



Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras

**Análise da complexidade do pessimismo nas obras de Fernando Pessoa**

Mestrado em Literatura Portuguesa

Lin Jiang

2025

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre,  
orientada pelo professor Nuno Miguel Pascoal Amado

## ÍNDICE

<b>Agradecimentos</b> .....	1
<b>Resumo</b> .....	2
<b>Abstract</b> .....	3
<b>1. Introdução</b> .....	4
<b>2. O pessimismo nas obras de Fernando Pessoa</b> .....	12
2.1. Ver sem pensar: Alberto Caeiro .....	12
2.1.1. As semelhanças entre “ver sem pensar” de Caeiro e o pensamento estético de Schopenhauer .....	12
2.1.2. Os elementos pessimistas que existem por trás do “ver sem pensar” de Caeiro .....	20
2.2. O pessimismo por trás do cansaço: Álvaro de Campos .....	26
2.2.1. O tópico do cansaço em Campos .....	26
2.2.2. O “vazio” no pensamento de Schopenhauer: o cansaço de Campos .....	30
2.3. As tendências do pessimismo que existem por trás da autocontradição e da autonegação: Bernardo Soares e Barão de Teive .....	37
2.4. Entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche: Ricardo Reis .....	56
<b>3. Repensando a complexidade do pessimismo nas obras de Fernando Pessoa</b> ...	72
<b>Referências bibliográficas</b> .....	78

## **Agradecimentos**

Na realização desta dissertação de mestrado, aproveito a oportunidade para manifestar o meu profundo agradecimento a todas as pessoas que me deram apoio.

Ao orientador desta dissertação, o Professor Doutor Nuno Amado, expresso a minha gratidão pela partilha do seu saber e pelas contribuições importantes para o desenvolvimento do meu trabalho. O incentivo e a paciência que demonstrou deram-me muita força e ajudaram-me a superar desafios académicos.

Gostaria também de agradecer a todos os professores que ministraram os seminários do mestrado, especialmente ao Prof. Dr. João Dionísio, à Prof.<sup>a</sup> Dra. Isabel Almeida, à Prof.<sup>a</sup> Dra. Rita Patrício e à Prof.<sup>a</sup> Dra. Joana Matos Frias. As suas dedicações aumentaram o meu conhecimento da literatura portuguesa.

Por fim, eu queria agradecer à minha família pelo apoio psicológico que sempre me deu, especialmente aos meus pais e à minha avó pelo carinho que sempre me prestaram ao longo da minha vida académica. Nos momentos de adversidade marcados pela melancolia, o amor deles proporcionou-me conforto e força. Quando senti a ansiedade e depressão, as suas palavras de incentivo ajudaram-me a superar as emoções negativas. Agradeço-vos pela vossa atenção e dedicação incondicional.

## Resumo

O presente estudo explora como Fernando Pessoa expressa o sofrimento no seu sistema heteronímico e, de forma inconsciente, toca nos pessimismos de Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. Através da análise textual, são examinadas as obras de três heterónimos principais (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos e Ricardo Reis) e dois semi-heterónimos (Bernardo Soares e Barão de Teive), comparando-as com as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche para revelar os traços ocultos do pessimismo nelas presentes. A dor percorre a escrita de Pessoa, fazendo com que o seu pensamento se cruze subtilmente com o de dois filósofos. O pessimismo negativo de Schopenhauer manifesta-se na obra de Pessoa como um vazio, uma negação da vida e uma dor insatisfeita. Ao mesmo tempo, o pensamento de Nietzsche, que enfrenta a dor através da afirmação da vida, também se infiltra na poesia de Pessoa. A criação heteronímica de Pessoa torna-se uma prática filosófica inconsciente, permitindo que se experienciem formas diferentes de dor. Através dos seus heterónimos, Pessoa não apenas lamenta o sofrimento da vida, mas também procura dissecar os dilemas do ser humano moderno. Este estudo insere o pensamento pessimista de Pessoa num contexto no qual a filosofia, a modernidade e a literatura se cruzam, revelando como a sua obra reflete acerca da condição existencial humana. Isto oferece uma nova perspetiva para a crítica literária. Proporciona também ao homem contemporâneo uma reflexão mais multidimensional face ao sofrimento. O pessimismo de Pessoa é, simultaneamente, uma expressão filosófica da literatura e uma exploração sobre o sentido da existência.

**Palavras-chave:** Fernando Pessoa; Sofrimento; Pessimismo; Arthur Schopenhauer; Friedrich Nietzsche

## Abstract

This study explores how Fernando Pessoa expresses suffering in his heteronymous system and unconsciously engages with the pessimism of Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. Through textual analysis, the works of three main heteronyms (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, and Ricardo Reis) and two semi-heteronyms (Bernardo Soares and Barão de Teive) are examined and compared with the philosophies of Schopenhauer and Nietzsche to reveal the hidden traces of pessimism within them. Pain runs through Pessoa's writing, causing his thought to subtly intersect with that of those two philosophers. Schopenhauer's negative pessimism manifests in Pessoa's work as emptiness, a denial of life, and unsatisfied pain. At the same time, Nietzsche's thinking, which confronts pain through the affirmation of life, also permeates Pessoa's poetry. Pessoa's heteronymous creation becomes an unconscious philosophical practice, allowing different forms of pain to be experienced. He does not merely regret the suffering of life but also seeks to dissect the dilemmas of modern human existence. This study situates Pessoa's pessimistic thought within a context where philosophy, modernity, and literature intersect, revealing how his work reflects upon the human existential condition. This offers a new perspective on literary criticism. It also provides contemporary individuals with a more multidimensional reflection on suffering. Pessoa's pessimism is both a philosophical expression of literature and an exploration of the meaning of existence.

**Keywords:** Fernando Pessoa; Suffering; Pessimism; Arthur Schopenhauer; Friedrich Nietzsche

## 1. Introdução

Na opinião de Harold Bloom, Fernando Pessoa é o “espantoso poeta português”. E o crítico literário considera-o também um “Whitman renascido” (Bloom, 2013: 473-474). A característica mais marcante de Fernando Pessoa é a criação de um complexo sistema heteronímico. Dentro deste sistema, existem muitos heterónimos e semi-heterónimos com características físicas, personalidades, pensamentos e biografias diferentes. Numa carta a Adolfo Casais Monteiro, datada de 13 de Janeiro de 1935, Pessoa explica a origem dos seus heterónimos. Sob uma perspetiva espiritual, atribui o surgimento dos seus heterónimos a um “fundo traço de histeria” (Pessoa, 1986: 95). Pessoa recorda que, desde a sua infância, tivera o desejo de criar um mundo fictício. 1914 foi um ano importante na sua carreira literária, tendo sido o ano em que criou o importante heterónimo Alberto Caeiro. Em *Uma Admiração Pastoril pelo Diabo*, António M. Feijó torna clara a importância para o sistema heteronímico de Pessoa desse dia em que Caeiro surgiu: “Esse dia de março de 1914, dia da ereção escultórica em Fernando Pessoa do seu Mestre Alberto Caeiro, é sistemicamente requerido. (...) O peso gravitacional de todo o sistema de Pessoa depende da existência desse dia decisivo” (Feijó, 2015: 30-31). Após essa data, os outros heterónimos principais foram surgindo gradualmente. Aos poucos, formou-se um sistema heteronímico tendo Caeiro como Mestre: “criei, então, uma *coterie* inexistente” (Pessoa, 1986: 96).

Grande parte da vida de Pessoa foi dedicada à criação literária. No entanto, poucas das suas obras foram publicadas durante a sua curta vida, como refere Richard Zenith: “o seu génio literário só foi plenamente reconhecido após a sua morte” (Zenith, s.d.). Pessoa guardou quase tudo o que escreveu e colocou-o numa grande arca. Isso possibilitou às gerações futuras o acesso a um “universo literário acumulado” (*Ibidem*).

Fernando Pessoa, um poeta que viveu entre o final do século XIX e o início do século XX, também sofreu influência das concepções filosóficas de Schopenhauer e Nietzsche. Entre os muitos livros deixados por Pessoa após a sua morte, há uma edição em francês da obra *Sobre a liberdade da vontade* de Schopenhauer (pode ser encontrada na Biblioteca Particular Fernando Pessoa).<sup>1</sup> Algumas frases sublinhadas e

---

<sup>1</sup>Disponível em: <<https://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/S/schopenhauerarthur.htm>>. Acesso em 20 de dezembro de 2024.

notas à margem neste livro indicam que Pessoa leu o livro e conhecia as ideias de Schopenhauer.

Nas definições dos conceitos no início do livro *Essai sur le libre arbitre*, Pessoa sublinhou certas frases relacionadas com o conceito de liberdade: “La liberté physique consiste dans l’absence d’obstacles matériels de toute nature” (Schopenhauer, 1903: 2); “Cette acception physique de la liberté, considérée surtout comme l’attribut du règne animal, en est l’acception originelle, immédiate, et aussi la plus usuelle” (Schopenhauer, 1903: 3).<sup>2</sup> No espaço em branco ao lado desta afirmação de Schopenhauer, Pessoa anotou em inglês: “genesis of the idea”. Assim, constata-se que Pessoa realizou uma leitura atenta do conteúdo desta obra filosófica. Depois da leitura das visões de Schopenhauer sobre a liberdade, Pessoa menciona também este conceito num texto talvez datável de 1906: “Schopenhauer mostrou que a primitiva noção de liberdade é a ‘ausência de obstáculos’, uma noção puramente física” (Pessoa, 1968: 208).<sup>3</sup> Num texto intitulado “A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico”, publicado na revista *A Águia*, em 1912, Pessoa chama a Schopenhauer “transcendentalista materialista” (Pessoa, 1980: 66). Pessoa explora também a visão filosófica de Schopenhauer sobre a “vontade” noutro dos seus textos: “Uma barra de ferro, quando aquecida, dilata; é pela vontade, diria Schopenhauer. Todavia, é difícil conceber o que nós chamamos vontade, aplicada a uma barra de ferro” (Pessoa, 1968: 187).<sup>4</sup> Os exemplos acima revelam que Pessoa não só compreende os pensamentos de Schopenhauer, como também tenta refletir sobre eles nas suas próprias composições.

As muitas marcas deixadas por Pessoa na edição em francês da obra *Sobre a liberdade da vontade* de Schopenhauer são prova direta de que conhecia o pensamento de Schopenhauer.

Em comparação com Schopenhauer, os livros de Nietzsche não constam, de facto, na Biblioteca Particular Fernando Pessoa. Como Nuno Ribeiro afirma, “mais surpreendente ainda é a inexistência de livros de Nietzsche na biblioteca particular de

---

<sup>2</sup> Veja-se a tradução de Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues: “LIBERDADE FÍSICA é a ausência de empecilhos MATERIAIS de qualquer tipo” (Schopenhauer, 2021b: 21); “Esse SIGNIFICADO FÍSICO do conceito de liberdade, e especialmente como predicado de seres animais, é o original, imediato e, portanto, mais frequente de todos” (Schopenhauer, 2021b: 22).

<sup>3</sup> Aproveito a tradução apresentada por Álvaro Soares e Manuela Nogueira na obra *Textos Filosóficos Vol. I.*, com textos estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. O texto original, em inglês, é o seguinte: “Schopenhauer has pointed out – that the primitive notion of liberty is «absence of obstacles», a purely physical notion” (Pessoa, 1968: 206).

<sup>4</sup> Aproveito a tradução apresentada por Álvaro Soares e Manuela Nogueira na obra *Textos Filosóficos Vol. I.*, com textos estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. O texto original, em inglês, é o seguinte: “a bar of iron when heated expands; it is through will Schopenhauer would say. Yet it is hard to conceive what we call will as applied to a bar of iron” (Pessoa, 1968: 186).

Pessoa” (Ribeiro, 2011: 52). De acordo com Fabrício Fonseca Machado, “Fernando Pessoa acercou-se do pensamento de Nietzsche maiormente via fontes indiretas” (Machado, 2011: 41). Tendo em conta a fonte indireta através da qual Pessoa compreendeu o pensamento de Nietzsche, Nuno Ribeiro também demonstra o conhecimento de Pessoa sobre a filosofia de Nietzsche por meio do legado que o poeta deixou:

A Biblioteca Particular de Pessoa contém dois livros com referências ao pensamento de Nietzsche. Esses livros são: *De Kant à Nietzsche* de Jules de Gaultier e *Revaluations: historical and ideal* escrito por Alfred Benn (...). Ambos os livros se encontram sublinhados por Pessoa. Mas o mais surpreendente desses livros é o facto de os capítulos sobre Nietzsche se encontrarem mais sublinhados e comentados do que quaisquer outros capítulos, o que revela que o foco de interesse de Pessoa se direccionava para a filosofia de Nietzsche (Ribeiro, 2011: 53).

Além disso, Pessoa menciona Nietzsche várias vezes ao longo da sua produção literária, o que pode ser interpretado como um indício concreto do contacto deste poeta com a filosofia de Nietzsche. Num texto intitulado “Friedrich Nietzsche”, Pessoa afirma: “o próprio Nietzsche asseverou que uma filosofia não é senão a expressão de um temperamento. (...) As teorias de um filósofo são a resultante do seu temperamento e da sua época. São o efeito intelectual da sua época sobre o seu temperamento” (Pessoa, 1994: 333). Aplicando esta ideia ao próprio pensador alemão, Pessoa continua: “a filosofia de Friedrich Nietzsche é a resultante do seu temperamento e da sua época” (*Ibidem*). Noutro texto, reaparece o traço do pensamento de Nietzsche: “a única afirmação grande de Nietzsche é que a alegria é mais profunda que a dor, que a alegria quer profunda, profunda eternidade” (Pessoa, 1968: 136).

Estes trechos demonstram o conhecimento aprofundado de Pessoa acerca do pensamento filosófico destes dois filósofos, mas também fornecem uma base lógica subtil para a análise dos elementos pessimistas de ambos os filósofos no nosso estudo das obras heteronímicas de Pessoa. O termo “pessimismo” vem do latim “pessimus”. O seu significado original remete para “muito mau” ou “numa situação péssima” (Faria, 1962: 742). O *Dicionário Académico da Língua Portuguesa* define-o como a tendência para esperar sempre o pior (2022: 601). Normalmente, o pessimismo refere-se a uma percepção negativa da realidade. O pessimismo é associado não apenas a uma atitude mental negativa, mas a um traço de personalidade. Para os

pessimistas, o mundo é governado pelo sofrimento e pelos desapontamentos, carecendo de esperança ou valor. Uma das formas frequentes de julgar essa tendência é por meio duma conhecida pergunta do “copo meio vazio ou meio cheio”. Os pessimistas percebem o copo como meio vazio enquanto, para os otimistas, o copo está meio cheio. O pessimismo ultrapassa a mera atitude negativa ante a vida. O conceito de pessimismo não se restringe apenas ao âmbito psicológico, mas ocupa um lugar importante no âmbito filosófico e literário. Na óptica filosófica, o pessimismo distingue-se do estado psicológico do dia a dia e apresenta uma dimensão teórica específica.

No campo da filosofia, Schopenhauer é um pensador paradigmático no que diz respeito ao pessimismo. A sua filosofia pessimista baseia-se numa ideia central de que a essência da vida é dor. Schopenhauer considera que a vontade é a essência do mundo e que todos os fenómenos existentes representam uma objetivação dessa vontade. Na sua filosofia, a vontade exprime-se como um desejo cego e insaciável. Se os desejos forem satisfeitos, o indivíduo cai no aborrecimento. Se não forem satisfeitos, fica em dor. A satisfação dos desejos proporciona apenas um prazer efêmero, pois logo as pessoas mergulham novamente no aborrecimento, o que as leva a procurar novos objetivos e desejos, iniciando assim uma nova ronda de sofrimento. Este ciclo faz o homem a oscilar entre a dor e o aborrecimento. De acordo com Schopenhauer, a saída deste ciclo é a negação da vontade, um processo que permite ao indivíduo libertar-se da dor.

Nietzsche também foi influenciado pelas ideias de Schopenhauer no início da sua carreira. Mais tarde, distanciou-se do pensamento de Schopenhauer e criticou a sua atitude negativa, defendendo que as pessoas devem procurar a aceitação ativa da dor e a felicidade que a vida oferece. A dor é tratada por Nietzsche como uma parte importante da vida. O pessimismo de Nietzsche baseia-se na necessidade de enfrentar as dificuldades da existência, em vez de fugir delas.

As obras de Pessoa apresentam traços dos pensamentos destes dois filósofos alemães. Esse facto é demonstrado por algumas investigações recentes. Vários investigadores têm também estudado as intersecções entre os pensamentos de Pessoa e destes filósofos, confirmando essa conexão filosófica.

No artigo “Schopenhauer “educador” de Fernando Pessoa e Jorge Luis Borges”, Antonio Cardiello (2011) analisa a influência da filosofia de Schopenhauer nas obras de Pessoa e Borges. Comparando as obras destes dois escritores, Cardiello investiga a

forma como o pensamento schopenhaueriano se manifesta nas suas criações literárias, concentrando-se em certos aspetos importantes: a negação da personalidade individual, o carácter ilusório do espaço e do tempo e a ideia de que a arte é o único caminho para alcançar uma estabilidade axiológica. Borges dissolve o “eu” por meio dos seus labirintos literários, enquanto Pessoa ultrapassa os limites do sujeito através do seu sistema heteronímico. Segundo Cardillo, as obras de ambos apresentam um fatalismo radical, destroem o racionalismo e as estruturas *a priori*. Apesar disso, tanto Pessoa como Borges mantêm a visão schopenhaueriana da arte como via única para a compreensão da essência do mundo.

Leandro Chevitarese (2014) parte do tema do tédio para analisar as semelhanças e diferenças entre os pensamentos de Schopenhauer e Pessoa. Em “Considerações sobre o tédio em Schopenhauer e Fernando Pessoa: convergências e dissonâncias”, Chevitarese observa que ambos os autores concordam com a natureza do tédio (focando-se no vazio da vida), mas diferem no modo como lidam com isso, o que reflecte também as suas atitudes em relação à crença religiosa e experiências estéticas. Para Chevitarese, o tédio é a chave para compreender o pensamento de ambos e um ponto central para compreender a intersecção dos seus pensamentos.

Nuno Ribeiro e Cláudia Franco Souza (2020) centram a investigação na ligação entre Pessoa e Schopenhauer no tema do livre-arbítrio. No ensaio “Fernando Pessoa leitor de Schopenhauer e o problema do livre-arbítrio”, os dois estudiosos entendem a tradução francesa da obra de Schopenhauer *Sobre a Liberdade da Vontade*, existente na Biblioteca particular de Pessoa, como um indício. Analisando a leitura que Pessoa fez da obra, Ribeiro e Souza examinam a influência desta obra de Schopenhauer na criação literária de Pessoa, mostrando como a leitura de Schopenhauer contribui para a criação de textos filosóficos de Pessoa, reflectida em duas das suas personalidades literárias: Charles Robert Anon e Alexander Search. Deste modo, Ribeiro e Souza destacam que a filosofia de Schopenhauer influencia as criações literárias de dois pré-heterónimos de Pessoa.

No ensaio “Um verso como espelho: A escrita de si por uma perspectiva schopenhaueriana em *Livro do desassossego*”, Antonio Emerson Lima Gomes (2023) analisa as conexões entre *O Livro do Desassossego* de Fernando Pessoa, o conceito de “escrita de si” de Foucault, e a filosofia pessimista de Schopenhauer. O seu estudo centra-se na forma como o heterónimo Bernardo Soares expressa o desassossego interior e na maneira como Pessoa utiliza a escrita para representar o sofrimento e o

vazio existencial. Segundo Antonio Gomes, tanto Pessoa quanto Schopenhauer dão expressão ao sofrimento e ao vazio da vida, adotando uma perspectiva negativa acerca da existência. *O Livro do Desassossego* revela alguns dos traços do pensamento de Schopenhauer, surgindo a escrita como um meio para aliviar a angústia e o niilismo na vida.

Para além dos estudos sobre Schopenhauer, a relação entre o pensamento de Nietzsche e o de Pessoa tem sido um tema central nos estudos pessoanos.

Nuno Ribeiro (2011), no seu livro intitulado *Fernando Pessoa e Nietzsche: o pensamento da pluralidade*, examina a pluralidade literária e filosófica em Pessoa e Nietzsche, focando-se no modo como ambos desenvolveram uma multiplicidade do sujeito. Através de uma investigação comparativa, Nuno Ribeiro explora a maneira como Nietzsche exprime diferentes visões do mundo através da criação de personagens conceptuais, enquanto Pessoa apresenta identidades diversas por meio da sua criação heteronímica. Este estudo torna saliente a fragmentação das identidades e uma pluralidade de estilos nas suas obras, sugerindo que ambas as formas de criação rompem o princípio de unidade.

Francisco Lobo Batista (2014) explora a influência da filosofia de Nietzsche sobre Pessoa no seu trabalho “Nietzsche e Pessoa: um diálogo trágico entre filosofia e literatura”. Batista analisa as intersecções entre Pessoa e Nietzsche em alguns termos, tais como subjetividade, linguagem e estilo, e conclui que Pessoa absorve inconscientemente o pensamento de Nietzsche.

Na dissertação “Niilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa: uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche”, Fabrício Fonseca Machado (2021) analisa o niilismo e a afirmação da vida na obra do poeta sob a perspectiva da filosofia nietzschiana, centrando-se em Pessoa ortónimo e nos três heterónimos principais de Pessoa (Campos, Reis e Caeiro). Com base em certos conceitos da filosofia de Nietzsche, como a vontade de poder e o eterno retorno, demonstra-se a diversidade de manifestações de niilismo e de afirmação da vida na criação literária dos diferentes heterónimos de Pessoa.

Embora muitos estudiosos tenham discutido em profundidade a relação entre Fernando Pessoa e o pensamento de Schopenhauer ou de Nietzsche, os estudos existentes concentram-se sobretudo na ligação unidirecional entre o poeta e cada um dos filósofos individualmente. Contudo, poucos são os estudos actuais que exploram as semelhanças entre Pessoa e ambos os filósofos simultaneamente sob a perspectiva

do pessimismo. Nas obras dos diferentes heterónimos, Pessoa dá expressão a diferentes tipos de sofrimentos. A sua obra transcende a mera descrição de uma situação de vida difícil, incorporando também a reflexão filosófica sobre o sentido da existência e a natureza da vida. É neste contexto que a dor da vida se torna um tópico importante na criação literária de Pessoa, o que estabelece uma conexão subtil entre as suas obras e as concepções pessimistas de Schopenhauer e Nietzsche.

Este estudo tem como objetivo examinar de forma sistemática os elementos do pessimismo nas obras de Pessoa, demonstrando de que forma a criação de múltiplas identidades funciona, entre outras coisas, como um meio para a expressão do pessimismo filosófico. Este estudo terá como fio condutor as diversas dores da vida retratadas nas obras heteronímicas e analisará os seus traços filosóficos, especialmente na forma como estabelecem contacto com o pessimismo de Schopenhauer, abordando, ainda que brevemente, alguns vestígios da filosofia de Nietzsche na obra de Pessoa. Por meio dessa análise, pretende-se evidenciar a complexidade do pessimismo na obra de Pessoa, bem como compreender de que maneira o poeta dá voz e responde às diferentes dores da vida por meio dos seus diferentes heterónimos, analisando os elementos pessimistas subjacentes a cada um deles.

Schopenhauer apresenta um pessimismo de tipo negativo. Acredita que a essência da vida reside no desejo infinito e na dor por este causada. Por seu lado, Nietzsche herdou e propôs criticamente uma postura diferente da de Schopenhauer. Nietzsche reconhece a dor da vida e defende uma afirmação positiva da vida, abraçando todas as suas dores e felicidades. A ressonância do pessimismo de Schopenhauer na obra de Pessoa, como se mostrará ao longo desta tese, é clara. Embora Pessoa se debata com as várias dores da vida nas suas obras, não nega completamente a vida. Pessoa não parece aderir totalmente ao pessimismo de Schopenhauer, mas também não é completamente coerente com o pensamento de Nietzsche, mostrando assim uma subtil complexidade.

Os objectos da investigação deste trabalho incluem os três principais heterónimos de Fernando Pessoa (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos e Ricardo Reis) e de dois semi-heterónimos (Bernardo Soares e Barão de Teive). A análise das suas obras revelará a forma como Pessoa utiliza as vozes literárias das diferentes identidades para expressar a sua visão filosófica sobre a dor e a essência da vida. Para aprofundar a compreensão dos elementos pessimistas na obra de Pessoa, este estudo

abordará também, como referencial teórico, alguns textos filosóficos de Schopenhauer e Nietzsche. A citação e análise dos seus textos servirão de enquadramento conceptual para a discussão do pessimismo na obra de Pessoa.

O presente estudo terá como ponto de partida Alberto Caeiro, o Mestre do sistema heteronímico. Uma análise das conexões entre o ver sem pensar de Caeiro e o pensamento estético de Schopenhauer servirá de base para uma exploração subsequente e aprofundada do pessimismo no campo da filosofia. A partir daí, este trabalho centrar-se-á nas diversas dores da vida vivenciadas pelos diferentes heterónimos e nas várias atitudes que adotam face ao sofrimento, explorando os pensamentos latentes de Schopenhauer ou de Nietzsche nas obras dos heterónimos. Este processo demonstrará como Pessoa utiliza o seu sistema heteronímico para expressar as suas ideias acerca do sofrimento da vida e do sentido da existência, e evidenciará vestígios do pensamento desses dois importantes filósofos na sua obra. Este estudo, ao aprofundar a compreensão mais clara do sistema poético de Pessoa, procura também revelar as intersecções potenciais entre a criação literária e os seus sistemas filosóficos.

