

ANARQUIA E HETERONÍMIA EM FERNANDO PESSOA – O *BANQUEIRO ANARQUISTA REVISITADO*

Burghard Baltrusch

Universidade de Vigo

«Libertei um. Libertei-me a mim. [...] a liberdade para todos só pode vir com a destruição das ficções sociais»:¹ estas são as conclusões principais do conto filosófico *O Banqueiro Anarquista* de Fernando Pessoa, publicado em Maio de 1922 no primeiro número da *Contemporânea*, dirigida por José Pacheco e ilustrada por Almada Negreiros. Com a sua pretensão de arejar o provincianismo da Lisboa de princípios do século XX, esta revista também procurava prolongar no tempo a pequena e elitista revolução estética da geração de Orpheu. No editorial do seu primeiro número, a *Contemporânea* apresentava-se como «feita expressamente para gente civilizada e para civilizar gente».² Porém, a contribuição de Fernando Pessoa supõe uma variação bastante satírica e ambígua deste ambicioso projecto civilizador.

O seu conto abre com a descrição de um ambiente desembarçado e alegadamente civilizado num destes clubes à inglesa, tradi-

1 *Banqueiro*: 60. Sempre que não houver outra indicação, as citações de *O Banqueiro Anarquista* referir-se-ão à edição de Manuela Parreira da Silva (Assírio&Alvim, cit. *Banqueiro*) que inclui 13 fragmentos. A edição de Teresa Sobral Cunha (Relógio d'Água) tem a inconveniência de integrar estes fragmentos no texto sem que existissem indicações inequívocas do autor se e onde os teria inserido.

2 Cit. de <<http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/index.htm>> (consulta em 26/IX/08).

cionalmente alheios aos debates intelectuais ou políticos. Depois de um jantar presumivelmente opulento, um banqueiro rico emaranha o seu ingénuo e servil interlocutor, que actua a modo de um discípulo platónico, com o seu raciocínio complexo e paradoxal. Segue-se uma lição iconoclasta e irónica sobre o que este banqueiro, confessadamente açambarcador, considera ser o verdadeiro anarquismo, do qual se declara inventor e partidário fervoroso, apesar de as suas práticas profissionais serem, em última instância, anti-sociais e, empregando uma terminologia mais actual, neoliberais. Já o oxímoro sociopolítico do título, «O Banqueiro Anarquista», desconcerta de imediato a quem lê este *conte philosophique*, podendo causar, até, um certo desassossego na próxima visita ao multibanco.

Além de outros três brevíssimos contos de lógica paradoxal, este é o texto de prosa literária completo mais extenso entre os poucos que Pessoa chegou a publicar em vida. Não é um texto que tenha recebido uma atenção especial por parte da crítica pessoana,³ embora nos possa oferecer uma perspectiva diferente e bastante sugestiva sobre a heteronímia, da qual pretendo fazer aqui um primeiro esboço.

No fundo, *O Banqueiro Anarquista* é um tratado didáctico sobre filosofia política, disfarçado de diálogo vagamente platónico que joga hábil e intencionalmente com diversas variantes de silogismos, tautologias e sofismas. O estilo combina figuras típicas dos manifestos e panfletos e acaba por construir uma espécie de anti-mito. Porém, os objectivos do texto ficam muito claros logo desde o início, uma vez que Pessoa quis subverter aqui as ideias fundacionais de política e economia da modernidade no Ocidente:

3 Não irei discutir em pormenor os principais estudos d'*O Banqueiro Anarquista* que se publicaram entre 1988 e 2007: Finazzi-Agrò 1988, Yabunaka 1988, Sapega 1989, Moisés 1991, Macedo 1991, Rondeau 2004, Jackson 2006 e Kettner 2007. Referir-me-ei a eles de forma exclusivamente indirecta, uma vez que nenhum coloca a questão da importância do pensamento anarquista para a heteronímia.

- Desqualifica a ideia de Jean-Jacques Rousseau no que diz respeito a uma fraternidade natural que legitimaria os sistemas políticos.
- Contraria a presunção de John Locke que num estado natural todos os seres humanos seriam iguais e felizes.
- Desvaloriza a tese de Adam Smith segundo a qual o fortalecimento do interesse próprio e da completa liberalização do mercado levar-nos-ia automaticamente ao bem-estar geral.
- Desconstrói a maior parte das ideias românticas reconvertidas em utopias políticas ao longo do século XIX.
- Questiona a ideia da revolução como estrutura arquetípica e psicologicamente inerente à cultura humana, em alusão directa ao manifesto comunista de Karl Marx e Friedrich Engels como também à revolução bolchevique de 1917.
- Desmascara a profunda contradição entre utopia e resistência a toda a transformação prática de utopias em sistemas socio-económicos e políticos, que caracteriza o conjunto do ideário anarquista.

Ao classificar toda a dominação e organização social, todas as conceitualizações filosóficas, jurídicas e políticas como simples «ficções sociais» – que seriam alheias a um saudoso e axiomático ‘estado natural’ da vida humana –, o banqueiro segue, em aparência, o ideário ilustrado de Rousseau. Porém, ao rejeitar a validade de qualquer contrato social, amparado por uma hipotética ‘lei natural’, reduz a teoria social das Luzes a uma psicologia individualista e a uma ética do egoísmo como regulamento da vida humana: «cada um tem de libertar-se a si próprio» (*Banqueiro*: 61).

Com as rotas erráticas do fumo do seu charuto a evocarem, *avant la lettre*, a volatilidade do ser e do sentido da «Tabacaria» de Álvaro de Campos, o narrador-protagonista instrui o seu discípulo de forma

paternalista e arrogante na sua convicção de que qualquer sistema político e colectivo desembocaria, mais cedo ou mais tarde, em formas de totalitarismo e tirania. Procura ilustrar-no-lo com histórias da sua origem humilde e com exemplos do seu passado de activismo anarquista, chegando à seguinte conclusão: qualquer grupo organizado que pratique o anarquismo, por muito altruísta que sejam os seus ideais, sempre há-de desenvolver mecanismos de hierarquização e de repressão, tanto fora como dentro do próprio grupo. Estes mecanismos ineludíveis resultam do facto de toda a razão lógica sempre estar fundamentada num estabelecimento arbitrário de categorias e, por conseguinte, em esquemas de dominação e subordinação. Dois anos mais tarde (1924/25), o mesmo modelo hierarquizado de raciocínio é aplicado por Álvaro de Campos nos seus «Apontamentos para uma estética não-aristotélica», que publica na *Athena*: «A arte, portanto, é antes de tudo, um esforço para dominar os outros. [...] Há uma arte que domina captando, outra que domina subjugando.» (Pessoa/Campos *Apontamentos*: 256/257).

Uma vez que existe um conglomerado de normas arbitrárias (dinheiro, estado, família, etc.), sobrepostas à ‘vida natural’, sendo este o axioma em que se baseia o seu pensamento anarquista, para o banqueiro já não podem existir ou coexistir igualdade social e liberdade de tiranias ideológicas. Este argumento emprega-o para desvalorizar tudo o que não seja compatível com as suas ideias. Como as actividades colectivas nunca serão capazes de abolir as estruturas colonizadoras das mentes e dos comportamentos humanos, só nos restaria a opção da absoluta liberdade individual para abalar de forma eficaz as «ficções sociais». Podemos ler esta subversão pragmática da utopia anarquista em paralelo com a «Estética não-aristotélica» (ENA), que redirecciona o significado da arte para a força que emana do indivíduo:

Assim, ao contrário da estética aristotélica, que exige que o indivíduo generalize ou humanize a sua sensibilidade, necessariamente particular e pessoal, nesta teoria o percurso indicado é inverso: é o geral que deve ser particularizado, o humano que se deve pessoalizar, o ‘exterior’ que se deve tornar ‘interior’. (id.: 254)