## **2. O pessimismo nas obras de Fernando Pessoa**

### **2.1. Ver sem pensar: Alberto Caeiro**

#### **2.1.1. As semelhanças entre “ver sem pensar” de Caeiro e o pensamento estético de Schopenhauer**

Como é sabido, os heterónimos criados por Fernando Pessoa não estão completamente isolados uns dos outros. Pessoa afirma na famosa carta da génese dos heterónimos, enviada a Adolfo Casais Monteiro, o seguinte: “criei, então, uma *coterie* inexistente. Fixei aquilo tudo em moldes de realidade” (Pessoa, 1986: 96). As palavras de Pessoa indicam que o nascimento dos heterónimos não foi acidental, mas sim uma construção consciente. Cada indivíduo neste grupo apresenta muitas diferenças de pensamento, mas há uma consistência subjacente aos principais heterónimos, como evidenciado pelo facto de todos eles terem sido influenciados pelo pensamento de Caeiro. Álvaro de Campos, Ricardo Reis e António Mora admiravam Caeiro, considerando-o como mestre. Inspirados e influenciados pelo pensamento de Caeiro, estes heterónimos têm uma compreensão mais profunda de si mesmos. Campos torna claro esse facto em *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*, enfatizando a importância da interação entre cada um deles e Caeiro: “e todos nós três devemos o melhor da alma que hoje temos ao nosso contacto com o meu mestre Caeiro” (Pessoa, 2019: 482). O próprio Fernando Pessoa também terá sido influenciado pelo contacto com Caeiro. Após conhecer Caeiro e ouvir a sua leitura de *O Guardador de Rebanhos*, voltou para casa com febre e escreveu *Chuva Obliqua*. É assim evidente a influência de Caeiro nos outros heterónimos e a sua posição importante no sistema heteronímico. Na carta de 1935 a Adolfo Casais Monteiro, já atrás citada, Pessoa dá conta de alguns incidentes biográficos de Caeiro: “Alberto Caeiro (...) nasceu em Lisboa, mas viveu quase toda a sua vida no campo. (...) não teve mais educação que quase nenhuma – só instrução primária” (Pessoa, 1986: 97). A pouca educação e a vida no campo explicam uma linguagem mais simples e pura, quando comparada com a dos outros heterónimos. A sua longa vida no ambiente natural também lhe terá proporcionado a oportunidade de apreciar plenamente o encanto da natureza. Enquanto “Descobridor da Natureza” (Pessoa, 2020a: 50), Caeiro promovia uma nova maneira de perceber o mundo: ver sem pensar. Para Caeiro, as pessoas deveriam abandonar o pensamento racional e sentir diretamente o mundo. Essa ideia é refletida em muitos poemas de *O Guardador de Rebanhos*.

No poema XXIV, a atitude filosófica de Caeiro surge logo no primeiro verso: “o que nós vemos das cousas são as cousas” (Pessoa, 2020a: 37). Esta declaração direta rejeita a imposição de significados. O que se vê é tudo o que existe. Num ensaio intitulado “Poesia e filosofia em Pessoa”, incluído no volume *O Lugar do Anjo: Ensaio Pessoa*, Eduardo Lourenço afirma: “a propósito da apropriação da realidade sob o modo de pensamento, Pessoa alimenta uma dúvida radical: o pensamento não nos aproxima das coisas; afasta-nos delas. O que é preciso é aprender a não pensar, a desfazer-nos da claridade imaginária em que o chamado pensamento envolve as coisas. O paradoxal pensador deste não-pensamento chama-se precisamente Alberto Caeiro” (Lourenço, 2004b: 57). Como poeta sensacionista e opositor da metafísica, Caeiro exalta a observação pura, sem pensamento. Pensar rouba a oportunidade de sentir puramente a natureza. Assim que se começa a pensar, as pessoas caem na armadilha da metafísica, e a sua atenção desvia-se das coisas para o pensamento, afastando o olhar da natureza. Por isso, Caeiro escreve: “se eu pensasse nessas cousas, / deixava de ver as árvores e as plantas / e deixava de ver a Terra, / para ver só os meus pensamentos...” (Pessoa, 2020a: 44).

Num texto talvez datável de 1917, Pessoa descreve Caeiro da seguinte forma: “Quando olha para uma flor, não permite que isso provoque quaisquer pensamentos. Longe de ver sermões nas pedras, nem sequer se permite conceber uma pedra como ponto de partida para um sermão. O único sermão que uma pedra encerra é, para ele, o facto de existir. A única coisa que uma pedra lhe diz é que nada tem para lhe dizer” (Pessoa, 1966: 346)<sup>5</sup>. Caeiro rejeita a prosopopeia, recusando-se a atribuir características humanas às coisas da natureza, como refere António M. Feijó: “Caeiro persiste em censurar esse uso da prosopopeia endémica na linguagem humana, que por todo o lado conjura objetos falantes, numa volubilidade que Caeiro deplora” (Feijó, 2015: 47).

Sob a influência do pensamento, as pessoas não resistem. Querem explorar, reinterpretar e inventar significados ocultos. Remodelam a natureza de acordo com as suas imaginações individuais. Durante muito tempo, perderam a capacidade de ver objetivamente. Não conseguem recusar a influência do pensamento nem experimentar

---

<sup>5</sup> Aproveito a tradução de Jorge Rosa na obra *Páginas íntimas e de auto-interpretação*, textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. O texto original, em inglês, é o seguinte: “He does not let any thoughts arise when he looks at a flower. Far from seeing sermons in stones, he never even lets himself conceive a stone as beginning a sermon. The only sermon a stone contains for him is that it exists. The only thing a stone tells him is that it has nothing at all to tell him” (Pessoa, 1966: 338).

a verdadeira natureza das coisas. Caeiro não hesita: “pensar é estar doente dos olhos” (Pessoa, 2020a: 17). E observa também que, “sei lá o que penso do mundo! / se eu adoecesse pensaria nisso” (Pessoa, 2020a: 20). Para Caeiro, o pensamento é como uma doença, ou seja, como uma barreira com que as pessoas se defrontam ao perceberem o mundo de maneira intuitiva. A partir dessa perspectiva lógica, Caeiro apela para que as pessoas retornem à percepção intuitiva das coisas, libertando-se das amarras do pensamento, para apreciarem o mundo de uma maneira mais pura e direta. O pensamento abstrato tende a distrair as pessoas da natureza, ao passo que a visão sem pensar permite que as pessoas se concentrem em sentir a natureza e observar o mundo. De um ponto de vista estético, “ver sem pensar” não representa apenas uma atitude, um estado e uma atividade especiais de Caeiro ao apreciar objetos estéticos durante experiências estéticas; é também a melhor expressão do seu pensamento estético.

A intuição estética desempenha um papel central no pensamento estético de Schopenhauer. Para o filósofo, a beleza manifesta-se como uma experiência sensorial direta, impossível de ser plenamente capturada por conceitos ou linguagem. De modo geral, a intuição refere-se à observação e ao conhecimento imediatos do objeto. No contexto da sua filosofia, no entanto, assume um significado mais profundo: representa o acesso direto à essência das coisas, ultrapassando as limitações do pensamento racional e sendo uma forma de compreensão imediata. A distinção entre a representação e a vontade estrutura o seu sistema filosófico. Schopenhauer formula uma verdade fundamental: “o mundo é minha representação” (Schopenhauer, 2021a: 11). Para o filósofo, tudo o que existe tem existência apenas através dos sentidos humanos: “possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol, nem uma terra, mas apenas olhos que veem este sol, mãos que tocam esta terra; numa palavra, sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação (...)” (Schopenhauer, 2021a: 11). Para Schopenhauer, “o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe; numa palavra, é pura representação” (Schopenhauer, 2021a: 11-12). Schopenhauer compreende, assim, o mundo como a “percepção em relação a um espírito que percebe”. E enfatiza: “pura representação”. E, no campo da estética, Schopenhauer também aplica esse “espírito que percebe” à percepção e compreensão dos objetos estéticos.

Na verdade, a essência do mundo não pode ser reconhecida apenas pela representação. O ser humano existe como um indivíduo no mundo e, nesse sentido, o

corpo humano é uma representação, tal como qualquer outra representação. A essência interna dessa representação, manifestada em todas as ações humanas, é a vontade. Para Schopenhauer, a vontade e o corpo são inseparáveis, “o meu corpo e a minha vontade são apenas um” (Schopenhauer, 2021a: 134). Como afirma, “todo o ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento do nosso corpo” (Schopenhauer, 2021a: 131). As ações realizadas pelo corpo nada mais são do que manifestações concretas da vontade, resultando na objetivação da vontade. A vontade não é governada pelo espaço, pelo tempo e pela causalidade. Não podemos compreender a essência da vontade, ao passo que a representação como uma existência objetiva pode ser conhecida e compreendida. Para superar a lacuna existente entre a vontade e a representação, Schopenhauer introduz o conceito de ideia. Em *O mundo como vontade e representação*, o termo “ideia” é utilizado para representar os “graus determinados e fixos da objetivação da vontade”. Schopenhauer explica mais ainda: “esses graus aparecem nos objetos particulares como as suas formas eternas, como os seus protótipos” (Schopenhauer, 2021a: 166). Por outras palavras, a ideia é a “objetivação da vontade” (Schopenhauer, 2021a: 225). Em termos gerais, Schopenhauer usa a “ideia” como um intermediário entre a vontade e a representação. No pensamento estético de Schopenhauer, a “ideia” é a pedra angular da estética, e a intuição estética é uma via importante para o sujeito compreender a ideia. Sobre arte, Schopenhauer declara: “a sua origem única é o conhecimento das ideias; o seu fim único, a comunicação desse conhecimento” (Schopenhauer, 2021a: 231).

Para Schopenhauer, o conhecimento pertence à essência dos graus mais elevados de objetivação da vontade (Schopenhauer, 2021a: 193). Originalmente subordinado à vontade, o conhecimento quase sempre se mantém a serviço dela: “originariamente ligado ao serviço da vontade e ao cumprimento dos seus desígnios, ele permanece quase continuamente pronto a servi-la” (*Ibidem*). No entanto, o sujeito, ao conhecer o mundo, encontra-se limitado pelo princípio de razão, o que vê é apenas a representação, não compreendendo realmente a *ideia* das coisas: “o puro sujeito do conhecimento e o seu correlativo, a ideia, estão libertos de todas estas formas do princípio da razão suficiente” (Schopenhauer, 2021a: 224). Apenas quando o conhecimento “se liberta do serviço da vontade” (Schopenhauer, 2021a: 222), ou seja, quando alcança um estado de intuição, é que as ideias podem ser puramente compreendidas:

O sujeito deixa, por esse facto, de ser simplesmente individual; torna-se então puramente um sujeito do conhecimento, isento de vontade; já não está obrigado a procurar as relações em conformidade com o princípio da razão suficiente; absorvido daqui em diante na contemplação profunda do objeto que se lhe oferece, livre de qualquer outra dependência (...) (Schopenhauer, 2021a: 222-223).

Na atividade estética, o sujeito estético esquece a sua vontade, libertando-se das restrições do tempo e do espaço, transformando-se no puro sujeito estético e alcançando assim o estado de “intuição estética”. Pode verificar-se que, na filosofia de Schopenhauer, a intuição estética é um estado estético com objetividade. Para Schopenhauer, como a “condição do conhecimento da ideia”, a intuição estética é

a contemplação pura, o êxtase da intuição, a confusão do sujeito e do objeto, o esquecimento de toda a individualidade, a supressão desse conhecimento que obedece ao princípio da razão suficiente e que concebe apenas relações; é o momento em que uma só e idêntica transformação faz da coisa particular contemplada a ideia da sua espécie e, do indivíduo que conhece, o puro sujeito de um conhecimento libertado da vontade; daqui em diante, sujeito e objeto escapam, em virtude da sua nova qualidade, ao turbilhão do tempo e das outras relações. Em tais condições, é indiferente estar num cárcere ou num palácio para contemplar o pôr do sol (Schopenhauer, 2021a: 246).

Na verdade, os termos “esquecimento”, “supressão”, e “pura”, aqui empregados, resumem amplamente as principais características da intuição estética de Schopenhauer. Fica evidente que, no seu pensamento estético, a percepção sensorial aliada à superação das limitações do conhecimento racional permite alcançar uma experiência estética pura, capaz de transcender as barreiras do tempo, do espaço e até do próprio indivíduo. Para Schopenhauer, no estado de intuição estética, o indivíduo considera as coisas “de uma maneira desinteressada, não subjetiva, puramente objetiva” (Schopenhauer, 2021a: 246).

A análise que se segue revela um ponto de convergência intrigante: o “ver sem pensar” de Caeiro aproxima-se dessa experiência estética descrita por Schopenhauer.

Como referido na análise anterior, Caeiro percebe o mundo de forma pura, rejeitando a subjetividade e o pensamento abstrato. Sendo o Mestre do sistema heteronímico de Pessoa, os poemas de Caeiro apresentam um “objetivismo absoluto”, como diz Reis: “que a obra de Caeiro representa uma tendencia crescente (a dentro de

O G[uardador] de R[ebanhos]) para o objectivismo absoluto não ha que duvidar (...)” (Pessoa, 2016: 254-255). Segundo António Mora, o objectivismo era uma característica importante do paganismo greco-romano: “a pura religião objectivista é o paganismo” (Pessoa, 1966: 272). Este carácter objectivo do paganismo greco-romano é também sugerido por Ricardo Reis:

O que distingue o paganismo greco-romano é o character firmemente objectivo que nelle transparece, effeito de uma mentalidade, que, embora differente nos dois povos, tinha de commum a tendencia para collocar na Natureza exterior, ou num principio, embora abstracto, derivado d’ella, o criterio da Realidade, o poncto de Verdade, a base para a speculação e para a interpretação da vida (Pessoa, 2016: 231-232).

No que diz respeito à compreensão da Natureza, o espírito teórico do cristianismo exige que se encare a natureza como um todo. No entanto, isso dificulta a compreensão correta da natureza pelas pessoas. Para Reis, “uma civilização, por alta que seja, nunca a si-propria se vê no seu conjuncto, mas apenas em uma maior ou menor somma de varias das suas partes” (Pessoa, 2016: 232). Com base nisso, Reis elogia amplamente o “objectivismo total” de Caeiro:

Caeiro, no seu objectivismo total, ou, antes, na sua tendencia constante para um objectivismo total, é frequentemente mais grego que os proprios gregos. Duvido que grego algum escrevesse aquella phrase culminante de *O Guardador de Rebanhos*: A Natureza é partes sem um todo (Pessoa, 2016: 253).

Em face das palavras acima de Reis, pode inferir-se que o objectivismo de Caeiro parece possuir espontaneidade. Os gregos e romanos viviam diretamente num ambiente pagão e, por isso, não refletiam demasiadamente sobre o paganismo, como Reis aponta: “(...) nem os gregos nem os romanos, que viveram nelle e porisso o não pensaram, o puderam fazer” (Pessoa, 2016: 283). Reis considera Caeiro “mais grego que os gregos” (Pessoa, 2016: 253). Diferentemente dos gregos e romanos, é evidente que Caeiro não foi influenciado pelas culturas e religiões externas. Sendo uma pessoa “ignorante da vida e quasi ignorante das letras, quasi sem convivio nem cultura” (Pessoa, 2016: 283), Caeiro desenvolveu, de forma inconsciente, uma ideia do objectivismo total: “a Natureza é partes sem um todo”. Em oposição à visão cristã sobre Natureza, Caeiro nega a existência do “todo” e afirma que “a Natureza é partes

sem um todo”. Argumenta que a natureza não necessita de símbolos ou interpretações, desconstruindo assim o conceito de totalidade na natureza. É óbvio que Caeiro demonstra uma apreciação pela natureza nos seus poemas, alinhando-se com os traços do paganismo tradicional, que cultua a natureza. Apesar disso, ao contrário do paganismo greco-romano, o paganismo de Caeiro não envolve a crença em deuses específicos. Enquanto o paganismo tradicional venerava os múltiplos deuses, cada um relacionado com diferentes aspectos da natureza ou da vida humana, Caeiro aceita o mundo natural de forma mais direta e simples, sem necessitar de antropomorfismos sagrados, nem se deixar influenciar por mitos ou simbolismos. Para Caeiro, a natureza não necessita de abstrações ou interpretações metafísicas, devendo ser percebida diretamente. Nesse sentido, o “ver sem pensar” de Caeiro pode ser visto como uma manifestação do seu objectivismo. O que propõe é uma maneira estética de ver, ou seja, sentir diretamente o mundo externo e eliminar qualquer interferência da consciência subjectiva. Levando em conta o que foi observado, conclui-se que, sob a perspectiva do objectivismo, o “ver sem pensar” de Caeiro é consistente com a ideia central da intuição estética de Schopenhauer.

Importa referir, ainda que brevemente, que a noção de Caeiro de “ver sem pensar” também encontra ressonâncias na estética oriental, havendo semelhanças entre o “ver sem pensar” de Caeiro e o pensamento estético de Chuang Tse (um renomado filósofo do período dos Reinos Combatentes da China e um representante do taoísmo, que teve uma influência profunda na estética e na arte da China). Em comparação com a filosofia Ocidental, que tem início com a tradição cartesiana, a sabedoria tradicional chinesa valoriza mais a harmonia entre o ser humano e o mundo externo. Essa conceção manifesta-se no pensamento de Chuang Tse, que, tal como Caeiro, exalta a beleza da natureza. “O Céu e a Terra têm as suas grandes belezas, mas não falam delas; as quatro estações têm a sua regularidade marcada, mas não as discutem; as dez mil coisas têm os seus princípios de crescimento, mas não as expõem” (Chuang Tse, 2017b: 98)<sup>6</sup>. Para Chuang Tse, a beleza intrínseca do céu e da terra, isto é, a verdadeira beleza existe no próprio mundo natural. É independente, livre da intervenção humana. A natureza segue as suas próprias leis, e qualquer tentativa de moldá-la segundo desejos subjetivos apenas a desvirtua. Por isso,

---

<sup>6</sup> O texto original, em chinês, é o seguinte: 天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。《庄子·知北游》(庄子, 2010: 362)

recomenda: “não deixes o Humano destruir o Celestial” (Chuang Tse, 2017a: 240)<sup>7</sup>. Chuang Tse avisa que a acção que resulta de “o Humano destruir o Celestial” (a intervenção humana) provocará a perda da beleza original da natureza. Nas palavras de Chuang Tse, a harmonia entre o homem e a natureza deve ser preservada. De acordo com a análise anterior, a harmonia com a natureza parece ser igualmente importante na poesia de Caeiro.

Com base na análise acima, percebe-se que o objetivismo de Caeiro o leva a rejeitar a procura de significados ou símbolos ocultos na natureza. Como o defende: “as cousas não têm significação: têm existência. / as cousas são o único sentido oculto das cousas” (Pessoa, 2020a: 47). Para Caeiro, “uma flor é uma flor e uma árvore é uma árvore” (Pessoa, 2020a: 87). O poeta centra-se na existência de cada um dos elementos da natureza, em vez de atribuir à natureza um significado abstrato. A conexão que estabelece com a natureza é direta, baseando-se apenas na experiência sensorial – ver sem pensar. Para Caeiro, a percepção sensorial da natureza é a forma mais direta e verdadeira de a compreender.

Caeiro estabelece uma relação de harmonia com a natureza por intermédio da atitude de “ver sem pensar”. O carácter estético do “ver sem pensar” de Caeiro, que evita atribuir qualquer interpretação subjetiva ou juízo de valor à natureza, é o cerne desta harmonia. Caeiro sente a presença dos elementos naturais apenas através da percepção intuitiva. Ora, parece inequívoco que há uma certa semelhança entre essa forma de lidar com a natureza e o pensamento de Chuang Tse. Na visão de Chuang Tse, o céu, a terra e todas as coisas no mundo têm as suas próprias leis e beleza intrínseca, sem a necessidade de interpretação ou intervenção humana. A beleza da natureza também é considerada por Caeiro como estando na sua própria existência pura. Não necessita de conceitos adicionais ou pensamento abstrato para ser compreendida. Partindo da perspectiva do objetivismo, Caeiro rejeita o pensamento abstrato, preferindo sentir a natureza diretamente, como afirma no poema V de *O Guardador de Rebanhos*: “mas abre os olhos e vê o sol, / e já não pode pensar em nada, / porque a luz do sol vale mais que os pensamentos” (Pessoa, 2020a: 21). De forma geral, encontram-se semelhanças entre Caeiro e Chuang Tse no campo do pensamento estético: ambos valorizam a beleza que existe na própria natureza e defendem a ideia de uma harmonia entre os seres humanos e a natureza.

---

<sup>7</sup> O texto original, em chinês, é o seguinte: 无以人灭天。《庄子·秋水》 (庄子, 2010: 262).

### 2.1.2. Os elementos pessimistas que existem por trás do “ver sem pensar” de Caeiro

Embora os poemas de Caeiro sirvam como uma forma literária que exprime uma bela visão da natureza, eles revelam, ainda assim, alguns elementos do pessimismo de Schopenhauer. Pessoa coloca Caeiro na figura do “pastor” numa tranquila e serena zona rural. Os poemas bucólicos de Caeiro destacam-se ao revelar a beleza da natureza por meio de experiências sensoriais puras. Na obra *O Guardador de Rebanhos*, Caeiro demonstra, com linguagem simples e resistência aos pensamentos complexos, a sua percepção direta da natureza e a sua visão do sentido da existência. Embora os poemas de Caeiro estejam repletos de louvores à natureza, por trás desse louvor há uma visão pessimista da existência.

Em conversa com Álvaro de Campos, Caeiro sugere que “tudo é diferente de nós, e por isso é que tudo existe” (Pessoa, 2019: 476). Todas as coisas estão em constante mudança, “ser é estar em um ponto” (Pessoa, 2020a: 80). Caeiro também afirma: “toda a coisa que vemos, devemos vê-la sempre pela primeira vez” (Pessoa, 2019: 477). Esse ponto de vista de Caeiro alinha-se com a principal ideia do filósofo Heráclito de que “tudo flui”, e que Friedrich Engels elogia do seguinte modo em *Anti-dühring*:

Esta forma primitiva, ingênua, mas no fundo correcta, de observar o mundo é a dos filósofos gregos da Antiguidade e quem primeiro a formulou claramente foi Heraclito: “Tudo é e não é, porque tudo é *fluente*, tudo está permanentemente em vias de se transformar, de evoluir e de perecer” (Engels, 1990: 22-23).

Não podemos apreender a essência do mundo, porque tudo está constantemente a mudar e a fluir. Em geral, Caeiro acredita que a existência de todas as coisas se deve às suas diferenças entre si. Ao mesmo tempo, acredita na “completa novidade do mundo” (Pessoa, 2020a: 17). Percebe e aceita a mudança incessante de todas as coisas. Nada permanece. Tudo flui. Essa mudança é inevitável. Ninguém pode deter o fluxo da existência. E essa percepção, essa entrega ao fluxo ininterrupto da realidade, carrega em si uma inclinação para o pessimismo. Na mudança constante, “a gente não é já o mesmo nem a flor a mesma” (Pessoa, 2019: 477). Caeiro dá-nos um sentimento de dúvida e confusão sobre o sentido da existência de tudo. Caeiro rejeita interpretações

abstratas. Para o poeta, as coisas são o que são. A sua simples existência basta: “as cousas não têm significação: têm existência. / as cousas são o único sentido oculto das cousas” (Pessoa, 2020a: 47). No seu modo de entender o mundo, “as cousas” são “existência apenas” (Pessoa, 2020a: 38). Como um sensacionista, o sentido das coisas é simplificado para “cor e forma” (Pessoa, 2020a: 38). A percepção do mundo advém da experiência direta, do contacto imediato com o real. Para Caeiro, a “natureza” não foge a este princípio.

Como já foi referido anteriormente, Caeiro recusa-se a considerar a natureza como um “todo”. Como António M. Feijó observa, “para Caeiro, a Natureza deveria ser vista como adição de particulares que a linguagem reifica, e qualquer síntese dessa adição, denotada pelo nome «natureza», é violência interpretativa” (Feijó, 2015: 60-61). É inquestionável que a “natureza” é o assunto central dos poemas de Caeiro. Enquanto poeta da Natureza, Caeiro enaltece-lhe a beleza: “a Natureza nunca se recorda, e por isso é bela” (Pessoa, 2020a: 75). Não acrescenta mais nada. Não busca explicações. Para Caeiro, a Natureza não se descreve – sente-se. Como tal, não oferece uma descrição mais precisa do conceito de “Natureza”. Apesar da definição vaga de natureza, Caeiro elogia-a (“não sei o que é a Natureza: canto-a”) (Pessoa, 2020a: 41). Caeiro expressa reverência pela natureza e aceitação das leis naturais através da percepção direta das paisagens naturais. No entanto, a afirmação de que “tudo flui” também leva Caeiro a negar o sentido da natureza, pois acredita que a natureza na realidade não existe: “vi que não há Natureza, / que Natureza não existe” (Pessoa, 2020a: 51). Assim, só existem “montes, vales, planícies”, “árvores, flores, ervas”, mas “não há um todo a que isso pertença” (Pessoa, 2020a: 51), de modo que não existe o conceito de “Natureza”. O que existe é cada um dos objectos naturais, passíveis de percepção direta; a natureza, por sua vez, é um conceito abstrato, que não pode ser percebido directamente pelos seres humanos. Para Caeiro, a natureza é apenas um produto do pensamento humano, uma existência ilusória, o que implica uma negação da essência da natureza. Pode observar-se que, embora Caeiro louve a natureza e afirme as suas leis, ao mesmo tempo nega a existência da natureza como conceito abstrato. No entanto, em *O Guardador de Rebanhos*, Caeiro enfrenta uma situação espinhosa:

Porque escrevo para eles me lerem sacrifico-me às vezes  
À sua estupidez de sentidos...

Não concordo comigo mas absolvo-me,  
Porque só sou essa cousa odiosa, um intérprete da Natureza,  
(Pessoa, 2020a: 42)

Segundo a análise acima, percebe-se que Caeiro entende que a “Natureza não existe” (Pessoa, 2020a: 51). Assim como outras coisas, a natureza não possui “personalidade” nem mesmo o “nome” dado pela “linguagem dos homens” (Pessoa, 2020a: 39). Por isso, nos poemas de Caeiro, o termo “natureza” não é uma descrição da sua essência, mas sim uma ferramenta a ser utilizada. Caeiro tenta explicar-se e mostrar a “natureza” aos leitores. Flores, rios, árvores, pedras e outros elementos são considerados por Caeiro como partes da natureza. Para que o leitor possa compreender melhor o que entende por “natureza”, Caeiro tem de sucumbir aos limites da linguagem. A fim de servir aqueles que não conseguem sentir “a existência verdadeiramente verdadeira das flores e dos rios” (Pessoa, 2020a: 41), torna-se um “intérprete da Natureza” (Pessoa, 2020a: 42). A partir disso, é possível observar a frustração e o sentimento de impotência de Caeiro na criação literária. Se “ver sem pensar” é o método de perceber o mundo que Caeiro advoga, “uma flor é uma flor e uma árvore é uma árvore” (Pessoa, 2020a: 87), “cada coisa é o que é” (Pessoa, 2020a: 73), sem ser outra coisa, nem possuir sentidos ocultos. Na verdade, nota-se uma atitude negativa de Caeiro em relação à capacidade humana de perceber puramente a existência das coisas. Caeiro pensa que os seres humanos tendem a atribuir sentidos e atributos extra à natureza e a outras coisas de maneira arrogante. “Perante as cousas que simplesmente existem”, Caeiro sofre com as mentiras invisíveis dos humanos (Pessoa, 2020a: 39). Considera a pura percepção uma dificuldade para as pessoas, e assim escreve: “que difícil ter olhos e não ver senão o visível!” (Pessoa, 2020a: 39). Essa dificuldade obriga o próprio Caeiro a certos esforços:

Procuro despir-me do que aprendi,  
Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,  
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,  
...  
(Pessoa, 2020a: 50)

Há uma atitude negativa de Caeiro em relação à cultura e à civilização humana, em *O Guardador de Rebanhos*. Elementos como o conhecimento, a memória e o

pensamento são vistas ferramentas importantes para impulsionar o desenvolvimento da civilização humana. Para Caeiro, são obstáculos à percepção direta das coisas e levam os seres humanos a atribuírem sentidos à natureza. Assim sendo, a civilização impede as pessoas de compreenderem corretamente a natureza. Isso também faz com que as pessoas percam o contato direto com a natureza e o mundo. Luís Oliveira e Silva observa que Caeiro acredita firmemente no “advancement of unlearning” e compõe o seu “Hymn to Ignorance”. Caeiro promove o abandono da civilização humana, procurando que as pessoas retornem a um estado de “nesciência”, para que as pessoas possam perceber a existência das coisas através da experiência sensorial pura (Silva, 1985: 52). Nesse estado, as pessoas podem conectar-se mais diretamente com a natureza e compreender a essência das coisas. Além disso, Luís de Oliveira e Silva também percebe em Caeiro o abandono da vida urbana, o que testemunha a sua insociabilidade e misantropia (Silva, 1985: 74): “a utopia de Caeiro não está dirigida à melhoria da condição humana numa comunidade ideal, mas ao repúdio do humano e à consecução de auto-suficiência absoluta” (Silva, 1985: 78). No poema XXXII de *O Guardador de Rebanhos*, é evidente uma atitude de indiferença de Caeiro. No poema, é descrita uma cena em que um homem das cidades se põe a discutir questões sociais, mencionando a injustiça social, o sofrimento dos operários e a indiferença dos ricos para com tudo isso:

E, olhando para mim, viu-me lágrimas nos olhos  
E sorriu com agrado, julgando que eu sentia  
O ódio que ele sentia, e a compaixão  
Que ele dizia que sentia.

(Mas eu mal o estava ouvindo.  
Que me importam a mim os homens  
E o que sofrem ou supõem que sofrem?  
Sejam como eu – não sofrerão.  
Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros,  
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.  
O nosso ser e o céu e a terra bastam-nos.  
Querer mais é perder isto, e ser infeliz.)  
(Pessoa, 2020a: 42)

O choro de Caeiro é visto pelo homem das cidades como resultado da sua

compaixão por aqueles que sofrem, mas, na verdade, as lágrimas não eram sinal de compaixão. Caeiro, que “mal o estava ouvindo”, não se preocupa com os que sofrem. Nestas estrofes, revela a sua indiferença em relação aos problemas sociais, reforçando sua postura de rejeição do sofrimento humano. Tenta transformar-se num homem solitário e indiferente. Na sua visão, todo o mal decorre de se importar com os outros, enfatizando que “o nosso ser” e a Natureza são os elementos mais importantes da vida. A busca desses elementos básicos é suficiente para proporcionar satisfação, como o afirma: “Só com o florir e ir correndo. / É essa a única missão no mundo, / Essa – existir claramente, / E saber fazê-lo sem pensar nisso” (Pessoa, 2020a: 43). Caeiro promove um estado de vida puro. A existência em si é considerada por Caeiro como um objetivo. Procura a pureza da natureza, rejeitando a complexidade social e recusando envolver-se no pensamento complexo da humanidade e na preocupação com os outros.

O estudo da filosofia de Schopenhauer segue agora na direção de uma compreensão mais aprofundada do pessimismo que permeia o “ver sem pensar” de Caeiro. Segundo Schopenhauer, o mundo é composto pela vontade e pela representação. Essa vontade, descrita pelo filósofo, caracteriza-se como um impulso cego e inconsciente. Na perspectiva schopenhaueriana, a vontade do indivíduo expressa-se através de desejos intermináveis, os quais geram sofrimentos contínuos. Para escapar a esses sofrimentos, torna-se essencial abandonar os desejos e libertar-se das correntes impostas pela vontade. Dentro desse pensamento, Schopenhauer utiliza a arte como um meio de libertação. A experiência estética inerente à arte proporciona um alívio temporário do sofrimento da existência, sendo nesse ponto que reside a função da intuição estética. Através da intuição estética, o indivíduo distancia-se das preocupações quotidianas e torna-se um puro sujeito desprovido de vontade. Esse estado permite temporariamente um esquecimento dos desejos pessoais e conduz a uma apreciação pura do objeto estético. Como Schopenhauer aponta, “desde o momento em que, libertos do querer, nos absorvemos no conhecimento puro e independente de vontade, entramos num outro mundo” (Schopenhauer, 2021a: 247). A intuição estética pode ser interpretada como uma forma de “se esquecer da sua individualidade e da sua vontade”, como Schopenhauer escreve:

Desde o momento em que se *perde* neste objeto, (...) isto é, desde o momento em que se esquece da sua individualidade e da sua vontade e subsiste apenas como puro sujeito, como claro

espelho do objeto – de tal modo que tudo se passa como se só o objeto existisse, sem ninguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se confundissem num único ser, numa única consciência inteiramente ocupada e preenchida por uma visão única e intuitiva (Schopenhauer, 2021a: 223).

Partindo deste argumento, percebemos que o conceito de “se perder de si mesmo” que Schopenhauer discute é um estado especial do sujeito durante a experiência estética. Nessa situação, o indivíduo “perde-se” no objeto estético, esquecendo temporariamente a sua própria vontade, conseguindo assim libertar-se temporariamente do sofrimento da vida.

A análise acima apresentada aponta para a semelhança entre o “ver sem pensar” de Caeiro e a intuição estética de Schopenhauer. Ambos defendem a percepção direta do mundo através de formas sem desejo – Caeiro através do “ver sem pensar” e Schopenhauer através da intuição estética. Como referido na análise anterior, para Caeiro, o pensamento parece ser uma amarra que impede a percepção pura do mundo. Caeiro considera o pensamento supérfluo, porque isso nos afasta sempre da experiência direta da essência das coisas.

Caeiro recusa atribuir qualquer significado metafísico aos objetos. Não se interessa por questões sociais. A sua indiferença – uma atitude sem desejo – manifesta-se no seu “ver sem pensar”. Para o poeta, a percepção pura não deve ser adulterada pelo pensamento racional. Qualquer interferência da razão contamina a experiência direta do real. Schopenhauer segue um princípio semelhante. A sua intuição estética propõe uma forma pura da percepção do mundo, liberta das amarras da razão e da causalidade. Através da intuição estética, o indivíduo deixa de ser movido pelos desejos e entra num estado de percepção pura. Assim, torna-se evidente a proximidade entre o “ver sem pensar” de Caeiro e a intuição estética de Schopenhauer. Ambos procuram uma via intuitiva de apreensão do mundo. Para Caeiro, o pensamento é como uma doença que impede as pessoas de verem o mundo tal como ele realmente é. O seu “ver sem pensar” oferece uma solução para esse dilema. No pensamento de Schopenhauer, os desejos infindáveis gerados pela vontade trazem sofrimento sem fim às pessoas, de modo que a intuição estética pode libertar temporariamente as pessoas do tormento da vontade.

O “ver sem pensar” de Caeiro elimina o obstáculo imposto pelo pensamento à percepção do mundo, enquanto a intuição estética de Schopenhauer permite uma

libertação temporária do sofrimento gerado pela vontade. Essencialmente, ambos propõem uma solução semelhante, sendo uma maneira de escapar às limitações impostas pelo pensamento ou pelos desejos, permitindo uma relação mais direta e autêntica com o mundo. Oferecem também formas semelhantes de lidar com os obstáculos e os sofrimentos da vida.

## **2.2. O pessimismo por trás do cansaço: Álvaro de Campos**

### **2.2.1. O tópico do cansaço em Campos**

Álvaro de Campos é um dos heterónimos mais importantes de Pessoa. A aparição de Campos é descrita como se um novo indivíduo surgisse de repente na consciência de Pessoa. Na carta de 13 de Janeiro de 1935 a Adolfo Casais Monteiro, Pessoa escreveu: “E, de repente, e em derivação oposta à de Ricardo Reis, surgiu-me impetuosamente um novo indivíduo. Num jacto, e à máquina de escrever, sem interrupção nem emenda, surgiu a «Ode Triunfal» de Álvaro de Campos – a Ode com esse nome e o homem com o nome que tem” (Pessoa, 1986: 96). Em 1890, Campos nasceu em Tavira. Durante a juventude, recebeu uma educação vulgar de liceu e mais tarde, estudou na Escócia. Tornou-se engenheiro naval e estabeleceu-se em Londres. Nessa fase da sua vida, dedicou-se intensamente a viajar pelo mundo, experiências que ajudaram a moldar a sua personalidade aventureira, o que contrastava com a vida mundana do próprio Fernando Pessoa. O próprio Pessoa descrevia Campos como “o mais histericamente histérico de mim” (Pessoa, 1986: 95), e admitia: “pus em Álvaro de Campos toda a emoção que não dou nem a mim nem à vida” (Pessoa, 1986: 94). Campos é uma projeção emocional de Pessoa. Pode ser visto como um meio para explorar as profundezas dos sentimentos do próprio Pessoa. Pessoa infundiu as emoções que desejava sentir em Campos, e o heterónimo passou a encarar o mundo da maneira que Pessoa esperava. Porém, como consequência de carregar uma carga emocional intensa e pensamentos profundos, Campos foi-se tornando uma figura cada vez mais melancólica, decadente e cansada na vida.

Campos alude ao seu cansaço em “Opiário”: “trabalhei para ter só o cansaço” (Pessoa, 2019: 37). Tal fadiga parece derivar do tédio que Campos sente na vida: “e ver passar a Vida faz-me tédio” (Pessoa, 2019: 38). O desânimo de Campos emerge da vida imutável e da falta de sensações intensas, deixando-lhe a alma repleta de um cansaço indescritível. Escreve ainda: “não faço mais que ver o navio ir / pelo canal de

Suez a conduzir” (Pessoa, 2019: 37). Segundo o ponto de vista de Camila Sabino acerca de Álvaro de Campos, “o sonho de encontrar um lugar diferente é inútil, pois para ele todos os lugares parecem iguais com as suas paisagens urbanas” (Sabino, 2020: 82). Nem sequer a viagem ao Oriente lhe trouxe novidade, considerando que “não vale a pena ter ido ao Oriente e visto a Índia e a China”. Segundo a sua viagem pelo continente asiático, conclui: “a terra é semelhante e pequenina / e há só uma maneira de viver” (Pessoa, 2019: 38). Campos fantasia “ter crenças e dinheiro”, mas acaba por ter de voltar à realidade: “hoje, afinal, não sou senão, aqui, / num navio qualquer um passageiro”. Este heterónimo reconhece ainda carecer de personalidade, pelo que até um “criado de bordo que tem um belo modo alçado” é mais notado do que ele (Pessoa, 2019: 39). Campos tem uma compreensão clara de si mesmo. A monotonia da vida e a diferença entre ideal e real aprofundam ainda mais o seu cansaço. Para resolver o cansaço e romper a monotonia da vida, Campos recorre ao ópio: “Por isso eu tomo ópio. É um remédio” (Pessoa, 2019: 38). No entanto, é evidente que o estímulo proporcionado pelo ópio é efêmero. Quanto a este comportamento de Campos, Camila Sabino declara também: “desiludido por não se adaptar à vida, Campos pretende evadir-se através do ópio, que acredita que lhe trará novas sensações, porém, mesmo entorpecido ele não consegue fugir de suas angústias” (Sabino, 2020: 82).

Na “Ode Triunfal”, Campos parece descobrir uma forma nova de escapar do tédio e da situação difícil causada pela falta de sensações intensas. O poema celebra o avanço tecnológico e industrial. A explosão de emoções e experiências sensoriais de Campos são reveladas. Campos mergulha no ambiente industrial, resolvendo a monotonia da vida quotidiana por meio das experiências sensoriais intensas. Celebra o ruído e a energia das máquinas (“tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos”) (Pessoa, 2019: 49), e aprecia até mesmo o cheiro de combustíveis fósseis (“a todos os perfumes de óleos e calores e carvões”) (Pessoa, 2019: 50). As experiências sensoriais proporcionadas pelo desenvolvimento tecnológico e industrial quebram, ainda que temporariamente, a monotonia da vida.

O cansaço de Campos parece estar intimamente ligado às convulsões sociais em Portugal no início do século XX. Como Maurília Galati Gottlob afirma: “Certamente compreenderemos melhor a obra poética de Álvaro de Campos levando em consideração o ambiente em que ela surgiu”. Gottlob destaca o contexto histórico e social em que este heterónimo estava a viver: o Portugal do primeiro quartel do século

XX, ou seja, “era das máquinas e do surto da industrialização” (Gottlob, 1970: 294). Naquela altura, apesar dos avanços tecnológicos terem trazido a prosperidade material, desencadearam também graves crises sociais e espirituais. O cansaço de Campos parece sugerir uma percepção sutil dessas crises. Gottlob enfatiza ainda que as conquistas científicas daquela época não foram acompanhadas de melhoria espiritual da sociedade, e Campos não poderia ignorar a crise civilizacional do seu país (Gottlob, 1970: 296). Campos mantém uma atitude ambivalente face à civilização moderna. O progresso social atraía-o, mas o heterónimo também se cansa do vazio espiritual e dos problemas sociais que o avanço traz. Campos reconhece os problemas trazidos pelo rápido desenvolvimento da civilização industrial: escândalos políticos e financeiros (“a maravilhosa beleza das corrupções políticas, / deliciosos escândalos financeiros e diplomáticos” (Pessoa, 2019: 51); “orçamentos falsificados!” (Pessoa, 2019: 53)). O progresso de tecnologia aumentou a produtividade, mas o avanço industrial provocou também a instabilidade social e espiritual. Campos percebe que o desenvolvimento da indústria não trouxe progresso espiritual às pessoas. Pelo contrário, elas caíram numa crise espiritual (“maravilhosa gente humana que vive como os cães” (Pessoa, 2019: 55)).

Com o desenvolvimento do ambiente social, aparece um sentimento de alienação em relação ao mundo circundante. Em “Lisbon Revisited (1923)”, Campos dá expressão à nostalgia e à dor, pois tudo mudou: “Ó mágoa revisitada, Lisboa de outrora de hoje! / nada me dais, nada me tirais, nada sois que eu me sinta” (Pessoa, 2019: 186). Parece que a desilusão é o cansaço com o mundo real, que agora é diferente do que era. O mundo ao redor é cada vez mais alheio a Campos. Esse sentimento de alienação leva ao seu cansaço. Em “Lisbon Revisited (1926)”, também reflete essas emoções: “outra vez te revejo, / cidade da minha infância pavorosamente perdida...” (Pessoa, 2019: 196). A cidade das memórias de infância já não é a mesma. Campos não consegue encontrar a felicidade como no passado. Como tal, questiona a sua própria existência: “outra vez te revejo, / com o coração mais longínquo, a alma menos minha”. Descreve-se a si próprio como um “fantasma a errar em salas de recordações” (Pessoa, 2019: 196). Perdido na sua identidade e alienado da realidade, Campos torna-se mais e mais cansado. Como um membro da sociedade moderna, Campos perde gradualmente o sentido da sua própria existência. No poema “Tabacaria”, Campos escreve: “não sou nada. / nunca serei nada” (Pessoa, 2019: 211). A dúvida que sente sobre o valor da sua existência é refletida. Sugere que a vida

moderna leva as pessoas a sentirem-se sem sentido.

O cansaço de Campos manifesta-se também na mudança da sua atitude a respeito dos estímulos sensoriais. De início, na “Ode Triunfal”, Campos expressa um desejo intenso por esses estímulos sensoriais. Mas, num poema de 1931, ele passa a sugerir o silêncio e a calma: “não fales alto que isto aqui é vida”. O seu cansaço diante da sobrestimulação própria da sociedade moderna é refletido nessa mudança de postura. Os estímulos sensoriais já são incapazes de preencher a exaustão mental. O seu cansaço não é um mero sentimento isolado individual, sendo uma experiência compartilhada pelas pessoas na sociedade moderna. No mesmo poema, Campos escreve: “sinto-me toda a humanidade através do cansaço”. Esse cansaço transcende o âmbito pessoal e torna-se uma situação generalizada de toda a humanidade: “somos todos aquilo... / bambolemos, moscas, com asas presas, / no mundo, teia de aranha sobre o abismo” (Pessoa, 2019: 285) (1931). A metáfora que compara a humanidade a moscas presas numa teia de aranha reflete a pequenez e a impotência do ser humano face à realidade. O seu cansaço parece ser causado pela percepção profunda desse sofrimento comum das pessoas.

O cansaço de Campos não parece ser apenas um cansaço físico, mas sobretudo uma exaustão espiritual. A sua poesia revela a fadiga trazida pela sociedade industrial moderna, tornando visíveis as emoções negativas que surgem de uma vida monótona e da falta de sensações intensas. Campos demonstra um fascínio pelo progresso industrial e tecnológico. Tenta eliminar o cansaço através das experiências sensoriais intensas. No entanto, esse método não é duradouro. Campos reconhece os efeitos negativos do rápido desenvolvimento social, como a alienação espiritual e a desilusão com o sentido da existência individual. Isso agrava ainda mais o seu cansaço, que provém dos sofrimentos causados pela monotonia e pela falta de sentido da vida, bem como de uma profunda reflexão sobre o progresso rápido e a crise espiritual da sociedade moderna.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> É de notar que o cansaço não está presente apenas na poesia de Campos, mas também aparece nos poemas de Pessoa ortónimo. Parece que o cansaço de Pessoa ortónimo deriva da desilusão a respeito da sua própria existência e da incerteza da vida. A sua poesia revela também o vazio trazido pelo materialismo moderno. O tópico do cansaço percorre também a obra *Fausto*, de Pessoa. Através da personagem de Fausto, Pessoa apresenta uma outra forma do cansaço. O cansaço em Fausto resulta do medo e da insatisfação perpétua na busca pela inteligência e percepção humana, decorrente das limitações humanas na compreensão e no saber. Embora não faça parte dos objectivos deste capítulo uma análise da obra ortónima e do *Fausto*, a relação de proximidade entre elas e a obra de Campos justifica esta menção.

### 2.2.2. O “vazio” no pensamento de Schopenhauer: o cansaço de Campos

Através dos seus poemas, Campos mostra uma atitude complexa em relação à sociedade industrial, expressando sentimentos de nostalgia e alienação, e revelando a sua percepção sobre os dilemas universais das pessoas. Dessa forma, percebemos que este heterónimo carrega uma sensação de cansaço da qual é difícil livrar-se. A filosofia de Schopenhauer pode ajudar-nos a compreender melhor a essência do cansaço de Campos. A visão de Schopenhauer sobre a vontade é um aspecto central no seu sistema filosófico. Schopenhauer descreve a vontade como “um esforço sem alvo, sem fim”, na sua obra *O Mundo Como Vontade e Representação* (Schopenhauer, 2021a: 402). A vontade não possui um objectivo final e está eternamente em luta, representando o fundamento de todos os fenómenos. Como diz Schopenhauer, “a vontade, em si mesma, é livre: isto é o que se segue imediatamente da sua natureza, se, como o pretendemos, ela é a coisa em si, o conteúdo de todo o fenómeno” (Schopenhauer, 2021a: 358). Schopenhauer também argumenta que a vontade, como coisa em si, é livre e ilimitada. Não é restringida por fatores externos, sendo a essência de todos os fenómenos:

(...) este mesmo mundo considerado em todos os seus fenómenos é, na nossa opinião, a objectividade da vontade: ora, esta não é, ela mesma, nem fenómeno, nem representação, nem objeto, ela é a coisa em si, e, por conseguinte, escapa ao princípio da razão suficiente, essa lei formal de tudo o que é objeto; não existe princípio de onde ela possa deduzir-se e que a determine; para ela, não existe necessidade: ela é livre (Schopenhauer, 2021a: 359).

No seu sistema filosófico, a vontade é vista como uma força inconsciente, sem objectivo e interminável, a qual é a essência do mundo e também uma existência livre e independente. Ao mesmo tempo, o termo “desejo” surge frequentemente nas discussões sobre a vontade. Geralmente, o desejo significa a aspiração forte ou a ambição. Schopenhauer afirma: “entre os desejos e as suas realizações, decorre toda a vida humana. O desejo, pela sua natureza, é sofrimento” (Schopenhauer, 2021a: 392). Na sua filosofia, o sofrimento e a insatisfação derivam desse desejo incessante, e o desejo é precisamente a expressão da vontade no indivíduo. Schopenhauer enfatiza: “querer, esforçar-se, eis todo o seu ser: é como uma sede inextinguível” (Schopenhauer, 2021a: 390). Ao comparar o desejo a uma “sede inextinguível”, Schopenhauer sublinha a natureza contínua e incessante do desejo humano. Além

disso, afirma ainda: “todo o querer tem como princípio uma necessidade, uma falta, portanto, uma dor (...)” (Schopenhauer, 2021a: 390). O querer traz sofrimento porque o sofrimento é o resultado da falta de qualquer coisa ou da insatisfação a respeito de qualquer coisa. Schopenhauer também explica esse “sofrimento do desejo” a partir da perspectiva da vontade: “(...)este esforço que constitui o centro, a essência de cada coisa, é no fundo o mesmo que em nós, manifestado com a máxima clareza, à luz da plena consciência, toma o nome de vontade. Se ela é travada por qualquer obstáculo erguido entre ela e o seu alvo do momento: eis o *sofrimento*” (Schopenhauer, 2021a: 387). Schopenhauer explica ainda com mais detalhes: “quanto mais violenta for uma vontade, e quanto mais multiplicar os seus impulsos, mais violentos e múltiplos serão os sofrimentos que ela arrastará atrás de si. Com efeito, o que é um sofrimento? Apenas uma vontade que não está satisfeita (...)” (Schopenhauer, 2021a: 455).

Levando-se em consideração a análise anterior, Schopenhauer, com a sua compreensão da vontade, reconhece profundamente a essência do sofrimento humano. Para Schopenhauer, a vontade não traz a satisfação ou a felicidade, mas sim um ciclo interminável de desejos insaciáveis e o conseqüente sofrimento. De acordo com o pensamento de Schopenhauer, o sofrimento é um estado universal do ser humano. A própria vontade é um desejo contínuo e uma luta incessante, e essa busca sem fim está condenada ao sofrimento, sendo essa a essência do ser humano:

O ser humano, desde que começou a conhecer-se, vê-se ocupado em querer, e regra geral a sua inteligência permanece numa relação constante com a sua vontade. Começa por procurar conhecer bem os objetos da sua vontade, depois os meios de os alcançar. Então vê o que tem a fazer, e vulgarmente não procura saber mais nada. Ele age, fatiga-se (...) (Schopenhauer, 2021a: 409).