Não é o indivíduo que se deve adaptar à sociedade, mas a sociedade e as suas ficções que devem ser traduzidas pelo indivíduo ao seu contexto particular. Se retomarmos a ideia da arbitrariedade de toda a lógica, que o banqueiro tinha alegado para justificar a inevitabilidade da hierarquização e repressão vigentes, até mesmo no seio de uma comunidade anarquista, oferece-se-nos outro paralelismo com a ENA:

Creio esta teoria mais lógica – se é que há lógica – que a aristotélica; e creio-o pela simples razão de que, nela, a arte fica o contrário da ciência, o que na aristotélica não acontece. Na estética aristotélica, como na ciência, parte-se, em arte, do particular para o geral; nesta teoria parte-se, em arte, do geral para o particular [...]. (ibid.)

Este é exactamente o procedimento que já predicara, desde o ponto de vista sociológico, o banqueiro. Uma vez que o mais particular numa perspectiva social é o Eu, este banqueiro pós-anarquista parte da ideia de que nenhuma actividade colectiva ou estrutura social pode estar baseada exclusivamente na lógica de uma razão política ou ética ou seja qual for. O indivíduo, ‘naturalmente’ egoísta, não se esforçará nunca pelo bem comum sem obter uma compensação, ou sem saber que os seus objectivos ideológicos realmente se irão cumprir. Só a sua liberdade pessoal e egoísta seria capaz de se traduzir numa verdade prática e coerente com a teoria anarquista da liberdade, uma verdade que nunca pode ser reduzida ao âmbito teórico-

-discursivo. Desta forma, uma revolução social só poderia ser levada a cabo pela acção isolada, libertária e autenticamente individual.

Outra vez estamos a ler, como se fosse num palimpsesto, uma preparação em termos sociopolíticos daquilo que viria a ser, dois anos depois, o ideário estético da ENA:

Mas, ao passo que o artista aristotélico subordina a sua sensibilidade à sua inteligência, para poder tornar essa sensibilidade humana e universal, ou seja, para a poder tornar acessível e agradável, e assim poder captar os outros, o artista não-aristotélico subordina tudo à sua sensibilidade, converte tudo em substância de sensibilidade, para assim, tornando a sua sensibilidade abstracta como a inteligência (sem deixar de ser sensibilidade), emissora como a vontade (sem que seja por isso vontade), se tornar um foco emissor abstracto sensível que force os outros, queiram eles ou não, a sentir o que ele sentiu, que os domine pela força inexplicável, como o atleta mais forte domina o mais fraco, como o ditador espontâneo subjuga o povo todo (porque é ele todo sintetizado e por isso mais forte que ele todo somado), como o fundador de religiões converte dogmática e absurdamente as almas alheias na substância de uma doutrina que, no fundo, não é senão ele-próprio. (id.: 257-258)

Existem, portanto, fortes indícios que o estudo do anarquismo serviu a Fernando Pessoa como aperfeiçoamento da ideologia estética de Álvaro de Campos. Além das óbvias influências ou, pelo menos, do paralelismo com o anarquismo individualista de Max Stirner, evidencia-se aqui também a convicção da superioridade do individualismo, presente em boa parte dos textos associados ao heterónimo modernista-‘futurista’. No *Ultimatum*, por exemplo, podemos entrever o ideário de um super-indivíduo, assombrosamente semelhante àquele que Nietzsche concebera estando além de toda a moral. Também nos ensaios sobre *A Nova Poesia Portuguesa*, assinados pelo

Pessoa-ortónimo, este super-indivíduo libertário está implícito no anúncio da chegada de um Super-Camões para a cultura portuguesa. O banqueiro anarquista, porém, interessa-se sobretudo pela prática de um anarquismo individualista, o único que considera ser digno de ser tomado a sério, uma vez que o bem-estar do indivíduo só se transformará em bem-estar colectivo quando as ficções sociais forem completamente abolidas.