Na visão de Schopenhauer, a vontade pode gerar os desejos, e os desejos impulsionam motivações e ações concretas. O homem é dominado e escravizado pela vontade. Está constantemente em busca de algo. Esse processo é inevitavelmente acompanhado de sofrimento. O ser humano persegue incessantemente os sentidos e objetivos, mas acaba por cair num vazio, admitindo que a existência do mundo é uma tragédia: “todo o querer tem como princípio uma necessidade, uma falta, portanto, uma dor: é por natureza, necessariamente, que eles devem tornar-se presa da dor” (Schopenhauer, 2021a: 390).

Segundo Schopenhauer, quando um desejo é satisfeito, a satisfação temporária rapidamente se transforma em tédio. Em seguida, logo surgem novos desejos, formando assim um ciclo interminável de sofrimento. Por isso, o homem sofre constantemente: “portanto, a vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento para o aborrecimento” (Schopenhauer, 2021a: 390). O ciclo infinito do desejo ocupa um lugar importante no pensamento pessimista de Schopenhauer, que revela o dilema fundamental da existência humana.

No final, o processo de busca constante do desejo leva ao vazio descrito por Schopenhauer. Esse sentimento de vazio não é simplesmente uma falta de algo, mas uma experiência de existência em que não há uma resposta definitiva. Quando as pessoas perseguem os desejos, estão sempre em luta e dor, nunca ficando totalmente satisfeitos.

No ensaio *O vazio da existência*, Schopenhauer explica essa situação de vazio: “esse vazio encontra sua expressão em toda forma de existência”<sup>9</sup>. De acordo com a análise da filosofia de Schopenhauer acima exposta, o vazio da vida é causado pelas características da vontade. A vontade está sempre num estado de insatisfação. Os seres humanos nunca alcançam a satisfação e a calma finais. A vida perde o seu sentido, pois qualquer conquista ou realização é apenas temporária e não pode trazer uma felicidade duradoura. Aqueles que se apercebem desse facto sentem uma profunda sensação de vazio e sofrimento. Como Schopenhauer afirma, “a Natureza, invariavelmente verdadeira e sincera, declara todo o esforço da vontade, em sua própria essência, como estéril e inútil”<sup>10</sup>. Todas as buscas e esforços são fúteis. Na sua filosofia, a exploração incessante da vontade e do vazio da existência que dela decorre é uma dimensão importante para a compreensão do sofrimento humano.

É possível encontrar conexões entre o pensamento de Schopenhauer e o cansaço na obra de Campos (discutido no capítulo 2.2.1). Para Álvaro de Campos, o cansaço não é apenas um cansaço físico, mas uma exaustão profunda, que provém da própria existência. Assim como o vazio mencionado pelo pensamento de Schopenhauer, Campos sofre também de uma sensação de vazio, que é inescapável e sem fim. O seu cansaço parece estar intimamente relacionado com a busca pelo desejo, tal como concebida na filosofia de Schopenhauer. Schopenhauer acredita que a vontade é a

---

<sup>9</sup> O texto é citado a partir da tradução de André Cancian, consultada em: <<https://ateus.net/artigos/filosofia/o-vazio-da-existencia>>. Acesso em 16 de junho de 2024.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

fonte do sofrimento. O ser humano oscila entre a satisfação temporária dos desejos e a geração de novos desejos, e não consegue escapar ao sofrimento, como diz Schopenhauer: “entre os desejos e as suas realizações, decorre toda a vida humana” (Schopenhauer, 2021a: 392). Os poemas de Campos fazem-nos perceber que o cansaço mental provém da busca contínua por desejos impulsionados pela vontade individual. Por exemplo em “Opiário” (1915), como mencionado no capítulo 2.2.1, Campos parece desejar uma maior estimulação sensorial. Num poema de 1916, também se pronuncia sobre o desejo de “sentir tudo de todas as maneiras” (Pessoa, 2019: 136). Se tivermos de delimitar o alcance dos desejos de Campos, podemos dizer que ele anseia por tudo, como o sugere num poema de 1934: “porque quero tudo, ou um pouco mais, se puder ser, / ou até se não puder ser...” (Pessoa, 2019: 327). Segundo Luiza Fonseca Regattieri, o que Campos deseja também pode ser resumido pelo termo “tudo”. Como Regattieri observa, “ele persegue cada coisa até não mais conseguir dizer o que persegue e aí sim diz ‘tudo’” (Regattieri, 2021: 158). Na verdade, ninguém pode obter tudo o que deseja. O desejo por tudo inevitavelmente mergulha este heterónimo num cansaço infinito, como observa Regattieri: “‘Tudo’ deixa implícito o demais, o além da conta e assim além do alcançável que por isso faz cansar” (Regattieri, 2021: 159). Tiago de Sousa Ornellas Dias, com uma visão semelhante à de Regattieri, afirma: “a tendência é querermos o que não temos, entretanto Álvaro de Campos queria o que não possuía e também o que era seu. Queria tudo” (Dias, 2014: 22).

A obra de Campos expressa um desejo por “tudo”. Porém, essa busca está inevitavelmente fadada ao vazio. Isso traz-lhe um sofrimento irremediável. De acordo com o pensamento de Schopenhauer, os desejos dominados pela vontade geram futilidade e dor. Podemos interpretar o termo “tudo” como o conjunto desses desejos alimentados pela vontade de Campos. No início do poema “Tabacaria”, aparece repetidamente a palavra-chave do niilismo (“nada”), o que destaca o vazio de Campos: “não sou nada. / nunca serei nada. / não posso querer ser nada” (Pessoa, 2019: 211). Campos duvida profundamente do sentido da vida, o que se reflete na negação da sua própria existência. Campos também admite o seu fracasso, perdendo o desejo pessoal e abandonando a motivação para lutar. Tudo é negado, e todas as coisas perdem valor e sentido: “falhei em tudo. / como não fiz propósito nenhum, talvez tudo fosse nada” (Pessoa, 2019: 212). O poeta mergulha num estado de vazio. Essa sensação de vazio

alinha-se com a visão filosófica de Schopenhauer. Schopenhauer defende que a satisfação de um desejo traz apenas uma felicidade de curto prazo, e que a satisfação final é inatingível. Acredita também que, com a negação e supressão da vontade, tudo é suprimido: “sem vontade: sem representação, sem mundo. A partir daqui, resta diante de nós apenas o nada” (Schopenhauer, 2021a: 513). Campos parece entrar no estado de “nada” descrito por Schopenhauer, no qual a sensação de vazio e a exaustão se entrelaçam intimamente.

Num ambiente repleto de civilização moderna, Campos é frequentemente atormentado pela incerteza e pela impotência na sua vida: “anseio com uma angústia de fome de carne / o que não sei que seja — / definitivamente pelo indefinido...” (Pessoa, 2019: 194). Em “Lisbon Revisited (1926)”, como se percebe então, Campos sente-se ansioso diante do desconhecido, o que o mantém num estado de cansaço mental. Mesmo durante o sono, Campos mal consegue encontrar um descanso completo: “durmo irrequieto, e vivo num sonhar irrequieto / de quem dorme irrequieto, metade a sonhar”. Esse estado de “metade a sonhar” aprofunda as suas emoções negativas e agrava o sentimento de desilusão com a existência: “até os meus exércitos sonhados sofreram derrota. / até os meus sonhos se sentiram falsos ao serem sonhados” (Pessoa, 2019: 195). Estes versos mostram claramente o vazio na vida de Campos, sendo que até mesmo nos sonhos sente o sofrimento e a desilusão.

Num poema de 1928 intitulado “Escrito num livro abandonado em viagem”, Campos descreve uma viagem que não é apenas uma movimentação geográfica, mas sim uma exploração do seu mundo interior: “venho dos lados de Beja. / vou para o meio de Lisboa”. No entanto, a sua viagem parece não ter sentido algum. Durante a viagem, Campos parece queixar-se de não ter nada e não conseguir encontrar algo que valha a pena perseguir: “não trago nada e não acharei nada. / tenho o cansaço antecipado do que não acharei, / e a saudade que sinto não é nem no passado nem no futuro”. A ansiedade e a confusão em relação ao desconhecido deixam Campos exausto. A sua alma também é atormentada por uma emoção negativa indizível, que não vem de lembranças do passado nem de expectativas do futuro, mas sim do vazio e de uma sensação de impotência em relação ao estado atual, o que faz com que se compare às ervas que não são arrancadas por ninguém: “fui, como ervas, e não me arrancaram” (Pessoa, 2019: 218). O poeta sente o vazio por causa da sua própria existência insignificante. A comparação de Campos com ervas é indicativa das suas dúvidas acerca do seu próprio valor e da sua insignificância na sociedade moderna.

Como referi anteriormente, a poesia de Campos pressupõe uma busca insaciável. O que Campos deseja não é uma satisfação material simples, mas a exploração do sentido mais profundo da vida. No entanto, essas explorações terminam sempre em fracasso. Em “Bicarbonato de Soda” (1930), Campos expressa um desprezo profundo pelas cidades que visitou, assim como considera os próprios propósitos sem valor: “que vazias de tudo as cidades que tenho percorrido! / que esterco metafísico os meus propósitos todos!” (Pessoa, 2019: 265). Essa atitude é uma característica central do niilismo. Noutro poema do mesmo ano de 1930, lamenta também: “é inútil eu saber que as ações usam consequências. / é inútil tudo, é inútil tudo, é inútil tudo” (Pessoa, 2019: 261). A ausência de sentido da vida, reflectida na negação das ações e das suas consequências, é aqui um sintoma. A repetição do termo “inútil” reforça a ideia de vazio da existência. Para Campos, as ações e as suas consequências são inúteis, ou seja, as ações empreendidas para satisfazer desejos pessoais e os seus resultados são desprovidos de valor. Isso assemelha-se bastante ao pensamento de Schopenhauer. De acordo com a filosofia de Schopenhauer, a vida é governada pela vontade. O momento de satisfação dos desejos é breve. O ciclo incessante dos desejos gera sofrimento e tédio. Independentemente do quanto as pessoas se esforcem, acabam por se encontrar num estado de nada.

A paixão trazida pelo desenvolvimento industrial vai diminuindo gradualmente, as ruínas espirituais das pessoas começam a aparecer. A maior diferença entre o ser humano e os demais animais é que os seres humanos têm seus próprios pensamentos. Em comparação com a satisfação material, a riqueza espiritual é igualmente de importância para as pessoas. Algumas pessoas perdem-se simplesmente na satisfação material trazida pelo desenvolvimento social. Os outros, que são mais conscientes, tentam fazer algo para enriquecer os seus pensamentos e encontrar o seu valor. De acordo com a visão do filósofo, no entanto, o desejo é infinito. As pessoas sofrem por causa dos desejos. Embora os desejos de cada um sejam diferentes, no final todos acabam por cair no vazio causado pelos desejos, e Campos não é exceção.

O cansaço de Campos não é apenas físico, mas também deriva da falta de sentido da existência. O seu cansaço e a sensação de vazio estão entrelaçados, como implícito num poema não-datado:

Não, não é cansaço...

É uma quantidade de desilusão

(...)  
Não, cansaço não é...  
É eu estar existindo  
E também o mundo,  
Com tudo aquilo que contém,  
Com tudo aquilo que nele se desdobra  
E afinal é a mesma coisa variada em cópias iguais.  
(Pessoa, 2019: 368)

Campos enfatiza repetidamente que o que sente não é cansaço, mas uma sensação de “desilusão”, que surge de existir num mundo de vazio e repetição. Sente também aborrecimento com a monotonia da vida (“é a mesma coisa variada em cópias iguais”). Embora tente negá-lo, na verdade, o que sente é cansaço: “confesso: é cansaço!” (Pessoa, 2019: 369). Essa aceitação final parece significar a sua sujeição à falta de sentido da vida.

O cansaço de Campos não provém apenas da falta do sentido da vida, mas também dos males trazidos pelo desenvolvimento da sociedade moderna. A sua obra retrata a condição existencial do ser humano moderno, revelando a tendência dos indivíduos para satisfazer os desejos pessoais e para fugir do sofrimento. No entanto, o próprio Campos não consegue escapar do vazio referido na filosofia de Schopenhauer. O desejo é sem fim. A satisfação completa é impossível de realizar. O conflito entre o desejo e a sua satisfação traz inevitavelmente a dor. Schopenhauer afirma que as pessoas sofrem no ciclo dos desejos. Tudo perde o sentido. A vida de Campos também é controlada pelos seus desejos. No processo de perseguir os seus desejos pessoais, Campos fica exausto. Para Campos, o progresso da sociedade moderna constitui um obstáculo à satisfação verdadeira aos indivíduos. Campos tenta lidar com o seu cansaço negando o sentido à realidade e procurando uma existência absoluta (Campos quer “tudo”). No entanto, as suas buscas são em vão. Esses esforços inúteis agravam a sua exaustão. Campos acaba por se render ao vazio face ao ciclo vicioso dos desejos. Tanto Campos quanto Schopenhauer tornam ostensivos o vazio da existência e a dor infinita causada pelos desejos em geral. É possível observar que o cansaço de Campos e o vazio na filosofia pessimista de Schopenhauer apresentam semelhança notáveis.

### **2.3. As tendências do pessimismo que existem por trás da autocontradição e da autonegação: Bernardo Soares e Barão de Teive**

Bernardo Soares e Barão de Teive ocupam posições importantes no sistema heteronímico de Pessoa. Soares é descrito por Pessoa como um semi-heterónimo, conforme Pessoa explica na sua carta a Adolfo Casais Monteiro: “É um semi-heterónimo porque, não sendo a personalidade a minha, é, não diferente da minha, mas uma simples mutilação dela” (Pessoa, 1986: 98). Soares vivia sozinho numa casa alugada em Lisboa, trabalhando como ajudante de guarda-livros. Segundo a descrição no prefácio ao *Livro do Desassossego*, ao longo da vida Soares teve poucos lugares para onde ir, nada para fazer, poucos amigos para visitar e poucos livros interessantes para ler. Tudo o que podia fazer era passar as longas noites escuras no seu quarto alugado a escrever. O outro semi-heterónimo, Barão de Teive, surgiu no verão de 1928. Nascido numa família aristocrática, era um partidário do estoicismo. O seu insucesso na escrita, aliado a um tormento do conflito interno entre razão e emoção, acabou por levá-lo ao suicídio. *A Educação do Estóico* foi não só a sua nota de suicídio, mas também o seu único manuscrito. Num texto que serviria de prefácio às *Ficções do Interlúdio*, Pessoa escreve o seguinte: “o ajudante de guarda-livros Bernardo Soares e o Barão de Teive – são ambas figuras minhamente alheias – escrevem com a mesma substância de estilo, a mesma gramática e o mesmo tipo e forma de propriedade: é que escrevem com o estilo que, bom ou mau, é o meu” (Pessoa, 2013: 528). Isso significa que as vozes desses dois semi-heterónimos não são apenas criações independentes, mas também projecções do mundo interior de Pessoa. Além disso, parece que há alguns pontos subjacentes em comum nas criações desses dois semi-heterónimos. Primeiramente, vale a pena discutir a noção de “autocontradição” no *Livro do Desassossego* e em *A Educação do Estóico*.

No *Livro do Desassossego*, Soares é frequentemente afetado na sua vida quotidiana por factores do mundo exterior. Como António M. Feijó observa, Soares tem o costume de reparar em alguns pormenores do mundo ao seu redor, que depois descreve de modo virtuoso: “a singularidade das descrições resultante desse interesse por cada pormenor do vulgar é uma proeza técnica” (Feijó, 2015: 146). Uma fotografia do conjunto do pessoal do escritório pode desencadear a melancolia de Soares. Soares fica desiludido com a imagem que tem de si próprio na fotografia. Comparado com outros rostos expressivos na foto, acha que a sua “cara magra e

inexpressiva nem tem inteligência, nem intensidade” e não há nada que o faça sobressair da “maré morta das outras caras”. Esta auto-percepção negativa agrava a sua angústia (Pessoa, 2013: 299). No entanto, quando perde o apetite num restaurante por causa de uma “angústia antiga”, um simples cumprimento de um criado de restaurante dá-lhe um sentimento de “fraternidade”, fazendo com que “a sua alma se aliviou como se num céu de nuvens o vento de repente as afastasse” (Pessoa, 2013: 237-238). Na descrição que Soares faz do seu simples ato de observação, é possível discernir a sua reflexão sobre a condição humana. Quando vê as costas de um homem a descer a rua, desenvolve “uma coisa parecida com ternura por esse homem” e vê nele o epítome de toda a humanidade: “Dorme, porque todos dormimos”. Este modo de falar dos outros parece sugerir uma certa insatisfação e crítica de Soares à condição humana na sociedade moderna. Para Soares, a maioria de nós, tal como o “homem que dorme”, vive de forma inconsciente, sem ter consciência dos próprios actos e destinos (Pessoa, 2013: 255-256). Noutro texto, faz também uma observação detalhada sobre o vestuário de uma desconhecida: “Neste vestido da rapariga que vai em minha frente decompõem o vestido em o estofado de que se compõe, o trabalho com que o fizeram (...) E imediatamente, como num livro primário de economia política, desdobram-se diante de mim as fábricas e os trabalhos (...)” (Pessoa, 2013: 434). Isso não constitui apenas um olhar para um simples objeto, mas uma percepção e reflexão sobre os complexos processos económicos da sociedade: “toda a vida social jaz a meus olhos” (Pessoa, 2013: 434). A observação dos detalhes da roupa daquela rapariga liberta a sua imaginação, e Soares reflecte sobre o processo de fabricação, evidenciando a sua preocupação com os operários, as fábricas e as relações sociais mais amplas que estão por trás da produção. A sua análise detalhada mostra como essa roupa representa uma série de actividades humanas e processos industriais complexos. Revela também a rede de conexões invisíveis entre os seres humanos e a economia. Assim, torna-se clara a atenção latente de Soares às estruturas sociais e actividades económicas. Tendo em conta os exemplos mencionados, percebe-se que Soares demonstra uma elevada sensibilidade e atenção em relação aos fatores externos, como as pessoas e a sociedade. As suas observações e reflexões sobre a própria imagem, o comportamento dos outros e os fenómenos sociais revelam a sua estreita ligação com o mundo exterior.

Embora Soares seja frequentemente influenciado por fatores externos, mantém uma postura de resistência em relação ao mundo exterior. Adota uma atitude

negativa em relação às interações sociais. Segundo Maria Schtine Viana, “Soares afasta-se dos outros porque a presença de outrem pode atrasar-lhe o pensamento” (Viana, 2020: 278). Para a maioria das pessoas, “o contacto com outrem é um estímulo para a expressão e para o dito”. Contudo, para Soares, a presença de outros faz com que ele perca os “ditos de espírito” e as “fulgurações de uma sociabilidade inteligente” que possui quando está sozinho (Pessoa, 2013: 264). Para Soares, interagir com os outros torna-se um fardo pesado. As atividades simples de socialização e interação, como “um convite simples para jantar com um amigo”, “ir a um enterro” ou “tratar junto de alguém de uma coisa do escritório”, são suficientes para obstruir o seu pensamento, causando-lhe ansiedade e insónias (Pessoa, 2013: 265). De forma clara, Soares demonstra uma atitude negativa em relação à interação humana. A presença de outrem deixa-o angustiado, e falar com as pessoas até lhe causa medo: “se mostram interesse por mim, fujo. Se me olham, estremeço” (Pessoa, 2013: 153). Assim, Soares está “numa defesa perpétua” e só quando está sozinho é que consegue “encontrar-se e dar-se conforto” (Pessoa, 2013: 154).

O conteúdo do *Livro do Desassossego* reforça a atitude de indiferença de Soares perante o mundo exterior, revelando um traço do seu individualismo. Para além do seu auto-isolamento nas interações interpessoais, essa atitude reflecte-se também no seu alheamento das questões sociais. Soares mostra claramente a sua indiferença pelas questões políticas e sociais: “as coisas do estado e da cidade não têm mão sobre nós. Nada nos importa que os ministros e os áulicos façam falsa gerência das coisas da nação. (...) Semelhantemente nos não interessam as grandes convulsões, como a guerra e as crises dos países” (Pessoa, 2013: 172). Sublinha também o seu distanciamento da responsabilidade social, ou seja, a sua desconexão das responsabilidades sociais: “Não me submeto ao estado nem aos homens”; “O estado só me pode querer para uma acção qualquer. Não agindo eu, ele nada de mim consegue” (Pessoa, 2013: 119).

Constata-se que, no *Livro do Desassossego*, a relação de Soares com o mundo exterior é ambígua. Embora Soares resista às interações interpessoais e demonstre indiferença em relação à sociedade, as suas ações e reações revelam que não consegue isolar-se completamente das influências externas. Como um indivíduo na sociedade, Soares não pode evitar observar a situação atual da sociedade, nem ignorar totalmente a presença dos outros, chegando até a sentir prazer e satisfação em algumas interações sociais. Isso revela uma contradição entre os pensamentos e comportamentos de

Soares, a qual reflete um conflito interno que é crucial para compreender a tendência do pessimismo presente na sua obra. Na análise subsequente, partirei dessa contradição para explorar como Soares, através do confronto entre o pensamento e a realidade, manifesta uma certa autonegação e revela de modo claro uma percepção pessimista da própria existência.

Autocontradição entre pensamento e ações também se verifica em *A Educação do Estóico*. Teive não é apresentado como um estoico tranquilo, com estabilidade emocional. Em vez disso, é retratado como um homem desesperado, amargurado e cansado da vida. O estoicismo defende a ideia central de “viver de acordo com a natureza”. De igual modo, para os estoicos, as ações de um indivíduo não afetam a ordem do universo (as leis naturais). Sendo um seguidor do estoicismo, Teive compreende isso. Apesar de estar extremamente desesperado com a vida, não culpa o destino ou os outros pelos seus infortúnios, reconhecendo as suas próprias limitações:

A dignidade da inteligência está em reconhecer que é limitada e que o universo está fora dela. Reconhecer, com desgosto próprio ou não, que as leis naturais se não vergam aos nossos desejos, que o mundo existe independentemente da nossa vontade, que o sermos tristes nada prova sobre o estado moral dos astros, ou até do povo que passa pelas nossas janelas: nisto está o vero uso da razão e da dignidade racional da alma (Pessoa, 2018: 52).

O estoicismo também destaca o valor da razão e apela às pessoas para que controlem e abandonem as suas emoções. No entanto, Teive parece impotente perante o desafio das suas emoções, e o seu carácter sensível e sentimental dificulta-lhe a prática plena da razão. Como Teive refere: “as pequenas emoções ficaram”. A morte da sua mãe fá-lo “ficar tonto”; a ansiedade e a depressão fazem com que sinta que a sua vida se transformou num “aborrecimento”. “Uma velhinha a uma porta” pode enternecer a sua bondade, “uma criança suja parada à sua frente” pode fazê-lo sentir-se iluminado por dentro, até “uma brisa num trecho calmo do campo” pode tocar-lhe a alma (Pessoa, 2018: 26-29). Essa riqueza emocional contrasta com os princípios racionais do estoicismo. Maria Shtine Viana afirma que, apesar de Teive sentir profundamente a dor dos outros, “há na personagem uma certeza de que a dor alheia não pode ser mitigada” (Viana, 2020: 282). Essa afirmação é particularmente evidente na reação de Teive ao sofrimento alheio, reflectindo uma consciência profunda da condição humana:

A mais pequena angústia humana – mais, a mais leve imaginação dela – sempre me angustiou, me transtornou, me tirou do poder de me concentrar e de me dar a mim. (...) O pensamento, porém, poderoso como é, nada pode contra a rebeldia da emoção. (...) Assim assisto, e assisti sempre, desde que me lembro de sentir com as emoções mais nobres, à dor, à injustiça e à miséria que há no mundo do mesmo modo que assistiria um paralisado ao afogamento de um homem que ninguém ainda que válido, poderia salvar. A dor alheia tornou-se em mim mais do que uma só dor – a de a ver, a de a ver irreparável, e a de saber que o conhecê-la irreparável me empobrece até da nobreza inútil de querer ter os gestos de a reparar (Pessoa, 2018: 34-35).

O estoicismo preconiza o abandono das emoções e a defesa da razão. No entanto, confrontado com a angústia humana e com a “rebeldia da emoção”, Teive é claramente incapaz de evitar as mudanças de humor. A oposição entre o seu apoio ao estoicismo e a sua consciência agrava a sua autocontradição, evidenciando um conflito feroz entre a sua emoção e a sua razão. A atitude de Teive perante a vida aristocrática, por exemplo, é bastante complexa. Teive tenta fugir ao seu estatuto aristocrático (trata-se na verdade do “Sr. Álvaro Coelho de Athayde, 14.º Barão de Teive” (Pessoa, 2018: 21)), ideia que pode ter sido influenciada pela filosofia estoica da igualdade do ser humano. Os estoicos defendiam o cosmopolitismo, acreditando que todos os homens pertenciam biologicamente à mesma categoria e estavam sujeitos às mesmas leis naturais. Teive possui uma personalidade introvertida e tende a evitar atividades sociais. A sua autoestima é elevada; no entanto, admite que, sempre que enfrenta a possibilidade de rivalidade, prefere abdicar sem hesitação, demonstrando uma forte aversão à concorrência. Esta atitude revela um medo profundo do fracasso, uma vez que o seu orgulho não lhe permite correr o risco de falhar:

Sempre que, em qualquer coisa, tive um rival ou a possibilidade de um rival, desde logo abdiquei sem hesitar. É uma das poucas coisas da vida em que nunca tive hesitação. Nunca me sofreu o orgulho que concorresse com outrem, com o acréscimo hediondo da possibilidade da derrota (Pessoa, 2018: 22).

Este medo impede-o de participar em qualquer competição desportiva em que possa ser derrotado. No entanto, apesar da sua atitude de questionamento em relação às tradições do duelo aristocrático, era obrigado pela sua identidade nobiliárquica a participar em certas actividades sociais das classes altas:

... quando, em Paris, me bati (em duelo) com Marquês de Plombières. Considero, é certo, o duelo um absurdo. Achei, porém, que tendo eu, como toda a gente, vivido sempre na aceitação, voluntária ou involuntária, das convenções sociais – e gozando, desde o prestígio social do meu título, das vantagens delas – fosse indecente esquivar-me ao exercício de uma delas por ela ser a única que me trazia risco (Pessoa, 2018: 36).

Contudo, Teive enfrenta um conflito interno profundo quanto às suas raízes aristocráticas e ao sentimento de superioridade que ela traz. Despreza as tradições aristocráticas, mas não consegue abandonar completamente a sua identidade: “pude sempre repugnar os conceitos estéreis de fidalguia e de posição social; nunca os pude esquecer. São em mim como uma cobardia, que detesto, contra a qual me revolto, mas que me prende com laços superiores à inteligência e à vontade” (Pessoa, 2018: 23). Quando enfrenta adversidades ou angústia, sente-se insultado, um sentimento que descreve como “um insulto de baixo, a revolta súbita de um laçao universal” (Pessoa, 2018: 23), revelando o preconceito profundamente enraizado da nobreza em relação aos plebeus.

Em suma, as incoerências entre os comportamentos e os pensamentos dos dois semi-heterónimos conduzem-nos a um abismo de autocontradição. Soares destaca frequentemente a indiferença e resistência ao mundo exterior, mas os seus comportamentos e reacções revelam a sua sensibilidade e preocupação com o que o rodeia. Teive, apesar de tentar viver uma vida orientada pela filosofia estoica, tem reacções emocionais que são contrárias aos princípios de calma e razão do estoicismo. Essa contradição também se manifesta na sua atitude a respeito da sua identidade nobre. Ao lermos o *Livro do Desassossego* e *A Educação do Estóico*, sentimos profundamente os conflitos internos dos seus autores, descobrimos-lhes os sofrimentos e a impotência enquanto se debatem entre os seus ideais e a realidade. Porém, parece haver um núcleo de “autonegação” subjacente às “autocontradições” desses dois semi-heterónimos.

A vida de Soares é preenchida por uma profunda sensação de pessimismo. Ele sente-se inferior e acredita que não merece coisas boas. Embora tente agradar aos outros, muitas vezes enfrenta fracassos, que atribui a “qualquer obscura causa intrínseca ao meu próprio temperamento”, e assevera que “as afeições nunca chegam” (Pessoa, 2013: 194). Esse pressuposto pessimista leva-o a duvidar de qualquer

simpatia e até mesmo a declarar: “nunca pude acreditar que alguém se sentisse atraído por mim” (Pessoa, 2013: 170). Soares considera-se uma pessoa medíocre, sem características atraentes. Essa contínua autonegação vai tornando-o gradualmente numa pessoa altamente sensível. No dia a dia, Soares sente frequentemente que os outros o ridicularizam e, por conseguinte, que “todos os dias a Matéria me maltrata” (Pessoa, 2013: 129).

Em contraste com a extrema inferioridade de Soares, a autonegação de Teive resulta principalmente do seu orgulho excessivo. Apesar da sua posição proeminente, Teive ainda recua em competições com medo de falhar.

(...) nesse duelo, o que mais me preocupava – essa preocupação deslocou todas as outras – era a de poder ser “batido”, de ficar inferior no campo ao meu adversário. Reconheci sempre em mim como um traço inferior indominável o não saber perder. (Pessoa, 2018: 38)

Em *A Educação do Estóico*, Teive exprime claramente o seu medo do duelo – revelar-se inferior ao adversário na arena é o seu maior medo. Esse medo resulta de um orgulho excessivo. Para Teive, não há qualquer garantia de que, mesmo com os seus melhores esforços, seja capaz de manter o seu orgulho para sempre, e essa incerteza representa uma grande ameaça ao seu orgulho. Sob outra perspectiva, Teive não consegue aceitar a possibilidade de falhar, pois, na sua mente, pensa sempre que irá falhar. A partir desse exemplo, podemos inferir que as pessoas com orgulho excessivo, quando as suas necessidades de orgulho não são plenamente satisfeitas, tendem a questionar-se ainda mais, negando-se constantemente a si próprias. A atitude de Teive em relação à escrita confirma mais uma vez esse ponto de vista.

Como salienta Kelvin Klein, o “Barão constrói um discurso que reflete a sua própria impotência da literatura” (Klein, 2009: 169). A rejeição de obras que não satisfazem os seus próprios padrões elevados expõe o seu orgulho excessivo na criação literária. O subtítulo de *A Educação do Estóico*, “A impossibilidade de fazer arte superior”, reflete a crença de Teive acerca da criação literária. O estoicismo defende a moderação e o autoconhecimento. No entanto, o forte orgulho do Barão leva-o a insistir: “Nunca pude conceder a mim mesmo a autorização para o meio-termo, para qualquer coisa menos na obra que a minha personalidade inteira e a minha ambição toda” (Pessoa, 2018: 48). Como Richard Zenith apresenta no prefácio à sua edição de *A Educação do Estóico*, “a obra nasceu num pequeno caderno preto,

com trechos e apontamentos escritos à pressa, por vezes numa espécie de brainstorming e sem ordem sequencial” (Zenith, 2018: 14). O processo de escrita de Teive parece ter sido cheio de pausas e de muitas ideias súbitas mas desconexas. Embora Teive aspire a criar uma excelente obra, na realidade é recompensado com “muitas frases dispersas” e um “monte incoerente de coisas” (Pessoa, 2018: 48). Podem perceber-se em Teive as características latentes de um perfeccionista. Isso impede-o de aceitar qualquer assunto imperfeito, e o seu desprezo por coisas incompletas ou imperfeitas leva a um eterno descontentamento com as suas obras. Assim, considera os seus manuscritos inacabados como evidências do seu fracasso, em vez de símbolos de uma criatividade produtiva. Essa busca incessante pela perfeição deixa-o amargurado. Embora reconheça que a perfeição é inalcançável, o seu orgulho excessivo ainda o faz rejeitar completamente as suas próprias obras.

Soares e Teive encarnam diferentes formas de autonegação, mas é inegável que ambos sofrem deste mal. Soares evidencia uma falta de confiança em si mesmo, ou seja, uma baixa autoestima. As suas emoções pessimistas estendem-se às interações humanas, acreditando que não consegue atrair outrem ou ser amado. Essa autonegação faz com que se sinta ridicularizado e maltratado na vida quotidiana, o que leva a uma negação total do seu próprio valor. Pelo contrário, a autonegação de Teive resulta do seu orgulho excessivo (ou seja, vem do seu perfeccionismo), que o leva a temer o fracasso e a sentir-se perpetuamente insatisfeito com o seu trabalho. Perante a angústia causada pela autonegação, os dois tentam livrar-se da dor, embora de formas diferentes. É no modo como ambos lidam com a autonegação que podemos encontrar vestígios do pensamento filosófico de Schopenhauer.

No *Livro do Desassossego*, Soares procura constantemente o estado de “solidão” para evitar o contacto com o mundo exterior: “ao evitar esse contacto, isolei-me” (Pessoa, 2013: 144). Soares, enquanto homem, “encontra-se encarcerado da vida” (Pessoa, 2013: 60), apresentando aos seus leitores um profundo sentimento da solidão: “Sinto-me tão isolado...” (Pessoa, 2013: 311). Soares acredita que “a liberdade é a possibilidade do isolamento” (Pessoa, 2013: 512). Só é livre quem se afasta da multidão. Isso coincide com a visão de Schopenhauer, que sublinha repetidamente a importância da solidão:

Quanto menos alguém, em virtude de condições objectivas ou subjectivas, tiver necessidade de entrar em contacto com os homens, tanto melhor. (...) A sociedade, ao contrário, é insidiosa:

oculta males enormes, com frequência incuráveis, por trás da aparência dos passatempos, das conversas, dos divertimentos sociais e coisas semelhantes. Um dos principais estudos da juventude deveria ser o de aprender a suportar a solidão, porque esta é uma fonte de felicidade, de tranquilidade, de ânimo. (Schopenhauer, 2017: 121)

Schopenhauer manifesta assim uma atitude negativa em relação às interações sociais. Revela o importante valor da solidão e vê nela uma fonte de felicidade humana. Com base nas análises anteriores, Soares acredita que a solidão pode trazer liberdade, uma opinião que ressoa mais uma vez o pensamento de Schopenhauer:

Cada um só pode *ser ele mesmo*, inteiramente, apenas pelo tempo em que estiver sozinho. Quem, portanto, não ama a solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre. A coerção é a companheira inseparável de toda a sociedade, que ainda exige sacrifícios tão mais difíceis quanto mais significativa for a própria individualidade. Dessa forma, cada um fugirá, suportará ou amará a solidão na proporção exacta do valor da sua personalidade (Schopenhauer, 2017: 119).

Schopenhauer acredita que apenas na solidão a pessoa pode ser completamente ela mesma. A solidão é a chave para alcançar a liberdade e a individualidade pessoal, pois liberta o indivíduo da restrição e sacrifícios impostos pela sociedade. Schopenhauer também enfatiza que a atitude de alguém em relação à solidão reflete o seu valor interior; quanto mais uma pessoa valoriza a liberdade e a individualidade, mais aprecia a solidão:

A solidão concede ao homem intelectualmente superior uma vantagem dupla: primeiro, a de estar só consigo mesmo; segundo, a de não estar com os outros. Esta última será altamente apreciada se pensarmos em quanta coerção, quanto dano e até mesmo quanto perigo toda a convivência social traz consigo (Schopenhauer, 2017: 123).

Como um “homem intelectualmente superior”, Soares considera a solidão uma solução para a dor da vida. Essa solidão não é apenas um estado de vida, mas também uma busca interior e uma necessidade psicológica. Através da solidão, Soares não só evita quaisquer interferências do mundo exterior, como também alcança a liberdade interior. Embora a solidão seja a forma de Soares resolver o seu sofrimento e o estilo da sua vida, ele tem de admitir que “esse isolamento total não pode realizar-se” (Pessoa, 2013: 144).

Como referido no capítulo 2.2, Schopenhauer defende que a essência do mundo é a vontade, que se manifesta no desejo cego e insaciável. A essência da vida é o sofrimento causado por desejos infinitos. Se esses desejos não forem satisfeitos, produzem sofrimento. Uma vez satisfeitos, transformam-se em tédio. A satisfação dos desejos é também efêmera, pois logo surgem novos desejos. Por isso, a vida oscila, como um pêndulo, entre o sofrimento e o aborrecimento (Schopenhauer, 2021a: 390). A vida de Soares está, de certa forma, de acordo com esse ponto de vista de Schopenhauer.

Soares quer isolar-se, mas não consegue deixar de se concentrar nos elementos do mundo exterior. Como afirma Schopenhauer, a natureza do desejo conduz a um sofrimento sem fim. Soares parece estar preso num “círculo vicioso” de desejos. Ele busca sempre o estado da solidão. No entanto, é inegável que, embora de forma subtil e indireta, Soares parece desfrutar de algum prazer do mundo exterior. Por exemplo, sente a “fraternidade” na simples preocupação de um criado do restaurante; sente “uma coisa parecida com ternura” pelas costas dum estranho na rua (Pessoa, 2013: 305). No entanto, essa satisfação é de curta duração. Soares rapidamente se desilude com o mundo exterior, retornando ao abismo da autonegação e continuando a usar a “solidão” para atenuar o seu sofrimento. As influências positivas e negativas do mundo exterior entrelaçam-se, agravando ainda mais o conflito interno de Soares. O sofrimento de Soares leva-o a lamentar que a vida seja uma tragédia (Pessoa, 2013: 170), sentindo-se um intruso no mundo: “em todos os lugares da vida, (...) eu fui sempre, para todos, um intruso” (Pessoa, 2013: 193). Eventualmente, Soares está alienado do mundo e tudo parece perder o sentido: “tudo me pareceu oco e tive a impressão fria de que não há solução para problema algum” (Pessoa, 2013: 280). É evidente que Soares foi apanhado pelo estado do “nada” da filosofia de Schopenhauer<sup>11</sup> – Soares sente o vazio da vida e não consegue encontrar o valor da existência. Ao mesmo tempo, é ainda mais digno de nota que Soares admita que caiu num “tédio incompreensível”. Adriano de Oliveira refere que o tédio “se mostra como um dos indicativos mais frequentes do estado emocional de Soares” (Oliveira, 2016: 50). Para Soares, este tédio não é apenas uma emoção simples, mas também uma sensação dolorosa na vida, como escreve Soares: “o tédio é, sim, o aborrecimento do mundo, o mal-estar de estar vivendo, o cansaço de se ter vivido; o tédio é, deveras, a

---

<sup>11</sup> O conteúdo sobre “nada” foi discutido em pormenor no capítulo 2.2 e não será o foco aqui.

sensação carnal da vacuidade prolixa das coisas” (Pessoa, 2013: 475).

Segundo Schopenhauer, a essência do desejo é a dor: “entre os desejos e as suas realizações, decorre toda a vida humana. O desejo, pela sua natureza, é sofrimento” (Schopenhauer, 2021a: 392). A busca pela satisfação do desejo traz apenas um prazer fugaz, logo sucedido pelo surgimento de novos desejos, configurando um ciclo interminável. A experiência emocional de Soares é um exemplo vivo desse círculo vicioso. Depois de experimentar o prazer fugaz trazido pelo mundo exterior, Soares regressa rapidamente a um estado de autonegação. O entrelaçamento de influências positivas e negativas do mundo exterior fá-lo sentir profundamente o vazio da vida. Nesse cenário, a solidão emerge como uma ferramenta importante para Soares quebrar esse ciclo. Embora não o consiga totalmente, as suas tentativas de solidão refletem o seu esforço para escapar à dor. Ao mesmo tempo, o estado de “tédio” também surge em meio às suas constantes tentativas e fracassos. Ao contrário do aborrecimento mencionado por Schopenhauer, que surge após a satisfação dos desejos, o sentimento de tédio de Soares parece ser acompanhado de uma sensação de vazio existencial.

Para Schopenhauer, a vontade traz consigo desejos infinitos. Esses desejos são insaciáveis. Isto leva as pessoas a sentirem um vazio de existência e a sofrerem com a dor causada pela vontade. Schopenhauer apresenta a negação da vontade como uma forma de combater o sofrimento da vida. Busca-se alcançar um estado espiritual mais elevado através de restrição da vontade, escapando, assim, do ciclo interminável dos desejos. Schopenhauer discute na sua obra a afirmação e a negação da vontade:

Dizer que a vontade se afirma, eis o sentido dessas palavras: quando, na sua objetividade, no mundo e na vida, ela vê a sua própria essência representada para si mesma com plena clareza, esta descoberta não interrompe de modo nenhum o seu querer: ela continua, todavia, a querer esta vida cujo mistério se desvenda assim perante si, já não como no passado, sem se dar conta e através de um desejo cego, mas com conhecimento, consciência, reflexão. O oposto, a *negação da vontade de viver* consiste em, após esta descoberta, a vontade cessar (...) (Schopenhauer, 2021a: 356).

Schopenhauer considera que a afirmação da vontade ocorre quando a essência da vontade se manifesta nos objetos e o conhecimento se submete ou obedece aos desejos, ou seja, se a vontade cega e impulsiva for reconhecida e o conhecimento se submeter ao desejo, isso caracteriza a afirmação da vontade. O conhecimento resiste

ao desejo, levando ao seu término – isso é a negação da vontade. A vida é inerentemente dolorosa. O filósofo considera que o sofrimento se origina da busca por desejos insaciáveis. É possível escapar ao sofrimento da vida negando a vontade. Schopenhauer escreve ainda:

Se compararmos a vida a um círculo que se percorre, e de que uma parte é feita de carvões a arder, enquanto certos lugares são frios, pode-se dizer que os lugares frios consolam o infeliz, enganado pela ilusão, quando aí se encontra, e ele é assim encorajado a prosseguir a sua marcha. Mas aquele que vê para além do princípio de individuação, que conhece a essência das coisas em si, e por conseguinte abarca o conjunto, a esse já não é acessível esta consolação: ele vê-se a si mesmo em todos os lugares em simultâneo, e retira-se do círculo. A sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenómeno; ela nega-a (Schopenhauer, 2021a: 475-476).

Schopenhauer considera a vida como um círculo de que uma parte é feita de carvões ardentes, sendo que as pessoas correm incessantemente em busca de lugares frios efêmeros. No entanto, algumas pessoas percebem que esses lugares frios são meras ilusões e escolhem saltar para fora do círculo, recusando-se a seguir a vontade da vida – é isto a negação da vontade.

Schopenhauer propõe duas formas de negação da vontade: a arte (a negação temporária) e o ascetismo (a negação completa). A arte, ou seja, a intuição estética, já mencionada no capítulo 2.1, refere-se à libertação espiritual temporária proporcionada pela experiência estética. Após o término da criação e a apreciação artística, as pessoas retornam à realidade e continuam a sofrer. Schopenhauer também propõe uma maneira de escapar permanentemente do sofrimento: o ascetismo. Como o sugere, “a negação consiste, não em ter horror aos males da vida, mas em detestar-lhe os prazeres” (Schopenhauer, 2021a: 497). A negação da vontade não é a negação do sofrimento em si, mas a negação do prazer, pois o prazer simboliza a afirmação da vontade. Para Schopenhauer, o ascetismo consiste na renúncia ao prazer ou a qualquer desejo de vida, tornando o indivíduo em alguém sem desejos. Só assim é possível realizar plenamente a negação da vontade.

No *Livro do Desassossego*, Soares tenta escapar do tédio e do vazio da vida através da “criação literária”, afirmando claramente: “escrever é esquecer. A literatura é a maneira mais agradável de ignorar a vida” (Pessoa, 2013: 488). De acordo com Eduardo Lourenço, a escrita é o modo de viver de Soares e também a manifestação da

originalidade do *Livro do Desassossego*: “a sua verdadeira e indiscutível originalidade consiste no facto de viver, quase exclusivamente, da atenção dispensada à própria actividade da escrituração, aquela que é, em sentido próprio e figurado, o modo de vida e o modo de ser do narrador fictício, Bernardo Soares (...)” (Lourenço, 2004a: 94). Adriano de Oliveira observa que a criação literária é uma maneira de Soares se afastar do tédio. O contato com o texto permite que abdique do tédio e encontre as emoções mais tranquilas (Oliveira, 2016: 59). Para António M. Feijó, por sua vez, a escrita é uma manifestação da cobardia de Soares, que parece permitir evitar certas angústias: “a sua cobardia consiste em permitir-se a si mesmo escrever, evitando o perfeccionismo que inibiria tal propósito, e deixando que a vontade indolente persista indolente na prática do necessário bloqueio criativo” (Feijó, 2015: 145). Analisando os pontos em comum entre Soares e a filosofia de Schopenhauer, Leandro Chevitarese afirma que a experiência estética pode permitir que as pessoas se afastem temporariamente da dor e do tédio. A escrita de Soares pode ser vista como uma tentativa de alcançar a libertação pessoal através da arte (Chevitarese, 2014: 31-32). Através da escrita, este heterónimo escapa temporariamente das dores da vida, um fenómeno que está de acordo com a filosofia de Schopenhauer da negação da vontade – usar a arte como um meio de se libertar da dor.

Para Soares, a função da literatura é “tornar a vida real” (Pessoa, 2013: 327). No *Livro do Desassossego*, parece também ser possível encontrar uma semelhança entre a visão de Soares acerca da arte e o pensamento de Schopenhauer: “Somos morte. (...) Tudo aquilo que em nossas actividades consideramos superior, tudo isso participa da morte, tudo isso é morte. (...) Que é a arte senão a negação da vida?” (Pessoa, 2013: 430) Eduardo Lourenço repara nestas palavras de Soares, e comenta:

Esta combinação de estética schopenhaueriana e de ocultismo não deve desencorajar-nos. Os paradoxos – mesmo e sobretudo os de Fernando Pessoa – são para tomar à letra. A arte, negação da vida, da «vida-morte» que é a essência da vida segundo Bernardo Soares? De repente, a arte recupera a dimensão positiva, não é de uma réplica mais ou menos conseguida desta «vida-morte», mas vida verdadeira, a única vida verdadeira (...) (Lourenço, 2004a: 100-101).

Lourenço procura expor um paradoxo – a arte é a negação da vida, mas também se torna a “única vida verdadeira”. E acerca da função da literatura proposta por Soares, Lourenço acrescenta: “essa tarefa que consiste em «tornar a vida real», levada

a sério, é a armadilha absoluta, a visão da escrita como agonia da escrita” (Lourenço, 2004a: 101). Segundo a leitura de Lourenço, a escrita de Soares parece transformar-se num sofrimento. A partir da análise anterior, verifica-se que Soares escapa à dor através da arte, aproximando-se assim do pensamento de Schopenhauer. No entanto, há uma ligeira diferença: Soares fica preso na “agonia da escrita”, fazendo com que a arte se torne a fonte do sofrimento. Apesar disso, também podemos afirmar que, embora a arte tenha trazido dor a Soares, de certa forma, ela torna-se via de libertação pessoal (ainda que essa tentativa de Soares não tenha sido completamente bem-sucedida).

Em comparação com Soares, que resolve a dor através da solidão e da criação literária, a abordagem de Teive é mais extrema. Com base na filosofia de Schopenhauer, Teive tem como objetivo de vida realizar obras literárias de alto nível, mas os desejos não realizados fazem-no sentir a dor e o desespero. Ao mesmo tempo, o orgulho excessivo também aprofunda a dor de Teive. Perante essa dor sem fim, Teive analisa a razão do seu fracasso na escrita:

Se o poder sistematizador do pensamento bastasse para a obra se fazer, se a sistematização fosse coisa que a intensidade da emoção pudesse obrar, como um breve poema ou um curto ensaio, então por certo a minha obra se haveria feito (...). O meu mal estava na tibieza da vontade ante o esforço medonho a que essas inteirezas me compeliavam. (Pessoa, 2018: 48).

Teive descobre que escrever exige força de vontade, não apenas inteligência. Ao perceber que a incapacidade de completar os seus escritos decorre da falta de força de vontade, opta por uma solução extrema: o suicídio. Maria Shtine Viana destaca que, ao contrário de Soares, Teive não venceu o sofrimento através da criação estética, carregando constantemente o sofrimento universal, que o leva a uma renúncia extrema. Viana salienta ainda que o que distingue Soares é o facto de saber como escrever. Ele consegue superar o sofrimento através da experiência estética e tornar-se um puro sujeito de conhecimento na filosofia de Schopenhauer, enquanto Teive não consegue experimentar essa libertação (Viana, 2020: 282). Embora Viana não ofereça uma explicação mais detalhada sobre a incapacidade de Teive, podemos fazer algumas suposições com base na análise anterior. Conforme mencionado anteriormente, a filosofia de Schopenhauer sugere que a libertação do sofrimento ocorre ao renunciar à vontade. Os indivíduos transformam-se em puros sujeitos de conhecimento através da

experiência estética, libertando-se assim do sofrimento. Em comparação com Soares, Teive parece incapaz de realizar essa transformação. Ele permanece enredado na sua própria dor, sem conseguir transformar esse sofrimento numa criação com valor estético. Esta pode ser a razão pela qual não alcança a libertação através da escrita. Em *A Educação do Estóico*, Teive é uma pessoa atormentada que se suicida devido à sua incapacidade de criar obras literárias ao seu gosto. Teive não consegue a libertação, talvez porque não é capaz de se livrar das amarras da vontade, pois está sempre preso às suas próprias expectativas e frustrações. Ou seja, a busca pela perfeição e a falta de força de vontade na escrita mantêm-no continuamente num estado de sofrimento. Assim, incapaz de se desprender da vontade, não experimenta a libertação do sofrimento, o que, provavelmente, também influencia a sua decisão de se matar. Ao mesmo tempo, a análise acima também revela as diferentes posturas dos dois semi-heterónimos perante o sofrimento da vida. Em *O Livro do Desassossego*, Soares parece mostrar uma certa compreensão e aceitação da sua situação da vida, tentando encontrar algum consolo e resolução para o seu sofrimento. Para Soares, a escrita é uma forma de escapar à dor, de modo que tem uma atitude negativa em relação ao suicídio: “o suicídio parece incerto” (Pessoa, 2013: 427). Por sua vez, a escrita exacerba o sofrimento de Teive, e as suas ambições e desejos não realizados levam-no a um estado de autonegação, segundo o qual o suicídio se torna uma forma de libertação: “estou liberto e decidido. Matar-me, vou agora matar-me” (Pessoa, 2018: 20).