Mas como se destroem, então, as convenções ou «ficções sociais»? Pois escolhendo a ficção mais poderosa, o dinheiro, para destruí-la «subjugando-a», querendo evitar, assim, claudicar perante o poder que este exerce sobre os indivíduos. «Subjugar», em termos de exercício de poder do próprio indivíduo, é a palavra-chave, empregada tanto em relação ao dinheiro (Pessoa, *Banqueiro*: 55, 58) como às ficções sociais em geral (id.: 53, 54, 59) e que reaparecerá depois também na ENA como expressão do desejo de liberar o ser humano da repressão das ficções sociais e estéticas em geral. Quanto à ideia da libertação da ficção específica do dinheiro, que propõe o banqueiro, esta representa um *topos* (Curtius) na história das ideias desde o surgimento da utopia filantrópica do Século das Luzes, em constante tensão com um realismo desiludido. Assim o evidencia, por exemplo, o romance *Le neveu de Rameau* (1774) de Denis Diderot que incide sobre as questões fundamentais da relação entre indivíduo e sociedade, entre arte e moral. O «Lui» deste diálogo filosófico defende, a partir da sua experiência da vida, um amoralismo comparável ao do banqueiro, exclamando em certo momento: «Sans doute. De l'or, de l'or. L'or est tout; et le reste, sans or, n'est rien.» (cit. de <<http://www.gutenberg.org/etext/13862>>).

Mas a influência do dinheiro não se combate com moralismos ou com a evasão, como adverte o banqueiro, refugiando-se por exemplo numa vida eremítica. Bem ao contrário, é preciso afrontar o desafio e optar por adquirir e acumulá-lo. Só através do enriquecimento

pessoal seria possível liberar-se da dependência e do poder da ficção monetária. Ou seja, um anarquista coerente com a sua pretensão de destruir as «ficções sociais» deveria converter-se em banqueiro, com todas as consequências pragmáticas que isso implica: práticas de engano, de monopólio, de competição desleal, etc.

À primeira vista, poderíamos ser levados a pensar que esta conclusão representa um sofisma e que o banqueiro, que se vangloria de ter encontrado a pedra filosofal da verdadeira anarquia, só procura desviar a atenção do anarco-capitalismo que deseja impor. Porém, o paradoxo que se estabelece aqui em termos de solução irônica de um problema filosófico resulta mais complexo. Não se dá de imediato uma contradição entre a utopia anarquista e a acumulação e o emprego capitalista do dinheiro, mesmo se se aplicassem métodos desleais, uma vez que o emprego de uma ficção social não converte automaticamente a quem a emprega em opressor/a. As ficções sociais são apreendidas e internalizadas através da educação numa sociedade que as institucionalizou como modelos e não têm a sua origem nas ações de sujeitos individuais, tal como sustenta o nosso banqueiro malabarista:

Eu não criei tirania. A tirania, que pode ter resultado da minha acção de combate contra as ficções sociais, é uma tirania que não parte de mim, que portanto eu não criei; *está nas ficções sociais, eu não a juntei a elas*. Essa tirania *é a própria tirania das ficções sociais*; e eu não podia, nem me propus, *destruir* as ficções sociais. Pela centésima vez lhe repito: só a revolução social pode *destruir* as ficções sociais; antes disso, a acção anarquista perfeita, como a minha, só pode *subjugar* as ficções sociais, subjugá-las em relação só ao anarquista que põe esse processo em prática, porque esse processo não permite uma mais larga sujeição dessas ficções. Não é de não criar tirania que se trata: é de não criar *tiranía nova*, tirania *onde não estava*. (*Banqueiro*: 59-60)