Teive, por outro lado, sofre por não conseguir realizar as suas ambições e desejos através da escrita, o que conduz ao seu suicídio. Teive expõe claramente a sua atitude em relação aos seus desejos na obra: “tomou-me de repente um desejo de abdicação intensa(...)uma repugnância de ter tido tantos desejos, tantas esperanças, com tanta facilidade externa de os realizar, e tanta impossibilidade íntima de o poder querer. Data dessa hora suave e triste o princípio do meu suicídio” (Pessoa, 2018: 24). Essa reflexão não só revela uma profunda compreensão da sua própria situação, como também expõe a luta intensa entre a compreensão do vazio da vida e a busca da auto-libertação. Ao mesmo tempo, a percepção clara da falta de força de vontade conduz também à sua autonegação. Parece que a impossibilidade de concluir uma obra perfeita se torna um desejo que não pode abandonar. Isso também se torna um obstáculo intransponível na sua fuga à dor, pelo que o suicídio se torna a derradeira tentativa de se libertar: “Matar-me, vou agora matar-me” (Pessoa, 2018: 20).

Em *A Educação do Estóico*, a semelhança entre o pensamento de Teive e a filosofia de Schopenhauer verifica-se também na sua profunda consciência do vazio da vida. Teive reconhece a vacuidade de todos os seus esforços e a vaidade dos seus propósitos (Pessoa, 2018: 19). Apesar da sua clara compreensão desta verdade filosófica, Teive não faz o esforço sustentado que Soares faz, acabando por optar por lidar com este desespero queimando os seus manuscritos e pondo termo à sua vida. Todos os comportamentos causados pelo intenso orgulho de Teive parecem reflectir a ideia de Schopenhauer – o desejo é inerentemente doloroso. Schopenhauer defende que a forma de sair deste sofrimento é renunciar a esses desejos e, assim, negar a própria vontade. De facto, Teive apercebe-se também da insaciabilidade do desejo e do vazio da vida, pelo que opta por negar a vontade através do suicídio. Superficialmente, Teive acaba com a sua vontade ao cometer o suicídio, mas, segundo a filosofia de Schopenhauer, a escolha de Teive parece ser um fracasso. Embora os conceitos de afirmação e negação da vontade de Schopenhauer já tenham sido discutidos anteriormente, é necessário, para compreender profundamente o sentido do suicídio de Teive, analisar mais detalhadamente a “negação da vontade” de Schopenhauer.

Como já foi referido, a vida é dor – este é o centro do pessimismo de Schopenhauer. Schopenhauer propõe duas formas de escapar ao sofrimento: a arte e o ascetismo. Através da experiência estética, as pessoas podem libertar-se temporariamente da escravidão da vontade, mas isso só pode aliviar a dor, não a pode resolver completamente. Quando as pessoas regressam à realidade, continuam a sofrer. Por isso, para eliminar completamente o sofrimento, a única maneira é negar completamente a vontade. Para Schopenhauer, só destruindo e suprimindo constantemente a vontade é possível negá-la completamente e superar a prisão do sofrimento. E esse é o método da completa negação da vontade na sua filosofia – o ascetismo. Como Schopenhauer diz, “pela palavra ascetismo, que já empreguei tantas vezes (...) o aniquilamento deliberado do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento; entendo uma penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da vontade” (Schopenhauer, 2021a: 490). Schopenhauer é da opinião de que o “ascetismo” é a destruição deliberada da vontade, suprimindo-a através da renúncia ao prazer e da busca pelo desprazer. Isso representa uma forma de autocontrolo espiritual para obter a completa libertação do sofrimento. O ascetismo não é apenas uma restrição

comportamental, mas também uma espécie de autotortura espiritual, cujo objetivo é livrar-se completamente do sofrimento através da supressão e destruição da vontade.

A vontade leva-nos a perseguir e a desejar constantemente, mas esse processo de perseguição é sempre repleto de dor. Na opinião de Schopenhauer, a negação da vontade pode libertar-nos da dor. No entanto, a escolha de Teive de realizar a negação da vontade através do suicídio é uma tentativa fracassada. De acordo com a filosofia de Schopenhauer, a morte não implica necessariamente a negação da vontade. Para o indivíduo, a vontade manifesta-se em desejos e buscas intermináveis que estão destinados a nunca serem completamente satisfeitos, e assim a vida do indivíduo está condenada a ser cheia de sofrimento. Segundo Schopenhauer, a vontade é “a própria coisa em si, o fundo íntimo, a essência do universo”; a vida, o mundo visível e os fenômenos são “o espelho da vontade” (Schopenhauer, 2021a: 344). Assim, para Schopenhauer, o nascimento e a morte do indivíduo são apenas fenômenos manifestados pela vontade: “nascimento, morte, estas palavras têm sentido apenas em relação à aparência visível revestida pela vontade, em relação à vida” (*Ibidem*). Schopenhauer afirma ainda o seguinte: “a individuação, de onde provém para o indivíduo a necessidade de nascer e de morrer, sem que, aliás, esta necessidade atinja de alguma maneira a própria vontade de viver: em comparação com esta vontade, o indivíduo é apenas uma das suas manifestações, um exemplar, uma amostra” (Schopenhauer, 2021a: 345). Conclui-se, portanto, que, na filosofia de Schopenhauer, a morte não significa a negação da vontade, porque a morte é apenas o fim do fenômeno da vida do indivíduo, e não o fim da essência da vontade. Assim, o suicídio, como uma forma de morte, também não pode ser completamente equiparado à negação da vontade. Esta é mais uma prova de que a tentativa de Teive de negar a vontade através do suicídio está condenada ao fracasso. Segundo a visão de Schopenhauer, “muito longe de ser uma negação da vontade, o suicídio é uma marca da sua intensa afirmação” (Schopenhauer, 2021a: 497). Conforme mencionado neste capítulo, para Schopenhauer, a essência da negação da vontade consiste em detestar os prazeres da vida. No entanto, o suicídio não preenche esse critério. Schopenhauer pensa que o suicida “está apenas descontente com as condições em que a vida lhe coube”. O filósofo afirma taxativamente que o indivíduo, “destruindo o seu corpo, não é à vontade de viver, é simplesmente à vida, que ele renuncia” (Schopenhauer, 2021a: 497). Ou ainda que “é precisamente porque aquele que se mata não pode deixar de querer, que ele deixa de viver. A vontade afirma-se no suicídio pela própria

supressão do seu fenómeno, porque já não pode afirmar-se de outro modo” (Schopenhauer, 2021a: 499). O suicida ainda busca a felicidade e a satisfação; a autodestruição ocorre porque os seus desejos não são satisfeitos. Quando as pessoas não conseguem suportar a dor causada pelos desejos, o suicídio torna-se uma maneira de escapar dessa angústia. Embora o suicídio seja um ato ativo de renúncia à vida, é, na verdade, uma afirmação da vontade.

Deste modo se comprova que Teive não consegue escapar à dor da vontade até ao último momento da sua vida. O seu comportamento suicida é uma fuga à realidade, satisfazendo o seu desejo de terminar com o sofrimento da vida, o que representa uma afirmação da vontade. No entanto, Schopenhauer sublinha também que existe uma forma de suicídio que pode conduzir o homem ao caminho da libertação: o suicídio por inanição.

Existe um género de suicídio que parece completamente diferente do suicídio vulgar, embora talvez não o tenhamos constatado ainda suficientemente. É a morte por inanição, voluntariamente aceite sob a inspiração de um ascetismo levado aos seus últimos limites. (...) Contudo, é provável que a negação completa da vontade possa atingir um tal grau que a vontade necessária para manter a vida vegetativa do corpo por meio da alimentação falte ela mesma. Muito longe de se matar sob a influência da vontade de viver, um asceta desta espécie, tão perfeitamente resignado, deixa de viver apenas porque deixou completamente de querer (Schopenhauer, 2021a: 500-501).

No processo de deixar de ter vontade de comer e de enfraquecer gradualmente até à morte, o suicida por inanição atinge o seu objetivo final: a negação da vontade. Ao contrário de outros comportamentos suicidas, o suicídio por inanição representa a absoluta resistência ao desejo e a sua cessação, permitindo ao indivíduo libertar-se do controlo da vontade e alcançar a paz de espírito. Em termos simples, o suicídio por greve de fome exemplifica perfeitamente o método de Schopenhauer de negar completamente a vontade através do ascetismo. Obviamente, o suicídio de Teive não se alinha com o pensamento de Schopenhauer; assim, a autodestruição de Teive não lhe permite alcançar a libertação pessoal desejada. Ao mesmo tempo, com base na análise acima, é possível identificar a importância do perfeccionismo de Teive no desfecho do seu suicídio. Em primeiro lugar, a tendência psicológica do perfeccionismo reflecte-se sobretudo no medo de falhar na sua vida pessoal. A sua atitude evasiva em relação ao duelo é um exemplo notável disso: tinha medo de

mostrar as suas inadequações e expor os seus fracassos. Trata-se, de facto, de uma característica comum entre perfeccionistas, nomeadamente o medo intenso do fracasso. Em segundo lugar, a atitude de Teive em relação à sua própria criação literária demonstra claramente a sua tendência perfeccionista. Como já foi referido, a impossibilidade de concluir uma obra perfeita é um obstáculo intransponível para Teive, o que leva ao suicídio. Contudo, no seu desfecho trágico, a influência do perfeccionismo parece ser a força motriz central que contribui para a sua autodestruição. Ele não é apenas extremamente exigente com sua obra, mas também incapaz de aceitar qualquer resultado que fique aquém dos seus padrões ideais. Teive reconhece claramente a falta de força de vontade na sua escrita, o que implica padrões de exigência muito elevados. A sua constante insatisfação com o seu próprio trabalho parece ser o resultado desses padrões que ele próprio estabeleceu. Esse perfeccionismo gera uma autonegação, ou seja, uma intensa insatisfação com o seu trabalho e com a sua capacidade de escrita. Em geral, os perfeccionistas associam os seus valores às suas realizações e, quando não conseguem atingir o padrão idealizado, desenvolvem uma forte frustração e chegam mesmo a negar completamente o valor da sua própria existência. Em suma, a obsessão de Teive pela perfeição leva-o a desenvolver um profundo sentimento de desespero perante os objectivos inatingíveis, não conseguindo suportar mais a dor causada pelas imperfeições da sua vida. No final, opta pelo suicídio como forma de resolver a dor. Assim, em comparação com o suicídio por inanição, o suicídio de Teive não decorre da negação da vontade, tal como a defende Schopenhauer. Parece ser antes uma manifestação extrema do seu perfeccionismo.

Através das análises do *Livro do Desassossego* e d'*A Educação do Estóico*, podemos perceber a dolorosa luta desses dois semi-heterónimos e a autocontradição e autonegação em que incorrem. As atitudes e soluções perante as dores da vida são diferentes, nos dois livros. Soares aliena-se do mundo exterior, mas não consegue bloquear completamente as suas influências. Faz o possível para evitar a comunicação interpessoal e busca a solidão. A solidão não é apenas uma forma de escapar das influências externas, mas também um meio importante para alcançar a liberdade interior. Através da solidão, Soares tenta livrar-se da dor e alcançar a calma interior, o que coincide com o pensamento de Schopenhauer acerca da solidão. Soares também tenta escapar do sofrimento através da criação literária. Esse método é semelhante à proposta de Schopenhauer de alcançar a libertação temporária das restrições da

vontade através da experiência estética. Embora Soares não consiga isolar-se completamente do mundo exterior na prática, os seus esforços refletem uma resposta à filosofia de Schopenhauer. Em comparação com Soares, a solução de Teive é mais extrema. Teive espera matar-se para se livrar da dor. Na obra *A Educação do Estóico*, Teive desespera pelo fracasso da criação literária e pela falta de força de vontade, e finalmente opta pelo suicídio como forma de resolver a sua dor. Porém, Schopenhauer acredita que o suicídio não nega realmente a vontade. É uma afirmação da vontade. O suicídio de Teive revela a sua profunda sensação de impotência e desespero perante a dor da vida. Essa ação extrema não consegue proporcionar-lhe a libertação esperada. Em suma, no enquadramento filosófico de Schopenhauer, as abordagens de Soares e Teive para resolver o sofrimento da vida apresentam um contraste marcante.

#### **2.4. Entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche: Ricardo Reis**

Na famosa carta de 13 de Janeiro de 1935 a Adolfo Casais Monteiro, Pessoa descreve o aparecimento de Ricardo Reis do seguinte modo: “Ricardo Reis é um pouco, mas muito pouco, mais baixo, mais forte, mas seco. (...) Ricardo Reis, educado num colégio de jesuítas, é, como disse, médico. (...) É um latinista por educação alheia, e um semi-helenista por educação própria” (Pessoa, 1986: 97-98). Em comparação com os demais heterónimos, a poesia de Reis é mais elaborada nos versos e mais complexa na linguagem, resultando num estilo de requinte e clareza. Como diz Octavio Paz, “a forma de Reis é admirável e monótona, como tudo que é perfeição artificial” (Paz, 1996: 215). Reis inspirou-se profundamente na cultura greco-latina e especializou-se na composição de odes, sendo o estilo das suas obras igualmente influenciado por Horácio. Simultaneamente, é definido por Pessoa como “um Horácio grego que escreve em português” (Pessoa, 1993: 319)<sup>12</sup>.

Um tópico discutido amplamente é a conexão estreita entre os poemas de Reis e as duas correntes filosóficas mais importantes do período helenístico: o estoicismo e o epicurismo. Para Reis, a passagem do tempo é irresistível, e ninguém pode escapar ao envelhecimento: “hora a hora não dura a face antiga / dos repetidos seres, e hora a hora, / pensando, envelhecemos” (Pessoa, 2020b: 94). A vida humana é curta, e a

---

<sup>12</sup> O texto original, em inglês, é o seguinte: “a Greek Horace who writes in Portuguese” (Pessoa, 1993: 318). Esta frase é usada por Pessoa em inglês numa carta a W. A. Bentley de 31 de Outubro de 1924. Aproveito a tradução de Graça Ramalho, Manuela Parreira da Silva e Teresa Rita Lopes na obra *Pessoa Inédito*, publicada sob orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes.

morte é inevitável. Do mesmo modo, para Reis, o desvanecimento é o destino comum a todas as coisas: “colhido, o fruto deperce; e cai / nunca sendo colhido” (Pessoa, 2020b: 92). Reis chega à plena consciência da passagem do tempo e da brevidade da vida, demonstrando também uma atitude de indiferença: “nada, salvo o desejo de indiferença” (Pessoa, 2020b: 75). E exalta o epicurismo, como diz diretamente: “o sol que havia sobre o Partenon e a Acrópole / o que alumia os passos lentos e graves / de Aristóteles falando. / mas Epicuro melhor” (Pessoa, 2020b: 46). Existem alguns traços da filosofia epicurista na poesia de Reis, que defende o *carpe diem* como um meio para alcançar a felicidade: “Colhe / O dia, porque és ele” (Pessoa, 2020b: 121). Outro meio para alcançar a felicidade é a tranquilidade, como sugere no poema “Vem sentar-te comigo, Lídia, à beira do rio”: “amemo-nos tranquilamente, pensando que podíamos” (Pessoa, 2020b: 44). No entanto, tendo em conta as características dos seus poemas, parece não ser possível classificar Reis completamente como estoico ou epicurista. Como Jacinto do Pedro Coelho defende, “embora com tintas de estoicismo, devidas talvez ao facto de ser Horácio o seu autor de cabeceira, Reis formula uma filosofia da vida cuja orientação é, na verdade, epicurista (...)” (Coelho, 1987: 37). Por outro lado, há comentadores que afirmam que a obra de Reis se aproxima mais do estoicismo. Um deles, José Gil, observa: “para Reis, a possibilidade da morte condiciona toda a sua atitude estoica” (Gil, 1987: 131). Como um defensor do epicurismo, Reis espera obter a felicidade por via do prazer. No entanto, diante das leis do destino e das dores variadas da vida, a verdadeira serenidade é difícil de obter. Com base nisso, Frederico Reis resume a filosofia da obra de Reis como um “epicurismo triste” (Pessoa, 1966: 386). O *carpe diem* é uma característica distintiva do epicurismo. No entanto, António M. Feijó, ao analisar a ode XII de Ricardo Reis, constata que o heterónimo não parece fazer um apelo de corpo e alma ao *carpe diem*:

Em ambas as versões do poema começamos por ler o apelo a um *carpe diem* horaciano – esse fatigado lugar-comum de incitamento ao gozo do instante, antes que a morte venha – a ser posto em prática pela pessoa a quem Reis se dirige. Não é o tom esmaecido em que exprime tais exortações ao prazer, como seria de prever em autor tão pouco sanguíneo, que as subverte. Esses apelos são, desde logo, objeto de uma negação explícita (Feijó, 2015: 105).

Nesse caso, talvez possamos dizer que, apesar de o *carpe diem* aproximar Reis do epicurismo, não parece conseguir empurrá-lo completamente para o campo

epicurista. Para Nuno Amado, a noção de “epicurismo triste” pressupõe “um epicurismo que, na verdade, não pode replicar a calma, a liberdade e a felicidade com que se era epicurista no tempo de Epicuro, e que, por não podê-lo, requer a disciplina de fingir que pode”, o que equivale a “um epicurismo a tender para o estoicismo” (Amado, 2019: 165). A coexistência de traços epicuristas e estoicos, que para Amado “é tipificada de muitas maneiras, nas odes de Reis”, como por exemplo no ideal de “ficar à lareira a contar histórias” (Amado, 2019: 189), revela uma postura filosófica única de Reis. Em 1917, num prefácio à obra de Alberto Caeiro, o próprio Reis a confirma: “por mim, se em mim posso falar, quero ser ao mesmo tempo epicurista e estóico (...)” (Pessoa, 1966: 323). Este facto também nos aproxima gradualmente das filosofias pessimistas de Schopenhauer e Nietzsche, que se encontram subjacentes à obra de Reis.

Na perspectiva de Schopenhauer, o sofrimento é fruto do impulso dos desejos (a vontade). A solução que apresenta para esse problema é a “negação da vontade”, ou seja, somente ao livrar-se da vontade o indivíduo pode libertar-se da dor. O pessimismo de Schopenhauer aponta, em última instância, para a negação da vida, incitando as pessoas a reconhecerem claramente o sofrimento.

É possível apontar algumas semelhanças entre o pensamento deste filósofo alemão e o estoicismo. Como Leandro Chevitarese afirma, “Schopenhauer foi um grande leitor dos textos clássicos. Certamente a tradição estoica é um capítulo importante de suas leituras” (Chevitarese, 2012: 161). A filosofia estoica prega a aceitação daquilo que não pode ser mudado. Afinal de contas, o destino é algo que está fora do nosso domínio, e só o nosso mundo interior está ao nosso alcance. O estoicismo defende a indiferença, ou seja, o controlo das emoções através da razão. Como referido no capítulo 2.2, na filosofia de Schopenhauer, a essência do mundo é a vontade, que se manifesta no desejo cego e insaciável. Schopenhauer reconhece que os desejos resultantes da vontade nunca podem ser completamente satisfeitos, o que traz sofrimento às pessoas e as mergulha no vazio. Esta percepção do sofrimento como inevitável acaba por se assemelhar de modo subtil à aceitação estoica das coisas que não podem ser mudadas. Como Schopenhauer afirma, “reconheceremos que o melhor a ser oferecido pelo mundo é uma existência sem dor, tranquila, suportável, e limitaremos a elas as nossas expectativas, para que tenhamos mais possibilidade de concretizá-las” (Schopenhauer, 2017: 108). Schopenhauer propõe também a supressão do desejo através da negação da vontade. Para o filósofo, a negação da vontade é uma

redução do prazer. A negação da vontade permite que o indivíduo atinja um estado de indiferença em relação ao desejo. Verifica-se assim que tanto a filosofia de Schopenhauer como o estoicismo mencionam, em certa medida, o sofrimento inevitável e enfatizam a supressão de certos desejos no indivíduo.

Na poesia de Reis, uma das características do estoicismo manifesta-se no reconhecimento e aceitação do fluxo inevitável do tempo. No entanto, isto conduz Reis a um estado de vazio, tal como mencionado na filosofia de Schopenhauer. A inevitabilidade da passagem do tempo causa dor a Reis: “o Tempo passa, / não nos diz nada. / envelhecemos. / Saibamos, quasi / maliciosos, / sentir-nos ir” (Pessoa, 2020b: 34). Nestes versos, é perceptível a conotação negativa do tempo, visível na indiferença perante os humanos. Para Reis, a passagem do tempo não é apenas inevitável, mas também cruel: “não se resiste / ao deus atroz / que os próprios filhos / devora sempre” (Pessoa, 2020b: 34). Ao personificá-la num “deus atroz” que devora os próprios filhos (o deus atroz aqui refere-se a Cronos, o deus do tempo, que comeu os próprios filhos), Reis sugere que, mais do que inevitável, a passagem do tempo é também uma força irresistível de destruição. E, aqui, o termo “tempo” apresenta uma semelhança subtil com a natureza da vontade na filosofia de Schopenhauer. Ambos são incontrolláveis e imutáveis por parte do indivíduo. Uma vez que o tempo é irreversível e a morte está destinada, nada parece valer a pena: “não vale a pena / fazer um gesto” (Pessoa, 2020b: 34). Noutro poema, Reis escreve mais uma vez: “desenlacemos as mãos, porque não vale a pena cansarmo-nos” (Pessoa, 2020b: 43). Tudo isso reflete a sua clara compreensão da natureza do tempo, que o empurra para o abismo do nada, tal como em Schopenhauer a vontade leva as pessoas ao vazio.

Quando se trata do pessimismo, é importante não esquecer o pensamento de outro filósofo: Friedrich Nietzsche. Na verdade, Nietzsche desenvolve uma filosofia que, embora enraizada nas ideias de Schopenhauer, se distingue do pessimismo negativo de Schopenhauer. Em comparação com Schopenhauer, Nietzsche tende a afirmar a vida e a abraçar o sofrimento. O pessimismo de Nietzsche parece ser mais positivo, vigoroso e orientado por uma vontade mais robusta. Veja-se o significado do termo “pessimismo” no *Dicionário Nietzsche*: “Nietzsche assume e desenvolve o pessimismo da força, no intuito de triunfar sobre o mais terrível sofrimento, o sofrimento daquele que conhece, sente e vive o que há de mais problemático na existência e no mundo” (GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, 2016: 340).

Segundo João Constâncio, “é inegável que o conceito nietzschiano de

pessimismo tem origem em Schopenhauer e na sua doutrina da afirmação e da negação da vontade de viver” (Constâncio, 2012: 47). A influência de Schopenhauer no pensamento inicial de Nietzsche é também destacada por Rosa Maria Dias: “Nietzsche descobre o livro de Schopenhauer *O mundo como vontade e representação* em 1865. A influência desse livro em sua obra de juventude é inegável” (Dias, 1997: 7).

Nietzsche herdou certos elementos da filosofia de Schopenhauer, mas, mais tarde, afastou-se da atitude negativa de Schopenhauer perante a vida. Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer refere as palavras de Calderón: “pois o maior crime do homem é ter nascido” (Schopenhauer, 2021a: 319).<sup>13</sup> Em *O Nascimento da Tragédia*, encontramos uma perspectiva semelhante numa velha lenda mencionada por Nietzsche, quando o rei Midas pergunta ao sábio Sileno qual seria a melhor e mais apetecível coisa para o homem. Eis a resposta de Sileno:

Miserável linhagem de efémeros, filhos do acaso e da dificuldade, por que me constringes a dizer aquilo que não tens qualquer interesse em ouvir? A melhor das coisas é-te totalmente inacessível: não haver nascido, não ser, ser nada. E a segunda melhor coisa para ti – é morrer em breve (Nietzsche, 2024: 102).

Embora a visão de Nietzsche a respeito da ausência de sentido da vida não seja muito distinta da de Schopenhauer, é talvez possível dizer que o primeiro acaba por trilhar um caminho filosófico mais positivo. Nietzsche reconhece o sofrimento da vida, mas acredita que é possível ganhar força e crescer através da dor. As seguintes palavras de Rosa Maria Dias parecem implicar a semelhança entre os pontos de vista dos dois filósofos sobre a vontade, pois tanto para Schopenhauer como para Nietzsche “a vontade é caos, contradição e dor (...)” (Dias, 1997: 15). Contudo, como se poderá verificar pela análise seguinte, há uma diferença importante, que consiste na convicção de Nietzsche de que as pessoas devem encarar a dor através da vontade e abraçá-la com uma atitude positiva.

Dias expõe a influência de Schopenhauer sobre Nietzsche em termos da teoria da arte, com base em *O Nascimento da Tragédia*. Embora este não seja o foco deste capítulo, é relevante mencionar algumas das suas afirmações. Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche apresenta dois impulsos artísticos: o apolíneo e o dionisíaco.

---

<sup>13</sup> Texto original: Pues el delito mayor / Del hombre es haber nacido (Schopenhauer, 2021a: 319).