Além disso, o banqueiro antecipa o debate actual originado por um crescente número de estudos sócio-psicológicos e neuro-científicos que estão a questionar a velha noção do livre-arbítrio, substituindo-a por uma espécie de ilusão benigna de usuário (cf. p.ex. Bargh 2003 ou Dennett 1995). Também o banqueiro esboça o panorama de uma humanidade controlada por ideias e ideologemas em vez de vontades individuais ou colectivas: «tirania é das ficções sociais e não dos homens que as incarnam; esses são, por assim dizer, *os meios* de que as ficções se servem para tyrannizar» (*Banqueiro*: 60).⁴ Pelo outro lado, reclama ter sido capaz de se liberar desta tirania exercida por unidades abstractas, de as ter dominado ou «subjugado», portanto, de ter empregado o seu livre-arbítrio. Mas esta prática poderia ser, seguindo o seu raciocínio, outra ficção, embora seja ‘individual’, como o seria também a sua suposição da existência de uma «Natureza» como única lei (id.: 33). A substituição do ‘social’ pelo ‘individual’ justifica-se com a «*compensação egoísta*» da falta de ‘naturalidade do trabalho’ e da dificuldade ou prática impossibilidade da revolução social na perspectiva de um materialismo individualista: «Consigo liberdade só para mim, é certo; mas é como já lhe provei, a liberdade para todos só pode vir com a destruição das ficções sociais, pela revolução social, e eu, só por mim, não posso fazer a revolução social.» (id.: 57). O único argumento que legitima a relação entre este materialismo individualista e o anarquismo é o facto de o «auxílio» (id.: 41) e o trabalho criarem, inevitavelmente, condições de domínio e tirania: «Trabalho sozinho, para não poder, de modo nenhum, criar qualquer tirania.» (id.: 51). É aqui onde se esgota a ética do banqueiro.

4 Seria interessante relacionar este domínio quase absoluto que exercem as “ficções sociais” sobre o ser humano com as teorias actuais da memética (cf. Baltrusch 2007).

Seria fácil concluir que nos encontramos perante um exemplo paradigmático de anarquismo cínico, egoísta, derrotista ou minimalista, ou seja, de um anarquismo que abandonou a solidariedade, o altruísmo e a utopia que habitualmente estão associados a esta ideologia. Também podíamos questionar o próprio axioma ou universal da *natureza* do qual dependem tanto a lógica do anarquismo em geral como a lógica individualista do banqueiro: não terá sido a própria sociedade, supostamente ‘natural’, que nos habituou ao capitalismo? O que resulta mais chocante neste raciocínio de segundas e terceiras intenções será provavelmente o motejo, um tanto insidioso, de poder liberar-se através da aquisição do dinheiro. E podíamos perguntar-nos também: não ficará o banqueiro, apesar de tudo, em eterna dependência do dinheiro, ao estar condenado a adquiri-lo continuamente a fim de poder gozar a liberdade que este alegadamente lhe oferece? Poderia ser *O Banqueiro Anarquista* a história de um impostor, uma tradução falsificadora das ideias anarquistas, ideologicamente dirigida pelo capitalismo ultraliberal? Porque, segundo o juízo do banqueiro, o combate social afinal irá perder-se completamente, tal como as experiências colectivas ou as sínteses utópicas, tão queridas dos movimentos anarquistas históricos. Sendo assim, a anarquia libertária reduzir-se-ia a nada e converter-se-ia na feroz anarquia da produção capitalista e, por detrás do anonimato do banqueiro e do sorriso «alto» e compreensivo do seu interlocutor no final do conto, esconder-se-ia nada mais do que um perverso fetichismo mercantil e monetário.