Nietzsche centra-se no significado de Apolo como o deus da luz: “aquele que, de acordo com as suas raízes, «brilha», o deus da luz, confirmando também a bela aparência do mundo interior da fantasia” (Nietzsche, 2024: 91). Nietzsche aprofunda ainda o sentido de Apolo, “em cujo nome resumimos as inúmeras ilusões da bela aparência, que a cada instante fazem com que a existência valha a pena e nos impelem a viver o momento seguinte” (Nietzsche, 2024: 256). Ao mesmo tempo, Apolo é também considerado “a gloriosa imagem divina do *principium individuationis*” (Nietzsche, 2024: 92). Além disso, Nietzsche destaca outra característica do espírito apolíneo, a moderação: “Apolo, como divindade ética, exige moderação aos seus seguidores e, para a poderem respeitar, autoconhecimento” (Nietzsche, 2024: 109). Em oposição a Apolo, Nietzsche coloca Dioniso. Segundo Nietzsche as festas dionisiacas entre os gregos, nas quais as pessoas quebravam todas as regras e se entregavam ao êxtase e à folia (Nietzsche, 2024: 96), representam a possibilidade do retorno à natureza primitiva e a quebra do *principium individuationis*: “se acrescentamos a esse pavor o arrebatamento delicioso que surge no mais íntimo do homem, e mesmo da natureza, quando se rompe o *principium individuationis*, temos então um vislumbre da essência do dionisiaco, cuja apreensão se pode realizar graças à analogia da embriaguez” (Nietzsche, 2024: 92). Na filosofia de Nietzsche, esses dois deuses são interdependentes e inseparáveis, o que parece ser um vestígio da dicotomia entre “vontade e representação” na filosofia de Schopenhauer. Rosa Maria Dias aponta precisamente para isso:

Nietzsche abre *O nascimento da tragédia* apontando para dois impulsos artísticos da natureza: o apolíneo e o dionisiaco. (...) Não é necessária uma atenção redobrada para se ver que a distinção do apolíneo e do dionisiaco, tal como Nietzsche a concebe, apóia-se certamente na oposição de Schopenhauer entre a representação e a vontade (Dias, 1997: 14-15).

O argumento torna-se ainda mais claro logo a seguir:

Apolo, visto como deus do brilho, da aparência, da bela aparência e da ilusão, simboliza o mundo da representação, isto é, da individuação e da razão suficiente; Dioniso, identificado como deus da fúria sexual e do fluxo de vida, como figura que reúne em sua natureza dor e prazer, manifesta o Uno Primordial, a vontade mesma para além da representação (Dias, 1997: 15).

Embora o propósito da análise anterior seja o de perceber se Nietzsche, de facto, herdou as ideias de Schopenhauer, o que é mais digno de nota é a ruptura entre os dois. Como Dias afirma:

Para o filósofo de *O mundo como vontade e representação*, a tragédia é mensagem de renúncia, de negação do querer viver. (...) O conhecimento perfeito da essência do mundo, enquanto miséria, triunfo da maldade, suscita a resignação, a renúncia não só do querer, mas da própria vida. Para Nietzsche, ao contrário, a tragédia é mensagem de afirmação de vida (Dias, 1997: 19).

Para Schopenhauer, a vontade é “a própria coisa em si, o fundo íntimo, a essência do universo, enquanto a vida, o mundo visível, o fenómeno, é apenas o espelho da vontade, a vida deve ser como a companheira inseparável da vontade (...) e em todo o sítio onde há vontade, haverá vida, um mundo, enfim” (Schopenhauer, 2021a: 344). A vontade, na filosofia de Schopenhauer, manifesta-se também como um desejo cego e interminável que conduz as pessoas entre a dor e o aborrecimento. Schopenhauer considera a vontade de viver como a essência do mundo e a raiz da tragédia da vida, acreditando que a única maneira de se livrar do sofrimento é negar a vontade. Nietzsche não compartilha essa visão.

Apesar de o desenvolvimento da concepção de vontade em Nietzsche ter raízes na filosofia de Schopenhauer, as diferentes visões acerca da vontade afastam-nos. Na filosofia de Nietzsche, o foco central é a afirmação da vida, e não a negação. Para Nietzsche, “o mal-entendido fundamental de Schopenhauer a respeito da vontade (como se apetite, instinto, pulsão fossem o essencial na vontade) é típico: rebaixamento dos valores da vontade até o estiolamento” (Nietzsche, 2011: 66). Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não considera a vontade pessimista de viver como a essência do mundo, nem vê o sofrimento como o sentido último da vida. Para Nietzsche, a dor promove a força e o crescimento individual. Ele acredita que é na dor que a vida demonstra o poder de superação, permitindo que os indivíduos se superem.

Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche apresenta uma visão mais positiva, optando por substituir a vontade de viver pela vontade de poder: “mas o vento, que não vemos, maltrata-a e verga-a como quer. As mãos invisíveis são as que nos vergam e maltratam da pior maneira (...) Esta árvore está solitária aqui nos montes; cresceu muito acima das pessoas e dos animais” (Nietzsche, 2022: 68-69). Schopenhauer

acredita que a solução para o sofrimento é fundamentalmente negar e escapar. No entanto, para Nietzsche, a vontade deve ser temperada com a dor, para que possa crescer e ultrapassar “todas as pessoas e animais”. Na sua filosofia, é justamente através da existência dessas dores que as pessoas se podem moldar, superar e transcender: “com as pessoas acontece o mesmo que com a árvore. Quanto mais ela quer trepar para o alto e para a luz, tanto mais fortemente as suas raízes procuram a terra, para baixo, para o escuro, as profundezas (...)” (Nietzsche, 2022: 68).

O termo “vontade de poder” aparece com frequência nas obras de Nietzsche, mas, na verdade, o filósofo não apresenta uma definição clara e sistemática desse termo. Para Schopenhauer, a vontade é inseparável dos próprios desejos do indivíduo e, no seu pensamento pessimista, a vontade de viver acaba por levar à negação da vida. Ao contrário da perspectiva de Schopenhauer, a vontade de poder de Nietzsche não é fonte da dor. Para Nietzsche, a vida é um processo contínuo e dinâmico, no qual as pessoas buscam constantemente superar-se. A força motriz desse movimento contínuo reside na vontade de poder. A vontade deixa de ser fonte da dor, passando a possuir espontaneamente a força de buscar superar e transcender os obstáculos da vida: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder (...) E é este o segredo que a própria vida me contou. ‘Vê’, disse ela, ‘eu sou aquilo que tem sempre de superar-se a si mesmo. (...) Só onde há vida há também vontade: mas não vontade da vida antes – assim to ensino – vontade de poder!’” (Nietzsche, 2022: 162-163) A vontade de poder é vista como a principal força motriz da vida, permitindo aos indivíduos transcenderem-se e superarem-se. Vale a pena enfatizar que a vontade de poder vem de dentro da própria vida, e que qualquer vida tem a sua vontade de poder, como Nietzsche afirma diretamente: “a própria vida é vontade de poder” (Nietzsche, 2011: 54). Ao mesmo tempo, Nietzsche utiliza também a noção de vontade de poder para compreender o mundo: “todo acontecer, todo movimento, todo devir como um verificar-se de proporções de graus e de força, como uma luta...” (Nietzsche, 2011: 288). O mundo é essencialmente uma luta de forças. Essa sua ideia lança as bases para outro conceito importante na sua filosofia: o eterno retorno.

O eterno retorno é considerado por Nietzsche como “a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar” (Nietzsche, 2008: 74). A vida humana é limitada. O eterno retorno é a forma que encontra para ultrapassar essa dificuldade: “regresso, com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente não para uma nova vida ou uma vida melhor ou uma vida semelhante: – retornarei eternamente

a esta mesma idêntica vida (...)” (Nietzsche, 2022: 289). Através do eterno retorno, a eternidade da vida parece tornar-se possível.

Segundo a concepção de Nietzsche, o mundo é “uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, (...), nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço” (Nietzsche, 2011: 512). Aqui, Nietzsche compreende o mundo como um sistema dinâmico composto por forças finitas que estão em constante mudança no espaço finito e no tempo infinito. Parece usar a “conservação da força” para descrever o equilíbrio dinâmico do mundo, que se assemelha ao princípio de conservação de energia em Física. No entanto, a definição de força de Nietzsche não corresponde ao conceito da Física, mas sim à “vontade de poder”; ou seja, o mundo é, fundamentalmente, um processo em constante mudança impulsionado pela vontade de poder: “o conceito vitorioso, ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como ‘vontade de poder’ (...)” (Nietzsche, 2011: 319). Com base na ideia da “conservação da força” de Nietzsche, num espaço finito e num tempo infinito, talvez a força finita produza diferentes estados do mundo: o estado final – isto é, uma situação de equilíbrio – ou o eterno retorno.

Na visão de Nietzsche, este mundo em constante mutação não alcançará um estado de equilíbrio estável: “que uma situação de equilíbrio nunca tenha sido alcançada prova que ela não é possível” (Nietzsche, 2011: 510). Para Nietzsche, é impossível atingir um estado final: “se o movimento do mundo tivesse um estado final, então ele haveria de ter sido alcançado. O único fato fundamental é, porém, o de que ele não tem nenhum estado final(...)” (Nietzsche, 2011: 358). Além disso, o filósofo observa ainda o seguinte:

Se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado. Se houvesse para ele um estado final não intencional, então este haveria de já ter sido, do mesmo modo, alcançado. Se ele fosse capaz, em geral, de um persistir, de um tornar-se petrificado, de um “ser”, tivesse ele, em todo o seu devir, somente por um momento, essa capacidade do “ser”, então ele teria chegado, mais uma vez, há muito tempo, ao fim do devir, também ao fim do pensar, ao fim do “espírito”. O fato do “espírito” como um devir prova que o mundo não tem nenhum fim, nenhum estado final e é incapaz de ser (Nietzsche, 2011:509).

Embora este mundo em movimento infinito conceda à vida uma certa forma de eternidade, também faz com que a vida perca, em certa medida, o seu sentido, porque não tem um objetivo final, e as pessoas parecem cair novamente na armadilha do vazio: “pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: ‘o eterno retorno’” (Nietzsche, 2011: 52). De acordo com esta hipótese, a repetição de cada coisa da vida torna-se inevitável – no eterno retorno, a vida é constantemente destruída e criada, e tudo o que aconteceu acontecerá novamente inúmeras vezes e, mais pormenorizadamente, o que está a acontecer neste momento tem de ter acontecido no passado ou estar prestes a acontecer no futuro. Em termos simples, nada pode realmente ser “concluído” ou alcançar o “estado final”. Nietzsche ilustra ainda a experiência do eterno retorno através de uma hipótese mencionada pelo demónio:

E se, um dia ou uma noite, um demónio se viesse introduzir na tua suprema solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar; sem nada de novo; muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma imperiosa sucessão... esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!...” (Nietzsche, 2000: 219)

Esse pressuposto leva a natureza repetitiva da vida causada pelo eterno retorno ao extremo. Na perspetiva do eterno retorno, verifica-se que a vida é essencialmente um ciclo sem fim nem objetivo. Para Nietzsche, o eterno retorno parece trazer “o peso mais pesado” (Nietzsche, 2000: 219). No entanto, Nietzsche não cai simplesmente no vazio causado pelo eterno retorno, oferecendo uma saída positiva: o *amor fati*.

Segundo o *Dicionário Nietzsche*, *amor fati* é uma expressão latina que significa amor ao destino ou amor à fatalidade (2016: 109). Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que “*amor fati* é a minha mais íntima natureza” (Nietzsche, 2008: 100). No conceito de *amor fati*, podemos observar uma certa reconciliação com o eterno retorno: “a minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O necessário não é

apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar (...) mas para o amar...” (Nietzsche, 2008: 42). O *amor fati* exige que os indivíduos aceitem cada acontecimento com uma atitude positiva, quer as coisas sejam como queremos ou não, não para as ocultar, mas para as amar. Essa ideia apela às pessoas para abraçarem o tudo da vida, demonstrando a aceitação incondicional de tudo o que acontece no passado, no presente e no futuro. Simplificando, na filosofia de Nietzsche, através dessa aceitação de tudo da vida, o indivíduo enfrenta o ciclo interminável da vida com uma atitude positiva.

Voltando agora a atenção de novo à análise das duas escolas filosóficas gregas na poesia de Reis, verifica-se que a atitude de Nietzsche perante o epicurismo é ambígua. Fabrício Fonseca Machado discute a mudança de atitude de Nietzsche sobre o epicurismo, mencionando uma frase escrita por Nietzsche num apontamento póstumo intitulado *Elogio a Epicuro*: “a sabedoria não avançou nenhum passo mais além de Epicuro – e frequentemente tem inclusive retrocedido muitos milhares de passos em relação a ele” (*apud* Machado, 2021: 173). Machado também destaca o seguinte: “encontraremos em Nietzsche comentários depreciativos a respeito do filósofo do jardim. Em *O Anticristo*, para exemplificarmos, chamá-lo-á de um ‘típico *décadent*’” (*Ibidem*). Marta Faustino discute a atitude de Nietzsche a respeito do epicurismo, e faz notar a ambiguidade do filósofo em relação ao estoicismo: “Se por um lado admira a sabedoria prática expressa nestas filosofias, bem como a forma como estes filósofos conseguiam comprometer, de uma maneira única, a sua vida com a própria prática da filosofia, por outro lado Nietzsche considera-os também claras expressões ou sintomas do declínio e degeneração da cultura grega” (Faustino, 2016: 162).

Para os efeitos deste capítulo, as opiniões destes estudiosos em relação à posição de Nietzsche face às duas correntes filosóficas em discussão servem sobretudo para documentar o contacto profundo de Nietzsche com o epicurismo. Quer esse contacto tenha sido positivo ou negativo, oferece uma base lógica para a análise dos traços do epicurismo presentes na filosofia de Nietzsche, que serão discutidos já a seguir.

Os elementos epicuristas presentes na poesia de Reis permitem-nos uma oportunidade de aproximação à filosofia de Nietzsche. Nos seus poemas, encontramos os traços do *amor fati*, e talvez a abordagem positiva de Reis à realidade do momento presente torne esse traço ainda mais evidente. Mesmo que a passagem do tempo seja

inevitável, Reis ainda sublinha a importância de nos concentrarmos e de aproveitarmos o presente.

Como referido na análise anterior, o *carpe diem* é um vestígio importante do epicurismo em Reis. O *carpe diem* de Reis pressupõe uma forma positiva de encarar a vida. Para Reis, passar o tempo sem o gozar seria como não viver: “dia em que não gozaste não foi teu: / foi só durares nele. Quanto vivas / sem que o gozes, não vives” (Pessoa, 2020b: 119). Quando a passagem do tempo está associada ao sentimento de prazer, a vida parece ter valor. Reis também afirma: “colhamos flores, pega tu nelas e deixa-as / no colo, e que o seu perfume suavize o momento” (Pessoa, 2020b: 44). Colher flores e apreciar o perfume do momento presente equivale a viver o presente e apreciar esse momento único. Perante a dor causada pela passagem do tempo, Reis opta por aceitá-la. Defende a ideia de aproveitar a vida, de acarinhar e amar cada instante da vida.

Este aproveitamento da realidade presente assemelha-se, em certa medida, ao *amor fati* de Nietzsche. No entanto, o núcleo dos dois parece ser ligeiramente diferente. Como referido na discussão anterior, o *amor fati* de Nietzsche está relacionado com a doutrina do eterno retorno. É óbvio que o pensamento de Reis não é consistente com o eterno retorno, porque o eterno retorno não tem um estado final (tudo está sempre num ciclo da geração e destruição), enquanto Reis enfatiza claramente nos seus poemas que há um estado final para tudo, que é a morte. Contudo, se deixarmos de lado o ciclo mencionado no eterno retorno, a fruição do presente expressa na poesia de Reis é de facto semelhante à aceitação abrangente de tudo no presente, conforme enfatizado na teoria do *amor fati*.

É possível que a presença do estoicismo e do epicurismo na poesia de Reis permita estabelecer uma ponte entre os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. No entanto, é necessário afirmar que a coexistência das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche na poesia de Reis é imperfeita, podendo apenas ser sugerida com base na semelhança entre as características das duas escolas filosóficas gregas e os pensamentos desses dois filósofos alemães.

Schopenhauer apercebe-se de que a essência da vida está enraizada no sofrimento e que a fonte do sofrimento reside no desejo incessante. Propõe alcançar um estado de libertação através da negação da vontade, ou seja, do abandono do desejo. Embora existam ecos subtis entre a filosofia de Schopenhauer e o estoicismo, pelo menos em algumas dimensões, os estóicos propunham a aceitação da dor.

Schopenhauer, pelo contrário, inclina-se para fugir da dor. Nietzsche reconhece igualmente a existência da dor, mas opta por abraçá-la. Segundo Nietzsche, o indivíduo deve enfrentar corajosamente o sofrimento e utilizá-lo como um meio de superação pessoal. Desse ponto de vista, há uma certa semelhança, embora não perfeita, entre o pensamento de Nietzsche e o epicurismo, uma vez que ambos requerem uma atitude positiva perante a vida.

Como referido antes, Reis reconhece a passagem do tempo e aceita esta dor inevitável. A sua poesia apresenta uma atitude complexa: o poeta aceita a dor, mas também procura evitá-la através do prazer. Tanto o estoicismo como o epicurismo se dedicam a ajudar as pessoas a alcançar a felicidade. Ambas as filosofias abordam o sofrimento na vida humana. O estoicismo enfatiza a importância da razão e a aceitação do destino, defendendo a paz interior. Esta filosofia afirma que a felicidade requer a aceitação do inevitável, promovendo o controlo das emoções através da razão. Nos poemas de Reis, esta filosofia aparece reflectida na aceitação do destino. O epicurismo, por outro lado, promove a busca pelo prazer e o evitar da dor. Propõe que as pessoas obtenham a felicidade por meio do prazer moderado. Reis revela também uma atitude positiva a respeito da importância de aproveitar o momento presente e da necessidade de suportar a dor. Embora o estoicismo e o epicurismo apresentem certas diferenças na busca pela felicidade e na abordagem da dor, ambos compartilham um ponto de partida comum: reconhecem a existência da dor e tentam ajudar as pessoas a lidar com ela e a alcançar a felicidade. Este ponto de partida comum permite que ambas as correntes filosóficas coexistam na poesia de Reis, formando uma sabedoria filosófica única. Este facto fornece uma perspectiva única que nos ajuda a compreender a relação complexa entre Reis e o pensamento pessimista dos dois filósofos alemães.

O pessimismo de Schopenhauer dá destaque o sofrimento da vida, negando não apenas o desejo, mas também o sentido da vida. Este filósofo defende a fuga do sofrimento através da negação da vontade, alcançando assim a libertação. Por outro lado, o pessimismo de Nietzsche defende a afirmação da vida, propondo a aceitação e a superação das dores. Embora estes dois modos de conceber o pessimismo apresentem duas posturas diferentes, parece ser possível observar a coexistência de ambas na poesia de Reis. Semelhantemente ao estoicismo e ao epicurismo, os pensamentos pessimistas de Schopenhauer e de Nietzsche partem de um ponto de partida comum, mas seguem caminhos diferentes. Ambos os filósofos alemães admitem a presença do sofrimento na vida. No entanto, perante o sofrimento,

Schopenhauer opta pela negação da vida, enquanto Nietzsche escolhe a afirmação.

Tal como acontece com outros heterónimos, alguns temas das obras de Reis apresentam semelhanças com a filosofia de Schopenhauer em vários aspectos. Desde logo, a compreensão pessimista da natureza da existência humana, em Reis, é comparável ao pessimismo de Schopenhauer, para quem a essência da vida é o sofrimento. Veja-se como Reis lamenta a passagem da juventude e a fugacidade da vida: “quão breve tempo é a mais longa vida / e a juventude nela! Ah Cloe, Cloe, / (...) / pesa-me a lei inimplorável, dói-me” (Pessoa, 2020b: 20). A juventude, como uma parte da vida, é efêmera; contudo, a própria vida finita, por mais longa que seja, é igualmente efêmera perante o tempo infinito, o que causa agonia a Reis. Diante da morte que se aproxima, Reis admite dolorosamente: “passa e não fica, nada deixa e nunca regressa” (Pessoa, 2020b: 43). Para Schopenhauer, a vontade gera desejos intermináveis e insaciáveis, em busca dos quais as pessoas sofrem constantemente. A satisfação dos desejos proporciona apenas um consolo fugaz, seguido de aborrecimento ou do aparecimento dos novos desejos. Por isso, as pessoas vivem num ciclo de sofrimento do qual jamais poderão escapar. Para Schopenhauer, a busca do desejo é essencialmente fútil e a existência é vazia. Reis também reconhece o vazio da vida: “Nada fica de nada. Nada somos” (Pessoa, 2020b: 117). Schopenhauer busca libertar-se da dor por meio da negação da vontade. Acredita que a vontade cria desejos incessantes, e esses desejos são o que causa os sofrimentos. Portanto, se é possível reduzir os desejos ou suprimir a própria vontade, a dor pode diminuir. Essa mesma indiferença aos desejos aparece na obra de Reis: “quer pouco: terás tudo. / quer nada: serás livre” (Pessoa, 2020b: 111).

No entanto, de uma perspectiva dialética, embora o pensamento de Reis esteja superficialmente distante da filosofia de Nietzsche, alguns dos seus poemas parecem ainda revelar traços do pensamento nietzschiano e, em certa medida, refletir uma atitude de afirmação da vida.

Quando confrontado com os temas cruéis da vida limitada e do tempo eterno, é possível encontrar alguns elementos mais positivos nos poemas de Reis. Nas obras de Reis, o tempo é infinito. A brevidade da vida e a inevitabilidade da passagem do tempo tornam-se a fonte do sofrimento. Num sentido mais amplo, a passagem do tempo é uma dor inevitável, a qual todas as coisas no mundo têm de enfrentar, e, quer queiramos quer não, temos de encarar essa realidade. Perante essa dor inevitável, Reis escolhe aceitá-la com uma atitude mais calma: “mestre, são plácidas / todas as horas /

que nós perdemos, / se no perdê-las, / qual numa jarra, / nós pomos flores” (Pessoa, 2020b: 33). Reis acredita que é com placidez, como se estivéssemos simplesmente a colocar flores numa jarra, que devemos encarar o tempo perdido. A flor simboliza a beleza da natureza, mas também representa a fugacidade do tempo e a brevidade da vida. Perante o passar do tempo, nada podemos fazer. Se encararmos o tempo perdido de forma não dolorosa, ou seja, se aceitarmos o tempo perdido de forma pacífica, poderemos viver uma vida simples e tranquila. Ao mesmo tempo, também observamos algum significado e beleza na experiência aparentemente vazia. Reis também diz: “molhemos leves / as nossas mãos / nos rios calmos, / para aprendermos / calma também” (Pessoa, 2020b: 34). A passagem do tempo não pode ser parada, e parece que Reis encontra uma forma de alcançar paz no meio da dor e do vazio.

No entanto, não se pode ignorar uma certa ambiguidade na obra de Reis. Toda a discussão subsequente se baseia no ponto de partida anteriormente mencionado: o sofrimento. Como referido na análise anterior, tanto Nietzsche quanto Schopenhauer reconhecem a existência da dor. Com base nas ideias filosóficas do estoicismo, Reis parece sofrer com a inevitável passagem do tempo. Perante o tempo infinito, tudo se revela fútil e perde o sentido, o que sugere que Reis esteja preso no vazio mencionado por Schopenhauer. Dado o reconhecimento da inevitabilidade da passagem do tempo e da futilidade da existência, o pensamento de Schopenhauer propõe que o passo seguinte seja tentar libertar-se da vontade, isto é, procurar uma forma de escapar ao sofrimento. No entanto, se cada momento faz parte desse fluxo contínuo do tempo, porque é que Reis ainda destaca a importância de aproveitar o presente? A partir dessa questão, talvez seja inadequado equiparar completamente o pensamento de Reis à negação da vida proposta por Schopenhauer. Então, pode Reis ser completamente empurrado para a categoria da filosofia de Nietzsche?

Face à análise anterior, tanto Nietzsche quanto Schopenhauer admitem a presença do sofrimento. No entanto, em comparação com a filosofia negativa de Schopenhauer, a filosofia de Nietzsche é mais positiva. Para Nietzsche, a vontade de poder, como força motriz da vida, permite-nos superar-nos e transcender-nos. Tomando Reis como exemplo, embora a passagem do tempo lhe tenha trazido dor, o poeta não se deixa afundar completamente no vazio e na dor. Reis opta por aceitar a realidade com serenidade. O facto de valorizar o presente parece sugerir que faz alguns esforços para superar esse obstáculo. Por isso, pode dizer-se que o pensamento de Reis não se enquadra inteiramente no pessimismo de Schopenhauer, pois não opta

pela fuga total perante o sofrimento causado pela passagem do tempo, e escolhe valorizar o tempo e aproveitar a vida. Contudo, também não parece adequado enquadrar Reis inteiramente na filosofia de Nietzsche. Apesar de aceitar calmamente o seu destino e de apreciar o presente, não há propriamente vestígios da superação de si mesmo, como proposto por Nietzsche. O comportamento de Reis apresenta mais um estado de calma e tranquilidade. Isso difere subtilmente da força muito ativa de Nietzsche. Se há algo que realça melhor as semelhanças entre o pensamento de Reis e a filosofia de Nietzsche, é a atitude de Reis perante a dor da vida, que parece aproximar-se do núcleo da filosofia de Nietzsche. Nietzsche reconhece a presença da dor, mas não procura escapar-lhe nem negar a vida, como Schopenhauer. Afirma a vida, abraçando a dor e tentando superar-se a si próprio. Ainda que não se sirva da dor como meio de superação, Reis convive, como Nietzsche, com a existência da dor, que parece acompanhá-lo sempre. Embora a dor o deixe receoso, impotente e até confrontado com o vazio, Reis não se submete completamente a esse estado, aceitando-o com uma atitude tranquila e tentando procurar um valor no sofrimento.