Efectivamente, a personalidade ou identidade humana, deposta a máscara (i.e. a «ficção social» ou também estética), poder-se-ia ter esvanecido. Este é o tropo e o *Leitmotiv* de toda a obra literária pessoal e que também sobressai nos pouco estudados escritos económicos que Pessoa publicaria na *Revista de Comércio e Contabilidade*, da qual foi co-fundador e co-director. No artigo «A essência do comércio», publicado em 1926 dizia:

O comerciante não pode ter opiniões, como comerciante, nem deve fazer comercialmente qualquer coisa que leve a crer que as tem. [...] Mais incisivamente ainda: O comerciante não tem personalidade, tem comércio; a sua personalidade deve estar subordinada como comerciante, ao seu comércio; e o seu comércio está fatalmente subordinado ao seu mercado, isto é, ao público que o fará comércio, [...]. (*Pessoa, Comércio: 22*)

O comerciante tem «o dever de estudar psicologicamente, e um a um, os agrupamentos humanos» (id.: 19) sem se deixar influenciar pelas supostas «coisas» ou «sentimentos essenciais» que em toda a parte são diferentes (ibid.). Tal como no artista, também o político não se deve guiar por essências fundacionais que alegadamente existem detrás das máscaras sociais ou estéticas.

No conto, à falta de uma ética universalmente válida (se descontarmos o universal da «Natureza»), o dinheiro converter-se-ia, então, em autêntico (ainda que disfarçado) protagonista, reafirmando a ideologia burguesa e a concorrência em mercados desregulamentados como únicas vias para atingir a liberdade pessoal. Pessoa de facto considerava o intervencionismo estatal na economia como um acto de «moralizar» quem não precisava ser moralizado» («As Algemas», id.: 71) – embora isto tenha sido uma consideração de índole exclusivamente teórica, tendo em conta a viragem paradigmática que representava o modernismo em relação aos valores éticos e à crescente individualização. Também o banqueiro transformar-se-ia, segundo esta perspectiva, numa mera máscara que só esconde o completo vazio moral da modernidade liberal. Esta substituição dos ideais humanitários por uma mecânica economicista já tinha sido o alvo da literatura no século XVII, no momento decisivo da expansão do sistema monetário-capitalista. Em *Les caractères* de Jean de La Bruyère, apesar de este nunca ter atacado o sistema político-social em si mas

só as pessoas concretas da sua época, lê-se por exemplo: «Il y a des âmes sales, pétries de boue et d'ordure, éprises du gain et de l'intérêt, comme les belles âmes le sont de la gloire et de la vertu ; [...]. De telles gens ne sont ni parents, ni amis, ni citoyens, ni chrétiens, ni peut-être des hommes : ils ont de l'argent.» (La Bruyère: 182).

Em consonância com esta perspectiva, várias críticas do *Banqueiro Anarquista* coincidiram ao longo das últimas décadas na sua suposta defesa de um neoliberalismo *avant la lettre*, senão anarcocapitalista e até fascistóide. Um dos primeiros exemplos dá-se com a reedição do texto em 1981 por iniciativa das Edições Antígona, naquele momento um jovem projecto editorial caracterizado por um certo compromisso político de esquerda. A editora fê-lo acompanhar de um libelo titulado «Fernando Pessoa, o cadáver adiado que procria» (datado de 30/XI/1982). Aí anunciava a edição de uma «colectânea de textos panfletário-fascistas» de Pessoa que, afinal, não iria cumprir por considerar que o público não seria capaz de aguentar tal «miséria». Começava o libelo com uma citação de Agustina Bessa-Luís, fora de contexto mas muito elucidativo de um certo preconceito bastante popular em certos meios intelectuais e literários conservadores no que diz respeito à obra de Pessoa. Procedia da sua biografia de Florbela Espanca (1979), na qual comentava que um:

[...] aflorar ligeiro sobre o sentido profundo das coisas foi o que fez a celebridade de Pessoa [...]. O facto de encontrar uma receptividade extraordinária no leitor comum, e às vezes incomum, quer dizer que certa brutalidade face ao pensamento agrada, porque se relaciona com o sentido de toda a brutalidade, que se toma por audácia.

O libelo continuava a atacar a «impotência salazarista» de Pessoa como também o monopólio editorial que então ainda mantinha e defendia a Ática em relação aos textos do poeta. Noutro prospecto

publicitário, que se lançara em 1988, a Antígona reivindicou uma política editorial caracterizada por um certo anarquismo, denunciando uma supostamente mal-intencionada subversão desta ideologia por parte da Ática em relação à sua edição do texto pessoano:

[...] só a editora Ática levantou obstáculos a esta atitude [do «antico-pyright» que pretendia levar a cabo a Antígona], quando da publicação, em 1981, de *O Banqueiro Anarquista*. Apesar dos responsáveis da Ática terem então declarado publicamente que iriam processar a Antígona, não o fizeram, e o livro tem-se multiplicado como no milagre dos pães.

De facto, a edição da Antígona ajudou muito a divulgar este conto pessoano (com cinco reedições até 1997), o que justifica que nos debruçemos um pouco sobre os seus epítextos e peritextos. Em relação a estes últimos, as primeiras duas edições da Antígona d’*O Banqueiro Anarquista* ainda foram precedidas por um prefácio anónimo (assinado por K., Sine Nomine Vulgus) e intitulado «Fernando Pessoa – O mito e a Realidade». Como me tinha sido confirmado por escrito em 1988 por Luís de Oliveira, um dos responsáveis deste projecto editorial, o autor do prefácio era Carlos K. Debrito, autor de vários livros editados pela Antígona. Este peritexto, que foi retirado nas futuras reedições, caracterizava o pensamento pessoano como

[...] a negação, a real-realidade [sic], o infinito vazio do homem a-social, condenado eternamente ao sofrimento, ao delírio sem paixão, à sobrevivência sem amor, aos infernos onanistas do ser individual. [...]

É o pensamento [...] dum reaccionarismo grosseiro e, utilizemos os vocábulos ultimados pela história, FASCISTA. O prosador-Pessoa não é um poeta, é um cabotino-reaccionário, primitivo e alinhavado [...]. ([Debrito]: 9, 10-11)

Em relação ao anarco-individualismo do banqueiro, Debrito conclui: «O homem-individual nunca poderá existir: ou somos um conjunto de indivíduos na vivência de paixões colectivas, fruto do desejo de cada um, ou seremos condenados sempre à tristeza medíocre dos Pessoas e das suas obras.» (id.: 11-12).

Estas críticas, certamente injustas, devem ser entendidas a partir do contexto de agitação política no Portugal pós-revolucionário, no qual a intelectualidade de esquerda teve óbvios problemas de assimilar a produção intelectual e literária de um autor tão polifacético e que demonstrava facetas que uma crítica marxista (ou até anarquista) naturalmente podia identificar como reaccionária, sempre que a tirasse do seu contexto estético. É sabido que Pessoa desconfiava profundamente do comunismo e do socialismo.

Em *O Banqueiro Anarquista* põe as suas críticas na boca de um anarquista heterodoxo. São críticas que transparecem, também, nos fragmentos que Pessoa produzia ainda depois de 1922 para uma futura ampliação e autotradução do texto ao inglês (da qual existe um fragmento de duas páginas): «A tirania é sempre a tirania, disse o banqueiro. Para que diabo substituir a tirania social do sistema burguês pela tirania de Estado do sistema socialista ou do sistema comunista? Isso é passar um preso da cela 23 para a cela 24.» (Pessoa, *Banqueiro*: 92). Aqui, se parafraseia, como também acontece noutras alturas do texto, a Pierre-Joseph Proudhon, o ideólogo novecentista do socialismo utópico e principal inspirador do anarquismo, que dissera: «[...] notre état civil, tel que vous l'avez fait, état qui fut d'abord despotisme, puis monarchie, puis aristocratie, aujourd'hui démocratie, et toujours tyrannie.» (Proudhon 1867: 63).