Nos poemas de Reis, as fronteiras entre as correntes filosóficas não são muito claras. Segundo a nossa análise do estoicismo e do epicurismo na sua poesia, podemos observar como essas duas filosofias se entrelaçam na sua obra, formando uma atitude filosófica específica. Essas duas correntes filosóficas do período helenístico ajudam-nos a aproximar os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. Em certa medida, numa perspectiva lógica, esta atitude filosófica única torna também razoável a coexistência dos pessimismos de Schopenhauer e Nietzsche na poesia de Reis. Mesmo que não possamos situar a atitude filosófica de Reis completamente no campo de Schopenhauer ou de Nietzsche, é possível sugerir que o pensamento de Reis flutua entre as filosofias de ambos. A sua obra contém traços do pensamento de Schopenhauer, mas também apresenta uma forte marca da afirmação da vida, expressa através de uma suave aceitação da passagem do tempo e de uma apreciação de cada momento da vida. Todos esses elementos conferem à obra de Reis uma ambiguidade específica – o poeta não nega completamente a vida, nem a afirma plenamente. No entanto, sob a sombra da negação da vida trazida por Schopenhauer, Reis parece dar um passo em direção a Nietzsche, oferecendo algum consolo àqueles que lutam contra a dor.

### **3. Repensando a complexidade do pessimismo nas obras de Fernando Pessoa**

As análises do capítulo 2 revelam traços distintos de pessimismo nas obras dos principais heterónimos de Fernando Pessoa. Alberto Caeiro, o mestre do sistema heteronímico, surge como ponto de partida. O seu “ver sem pensar” ecoa a intuição estética de Schopenhauer. Ambos percebem o mundo de maneira intuitiva. Caeiro rejeita o pensamento e defende a apreciação pura e direta da natureza. O seu “ver sem pensar” permite ultrapassar as barreiras impostas pelo pensamento na percepção do mundo, possibilitando a apreciação mais direta da beleza da natureza. Na análise das semelhanças entre o “ver sem pensar” de Caeiro e a intuição estética de Schopenhauer, também se menciona brevemente que a intuição estética, mais do que mero instrumento de acesso à beleza das coisas, é também utilizada como um meio de se libertar brevemente do sofrimento. O capítulo 2.1, portanto, não se limita a comparar percepções. Prepara o terreno para o que vem a seguir: a análise sobre os elementos do pessimismo nas obras de Pessoa nos capítulos subsequentes.

O próximo passo foca-se no tópico do cansaço na poesia de Álvaro de Campos. Embora as raízes desse cansaço possam variar ao longo da sua obra, todas elas acabam por convergir num ponto comum: o vazio existencial, tal como delineado por Schopenhauer. Nas obras de Bernardo Soares e do Barão de Teive, por sua vez, sobressaem a autocontradição e a autonegação. As suas lutas são incessantes, mas cada um encontra uma forma diferente de lidar com a dor. Ricardo Reis, no entanto, escolhe um caminho diferente. Embora também experimente a dor existencial, opta por enfrentá-la com uma postura mais serena e positiva. Essa atitude, de uma certa forma, aproxima-o de algumas ideias presentes no pensamento de Nietzsche.

Segundo Schopenhauer, a vontade manifesta-se no indivíduo através dos desejos intermináveis, cuja busca nunca se conclui. Embora as pessoas estejam sempre a perseguir os seus desejos, nunca conseguem realmente sentir-se satisfeitas. Para este pensador alemão, a existência parece ser uma luta desprovida de sentido. A análise do Capítulo 2 indica que os heterónimos de Pessoa sofrem também da dor na vida, embora as fontes das suas dores pareçam diferentes. A dor de Caeiro surge essencialmente dos obstáculos causados pelo pensamento à percepção do mundo; Campos é assolado por uma fadiga profunda; Soares e Teive enfrentam um abismo de autocontradição e autonegação; Reis aceita a inevitabilidade da passagem do tempo.

Uma das características principais da filosofia pessimista de Schopenhauer é a visão de que a supressão da vontade é o ponto-chave para a libertação da dor. O filósofo propõe dois métodos para a negação da vontade: o primeiro é temporário, o segundo é duradouro. A negação temporária ocorre através da experiência estética, enquanto a permanente se concretiza pelo ascetismo. A discussão ao longo do capítulo 2 torna salientes as formas diferentes pelas quais os heterónimos de Pessoa lidam com o sofrimento: Alberto Caeiro apreende diretamente o mundo vendo sem pensar; Campos procura aliviar o seu cansaço através de experiências sensoriais intensas; Soares enfrenta a dor da vida por meio da criação literária e da solidão; Teive escolhe o suicídio como a forma última de libertação. Seja qual for a eficácia destes métodos, é possível vislumbrar alguns traços da filosofia de Schopenhauer em algumas dessas soluções. Embora as atitudes perante a dor de cada heterónimo difiram, a lógica subjacente aos seus pensamentos exhibe certas semelhanças com a ideia de negação da vida presente na filosofia de Schopenhauer. Estes heterónimos estão claramente conscientes da existência da dor e procuram escapar-lhe ou livrar-se dela. De entre eles, a atitude de Reis merece destaque, pois reconhece igualmente a dor da vida, mas escolhe aceitá-la com calma e explorar o seu valor e sentido. Como referido no capítulo 2.4., o seu pensamento situa-se entre as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, trabalhando tanto as ideias negativas do primeiro quanto a afirmação de vida do segundo. Em suma, revelam-se nas obras desses heterónimos alguns vestígios do pessimismo de Schopenhauer, se bem que sob diferentes perspectivas. Ao mesmo tempo, ainda que de forma menos evidente, persistem certos traços do pensamento de Nietzsche. O pessimismo latente nas obras de Pessoa, assim, torna-se mais complexo e mais digno de ser contemplado.

Até agora, este trabalho deteve-se na análise das características do pessimismo manifestas nas obras heteronímicas. A seguir, a atenção será dirigida para um elemento fundamental do pensamento pessimista: o sofrimento. É inegável que o sofrimento é uma experiência inevitável para a maioria dos indivíduos ao longo da vida. Diante das várias adversidades da vida, a filosofia oferece diversas perspectivas e modos de reflexão, permitindo não apenas uma compreensão mais profunda da natureza da dor, mas também a possibilidade de encontrar nela algum tipo de consolo ou sentido. A dor não se limita a ser uma experiência afetiva universal, sendo igualmente um objeto importante da investigação filosófica. No universo pessoano, este tópico tem sido abordado por diversos estudiosos. Baseando-se no *Livro do*

*Desassossego*, Adriano de Oliveira analisa como Pessoa retrata através do seu semi-heterónimo Bernardo Soares uma dor emocional específica: o tédio (Oliveira, 2016). Diferentemente de Adriano Oliveira, o trabalho do Cesar Marcos Casaroto Filho foca-se na melancolia de Pessoa, mostrando, também através do *Livro do Desassossego*, como Soares expressa-a dor da vida por meio do discurso melancólico (Filho, 2017). Luiza Fonseca Regattieri aborda outro tipo do sofrimento de Pessoa, recorrendo à obra de Álvaro de Campos: o cansaço. Como afirma Regattieri, Campos luta pelo absoluto, mas acaba por perceber que “tudo” é inatingível. Parece que a dor de Campos deriva da inevitável frustração perante a impossibilidade de alcançar o desejo (Regattieri, 2021). Aurora Cardoso de Quadros refere o sofrimento do Barão de Teive. Segundo Aurora Quadros, a dor deste semi-heterónimo deriva da impossibilidade de atingir a perfeição na vida (Quadros, 2021).

É importante destacar que o sofrimento, como fio condutor deste estudo, permite identificar os traços latentes do pessimismo na criação heteronímica de Fernando Pessoa. No início desta dissertação, é feita menção ao facto de o escritor português ter tido contacto, direta ou indiretamente, com as ideias de Schopenhauer e Nietzsche. Embora Fernando Pessoa nunca tenha discutido explicitamente o pessimismo destes dois filósofos nas suas obras, a presença constante da dor na sua criação heteronímica sugere uma possível ressonância inconsciente de certos aspectos do pensamento de Schopenhauer e Nietzsche.

Como referido antes, para Schopenhauer, a vontade é a essência do mundo, pelo que os seres humanos também são o produto da objetivação da vontade. Embora cada heterónimo pessoano possua uma identidade diferente, todos eles reflectem, de certa forma, aquilo que na filosofia schopenhaueriana se designa por manifestações diversas da objetivação da vontade. A vontade dá origem ao desejo e o desejo leva ao sofrimento. O sofrimento manifesta-se diversamente nos diversos heterónimos, levando-os, de modo inconsciente, a reconhecer e a optar por aceitar ou evitar a dor da vida, enfrentando das maneiras diferentes os dilemas impostos pelo desejo. Algumas das estratégias adotadas por estes heterónimos para lidar com o sofrimento parecem, em certa medida, aproximar-se das soluções propostas por Schopenhauer para a fuga da dor. Pessoa, por meio dos seus heterónimos, transforma-se num experimentador de diferentes visões de vida, respondendo, por assim dizer, ao pensamento pessimista de Schopenhauer: o homem é um ser dominado pela vontade,

e a dor é essência da vida. Desta forma, duas almas separadas por quase um século chegam a um consenso secreto na proposição de que a vida é dor.

Diante de um mundo tão trágico, o que Pessoa oferece não é apenas uma visão negativa do sofrimento da vida. O poeta percebe a vida com perspicácia e confronta as essências fundamentais da existência humana. Expõe também uma compreensão lúcida da essência da vida, ecoando inconscientemente a filosofia de Schopenhauer. De acordo com Schopenhauer, a vida é controlada pela vontade. Importa salientar que a teoria da negação da vontade, tal como formulada pelo filósofo, reside sobretudo na rejeição do prazer e não na negação do sofrimento. Assim como Schopenhauer, Pessoa também opta por expor a dor e enfrentá-la como parte da sua vida. Apesar de separados pelo tempo e pelo espaço, o filósofo alemão e o poeta português convergem na mesma verdade fundamental: apenas ao enfrentar a dor é possível alcançar a essência da existência. Dessa forma, a obra de Pessoa transcende a mera lamentação sobre o sofrimento inevitável da vida e oferece ao leitor uma visão mais profunda da verdadeira natureza da condição humana.

Como podem as pessoas continuar a sobreviver nessa situação difícil, quando sofrem constantemente com a dor da vida? Para Schopenhauer, os indivíduos têm duas escolhas: afirmar a vontade ou negá-la. Na teoria da negação da vontade, Schopenhauer oferece duas saídas: a arte e o ascetismo. Vale a pena mencionar que, conforme discutido na filosofia de Schopenhauer, sentimos que a negação da vontade é quase impossível para a maioria das pessoas; muitas vezes, as pessoas comuns não são capazes de se livrar dos grilhões da dor causada pela vontade. Como explica Schopenhauer: “sem a negação completa da vontade, não há salvação verdadeira, não há libertação efetiva da vida e da dor” (Schopenhauer, 2021a: 496). No entanto, diante da dificuldade de alcançar a negação da vontade, as obras de Pessoa parecem proporcionar-nos outra possibilidade. Como referido anteriormente, os heterónimos pessoanos apresentam uma variedade de atitudes e abordagens à dor da vida. Embora nem todas essas abordagens sejam bem sucedidas, elas não deixam de conter algum valor positivo. Esse valor não advém de ignorância da dor, mas do facto de a confrontarem diretamente, transformando-a numa oportunidade para autorreflexão e autotransformação. Simplificando, todos esses heterónimos demonstram claramente uma percepção do sofrimento da vida. A partir de uma perspectiva dialética, a percepção da dor é o solo em que se enraízam todas as nossas discussões; por outras palavras, sem a percepção da dor, as atitudes perante essa dor, as soluções para ela, e

outros elementos relacionados discutidos neste trabalho tornar-se-ão meras palavras vazias. Como mencionamos repetidamente, Schopenhauer defende a negação da vontade como a rejeição ao prazer, e não à dor, pois o prazer traz ilusão às pessoas e impede-as de reconhecer a essência da vida. A maioria de nós está presa a esses prazeres, entregando-se à “esperança com os seus engodos, o presente com as suas lisonjas, os prazeres com os seus atrativos”, e, assim, é incapaz de ver a vida como ela realmente é (Schopenhauer, 2021a: 475). A esse respeito, voltamos ao exemplo apresentado por Schopenhauer: “se compararmos a vida com um círculo que se percorre, e de que uma parte é feita de carvões a arder, enquanto certos lugares são frios, pode dizer-se que os lugares frios consolam o infeliz, enganado pela ilusão, quando aí se encontra, e ele é assim encorajado a prosseguir a sua marcha” (Schopenhauer, 2021a: 475-476). Na verdade, verifica-se que a maioria de nós está imersa no consolo temporário trazido pelos “lugares frios”, cegada pela ilusão, e assim incapaz de perceber a verdadeira natureza da vida. As obras heteronímicas parecem oferecer aos leitores de Pessoa uma perspectiva mais omnisciente, conduzindo-os a ver o panorama desse “círculo da vida” de um ponto de vista elevado. Através das obras dos diferentes heterónimos, Pessoa torna visíveis os dilemas existenciais perante um sofrimento sem fim, bem como a pluralidade de estratégias do ser humano face à dor. Tudo isso nos faz perceber que há vários tipos de dores inevitáveis na vida, e as diferentes atitudes desses heterónimos perante a dor também nos oferecem, de certa forma, alguma orientação ou até mesmo algum consolo. A partir das suas obras, obtemos uma revelação fundamental: enfrentar a dor da vida e compreendê-la é, na verdade, muito mais significativo do que tentar ocultá-la de propósito.

Simultaneamente, é também possível discernir uma força oculta nas obras de Pessoa: ainda que manifeste frequentemente uma tendência negativa de evasão e negação da dor, é de facto essa dor que lhe proporciona uma compreensão mais profunda de si próprio e do mundo exterior; é capaz até de encontrar na dor algo positivo que lhe serve de sustento. Este fenómeno sugere, em certa medida, um movimento inconsciente em direção ao pessimismo de tipo positivo de Nietzsche.<sup>14</sup> É precisamente nesse processo de compreensão do sofrimento que os heterónimos de Pessoa não apenas evidenciam os elementos do pessimismo, mas também alcançam

---

<sup>14</sup> Este facto é demonstrado na discussão em torno de Ricardo Reis.

potencialmente um subtil desenvolvimento da mente.

Embora a obra de Pessoa esteja profundamente marcada por traços de pessimismo, não podemos simplesmente classificá-lo como um “pessimista”. O próprio poeta recusava essa categorização, como comprova uma carta dirigida a João Gaspar Simões em 11 de dezembro de 1931: “não sei ter pessimismo (...)” (Pessoa, 1999: 254). A análise dos elementos específicos do pessimismo nas obras de Pessoa revela que o seu pensamento transcende os limites do pessimismo no sentido convencional. Há, por exemplo, uma aproximação involuntária à visão schopenhaueriana da vida como essência do sofrimento. Apesar de ser constantemente confrontado com o vazio e o sofrimento da vida, Pessoa não se rende completamente a eles. Na sua luta contra a dor, não está disposto a afundar-se completamente no vazio da vida, e é precisamente essa luta que, por coincidência, estabelece uma ressonância subtil entre ele e alguns dos pontos de vista filosóficos de Nietzsche.

O que se observa, na verdade, é que o pessimismo na obra pessoana não se resume a retratar a dor, funcionando como um meio de compreender a essência da vida e de explorar a situação humana. Tal abordagem possibilita que os seus leitores não só sejam confrontados com múltiplos sofrimentos, mas também que encontrem na dor uma verdadeira experiência de vida. Por isso, o pessimismo dos heterónimos não deve ser lido como uma posição filosófica no sentido tradicional, e sim como uma forma complexa de expressão literária. Pessoa oferece aos seus leitores um modo especial de explorar o sofrimento da vida através da expressão multifacetada dos diferentes heterónimos e da manifestação de elementos do pessimismo em camadas diferentes.

## Referências bibliográficas

- AMADO, Nuno. (2019). *Os anos da vida de Ricardo Reis (1887-1936)*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- BATISTA, Francisco Lobo. (2014). “Nietzsche e Pessoa: um diálogo trágico entre filosofia e literatura”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará. <<https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9535>>. Acesso em 8 de agosto de 2023.
- BLOOM, Harold. (2013). *O Cânone Ocidental*. Tradução, introdução e notas por Manuel Frias Martins. Lisboa: Temas e Debates.
- CARDIELLO, Antonio. (2011). “Schopenhauer ‘educador’ de Fernando Pessoa e Jorge Luis Borges”. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, nº7 – 1º Semestre (2011), pp. 69-73.
- CHEVITARESE, Leandro. (2012). “Schopenhauer e o Estoicismo”. *Ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, v.11, n.2 (2012), pp. 161-172.
- \_\_\_\_\_. (2014). “Considerações sobre o tédio em Schopenhauer e Fernando Pessoa: convergências e dissonâncias”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v.5, nº2 – 2º Semestre (2014), pp. 21-33.
- CHUANG Tse. (2017a). *Chuang Tse*. Tradução e comentários de António Miguel de Campos. Lisboa: Relógio D’Água.
- \_\_\_\_\_. (2017b). *Chuang Tzu*. Tradução de Amadeu António. <[https://issuu.com/duartefil/docs/chuang\\_tzu](https://issuu.com/duartefil/docs/chuang_tzu)>. Acesso em 20 de agosto de 2023.
- 庄子. (2010). *庄子*. 方勇译注. 北京: 中华书局. [CHUANG Tse. (2010). *Chuang Tse*. Comentários e Traduções por Yong Fang. Pequim: Editora Zhonghua Book Company.]
- COELHO, Jacinto do Prado. (1987). *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa* (9.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Editorial Verbo.
- CONSTÂNCIO, João. (2012). “A última vontade do homem, a sua vontade do nada: pessimismo e niilismo em Nietzsche”. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v.5, n.2 – 2º Semestre (2012), pp.46-70.
- DIAS, Rosa Maria. (1997). “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia”. *Cadernos Nietzsche*, nº3 (1997), pp.

7-21.

DIAS, Tiago de Sousa Ornellas. (2014). “O Cansaço de Fernando Pessoa”. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade de Brasília.

<[https://bdm.unb.br/bitstream/10483/9596/6/2014\\_TiagoDeSousaOrnellasDias.pdf](https://bdm.unb.br/bitstream/10483/9596/6/2014_TiagoDeSousaOrnellasDias.pdf)>. Acesso em 12 de outubro de 2023.

Dicionário Académico da Língua Portuguesa. (2022). Porto: Porto Editora.

ENGELS, Friedrich. (1990). *Anti-Dühring: revolucionamento da ciência pelo senhor Eugen Dühring*. Tradução de Filipe Guerra. Moscovo, URSS: Edições Progresso.

FARIA, Ernesto. (1962). *Dicionário Escolar Latino-Português*. Organizado por Ernesto Faria. Rio de Janeiro: MEC/Departamento Nacional de Educação – Campanha Nacional de material de ensino.

FAUSTINO, Marta. (2016). “Nietzsche e as terapias helenistas: estóicos e epicuristas como precursores do cristianismo”. *Philosophos-Revista de Filosofia*, v.21, n.2 (2016), pp.161-196.

FEIJÓ, António M. (2015). *Uma admiração pastoril pelo diabo: Pessoa e Pascoaes*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

FILHO, Cesar Marcos Casaroto. (2017) “Da pedra etérea: o discurso melancólico em Livro do Desassossego”. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

<<https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7253>>. Acesso em 7 de janeiro de 2024.

GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. (2016). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola.

GIL, José. (1987). *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D’Água.

GOMES, Antonio Emerson Lima. (2023). “Um verso como espelho: A escrita de si por uma perspectiva schopenhaueriana em O Livro do desassossego”. *Anais I Colóquio Nacional de História e Literatura - XV Semana de História de Picos: escritas de si, ficção e subjetividades, Even3*.

<<https://www.even3.com.br/anais/coloquionacionalhistoriaeliteratura-xvsemhipi-literaturaescritasdesificcaoesubjetividades/602392-um-verso-como-espelho--a-escrita-de-si-por-uma-perspectiva-schoepunhauriana-em-o-livro-do-desassossego/>>. Acesso em 12 de abril de 2024.

- GOTTLOB, Maurília Galati. (1970). “Álvaro de Campos, poeta sensacionista”. *ALFA: Revista de Linguística*, v.16 (1970), pp. 293-316.
- KLEIN, Kelvin dos Santos Falcão. (2009). "Sobrevivências pessoais: Enrique Vila-Matas lendo o Barão de Teive". *Revista Desassossego*, nº2 (2009). pp.167-175.
- LOURENÇO, Eduardo. (2004a). “O Livro do Desassossego ou o Memorial do Limbo”, in *O Lugar do Anjo: Ensaio Pessoanos*. Lisboa: Gradiva. pp. 93-102.
- \_\_\_\_\_. (2004b). “Poesia e Filosofia em Pessoa”, in *O Lugar do Anjo: Ensaio Pessoanos*. Lisboa: Gradiva. pp. 53-70.
- MACHADO, Fabrício Fonseca. (2021). “Niilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa: uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pelotas.
- <<https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/8774>>. Acesso em 3 de junho de 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000). *A Gaia Ciência*. Traduzido por Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Ecce Homo*. Traduzido por Artur Morão. Covilhã: LusoSofia.
- \_\_\_\_\_. (2011). *A vontade de poder*. Traduzido por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto.
- \_\_\_\_\_. (2022). *Assim Falou Zaratustra*. Traduzido por António Sousa Ribeiro. Coimbra: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2024). *O Nascimento da Tragédia*. Traduzido por Victor Gonçalves. Coimbra: Edições 70.
- OLIVEIRA, Adriano de. (2016). “O tédio no Livro do desassossego”. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, v.36, n.55 (2016), pp. 49-63.
- PAZ, Octavio. (1996). *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- PESSOA, Fernando. (1966). *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Edições Ática.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Textos Filosóficos Vol. I*. Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Obras em prosa*. Organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.

- \_\_\_\_\_. (1993). *Pessoa Inédito*. Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Páginas de estética e de teoria e crítica literárias*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Correspondência: 1923 – 1935*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Livro do Desassossego*. Editado por Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Obra completa de Ricardo Reis*. Editado por Jerónimo Pizarro e Jorge Uribe. Lisboa: Tinta-da-china.
- \_\_\_\_\_. (2018). *A educação do estoico – o único manuscrito do Barão de Teive*. Editado por Richard Zenith. Porto: Assírio & Alvim.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Obra completa de Álvaro de Campos*. Editado por Jerónimo Pizarro e Antonio Cardiello, Lisboa: Tinta-da-china.
- \_\_\_\_\_. (2020a). *Poemas de Alberto Caeiro*. Edição de Ivo Castro. Lisboa: Imprensa Nacional.
- \_\_\_\_\_. (2020b). *Poemas de Ricardo Reis*. Edição de Luiz Fagundes Duarte. Lisboa: Imprensa Nacional.
- QUADROS, Aurora Cardoso de. (2021). “O estoico e a morte”. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, v.41, n.66 (2021), pp. 185-199.
- REGATTIERI, Luiza Fonseca. (2021). “‘Tudo é deserto’: um ensaio sobre o cansaço em Álvaro de Campos”. *Prometeus: Filosofia em Revista*, n.35 (2021), pp.149-164
- RIBEIRO, Nuno. (2011). *Fernando Pessoa e Nietzsche: o pensamento da pluralidade*. Lisboa: Verbo.
- RIBEIRO, Nuno & Cláudia Franco SOUZA. (2020). “Fernando Pessoa leitor de Schopenhauer e o problema do livre-arbítrio”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v.11, n.2 (2020), pp. 529-539.
- SABINO, Camila. (2020). “O futurismo irônico de Álvaro de Campos”. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista.
- <<https://repositorio.unesp.br/items/a5ed2f94-0f4c-4fd3-b20c-d1d91cf9dfd5>>.
- Acesso em 30 de maio de 2024.

- SCHOPENHAUER, Arthur. (1903). *Essai sur le libre arbitre*. Traduit en français pour la première fois et annoté par Salomon Reinach. Paris: Félix Alcan. Obra Consultada na Biblioteca Particular de Fernando Pessoa: Acervo da Casa Fernando Pessoa [CFP, 1-135].
- <<https://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/S/schopenhauerartur.htm>>. Acesso em 20 de dezembro de 2024.
- \_\_\_\_\_. (2012). “The Emptiness of Existence”, in *Essays of Schopenhauer*. Translated by Sara Hay Dircks. [S.l.]: Duke Classics.
- \_\_\_\_\_. (s.d.). “O Vazio da Existência”. Traduzido por André Cancian. <<https://ateus.net/artigos/filosofia/o-vazio-da-existencia>>. Acesso em 16 de junho de 2024
- \_\_\_\_\_. (2017). *Aforismos para a sabedoria de vida*. Traduzido por Jair Barboza. [S.l.]: Levoir: Público.
- \_\_\_\_\_. (2021a). *O mundo como vontade e representação*. Traduzido por M. F. Sá Correia. Coimbra: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2021b). *Sobre a liberdade da vontade*. Tradução por Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp Digital.
- SILVA, Luís de Oliveira. (1985). *O materialismo idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa: Clássica Editora.
- VIANA, Maria Schtine. (2020). “Barão de Teive e Bernardo Soares”. *Revista Garrafa*, v.18, n.53 (2020), pp. 272-285.
- Zenith, Richard. (2018). *Prefácio a A educação do estoico – o único manuscrito do Barão de Teive*. Porto: Assírio & Alvim.
- \_\_\_\_\_. (s.d.). “Fernando Pessoa: O Poeta dos Muitos Rostos”. *Casa Fernando Pessoa*.
- <<https://www.casafernandopessoa.pt/pt/fernando-pessoa/vida>>. Acesso em 10 de agosto de 2024.