Sendo um modernista ainda influenciado pelo romântico culto do génio e da liberdade subjectiva, Pessoa sempre se inclinava por uma sociedade dominada por elites intelectuais e artísticas, simpatizando ocasionalmente com uma burguesia ilustrada ou, até, com a curta dita-

dura sidonista em Portugal. Mais: estas posturas também estiveram entretecidas com os mais diversos inconformismos – tal como a defesa do poeta homossexual António Botto, a sua reacção pública contra os estudantes integralistas ou as sátiras à mediocridade de um Salazar recém-promovido a chefe de estado, por exemplo. Contra uma leitura actual desde posições neomarxistas deste conto é preciso advertir, também, que aquilo que o banqueiro reivindica é, em última instância e fora de toda a actualidade que possa ter hoje em dia, política e literariamente uma ficção individualista e idiossincrásica. Além disso, continua a ser, apesar de tudo, uma sólida reflexão sobre a utopia da abolição das convenções e ficções políticas e sociais (partindo de posições conservadoras, passando pelas marxistas e até às anarquistas). Neste sentido, transparecem sobretudo dois discursos radicais da história do anarquismo cujas ideias principais Pessoa entretece neste texto.

Por um lado, há uma clara alusão ao ideário do anarquismo individualista formulado por Max Stirner no seu livro *Der Einzige und sein Eigentum* (*O único e a sua propriedade*), escrito em 1845, e que Pessoa conhecia através da obra de Paul Eltzbacher que ainda comentarei. Tanto em termos estilísticos como ideológicos, Stirner era um precursor de Nietzsche e do existencialismo ao defender que «Es ist nichts übrig geblieben als das – Dogma des freien Denkens und der Kritik» (Stirner: 163, «Não resta nada a não ser o dogma do pensamento livre ou da crítica», trad. minha) e ao estabelecer, em consequência, um solipsismo absoluto: «Ich bin das Kriterium der Wahrheit» (id.: 400, «Eu sou o critério da verdade», trad. minha). Tal como o mantém o banqueiro, também Stirner argumentou que as revoluções só serviam para substituir uma ordem pela outra e que é a apropriação da matéria por parte do indivíduo que se concebe como o ponto de partida para superar as ficções sociais e éticas: «Wie die Welt als Eigentum zu einem Material geworden ist, mit welchem Ich anfangs was Ich will, so muß auch der Geist als Eigentum zu einem Material herabsinken,

vor dem Ich keine heilige Scheu mehr trage.» (id.: 402, «Enquanto o mundo como propriedade se transformou em um material com o qual faço o que eu quero, assim também o espírito como propriedade deve ser reduzido a um material, perante o qual eu já não sinto nenhum receio sagrado», trad. minha). Tanto Stirner como o banqueiro compartilham a radicalidade de rejeitar todo o essencialismo fundacional:

«Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben, und wenn man später eine andere Wahrheit fand, so geschah dies immer, weil man eine andere suchte: man reformierte nur die Narrheit und zog ihr ein modernes Kleid an. [...] Sie wollten von einem Gedanken beherrscht – besessen sein! Der modernste Herrscher dieser Art ist ‘unser Wesen’ oder ‘der Mensch’.» (id.: 399-400, «Toda a verdade de uma época é a sua ideia fixa, e se mais tarde as pessoas encontraram uma outra verdade, isso sempre aconteceu apenas porque se estava a buscar outra: só se reformava a burrice vestindo-a com roupas modernas. [...] As pessoas queriam ser dominadas, possuídas por um pensamento! O mais moderno governante deste tipo é a ‘nossa natureza’, ou o ‘ser humano’.,», trad. minha).

O outro discurso radical que está subjacente ao discurso do banqueiro poderia provir do *Leviathan* de Thomas Hobbes, o precursor do darwinismo social, que afirmou em 1651: «Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.» (cit. de <<http://www.gutenberg.org/dirs/etext02/lvthn10.txt>>). Os *topoi* hobbesianos do *bellum omnium contra omnes* e do *homo homini lupus* estão também presentes no argumento do banqueiro que toda a solidariedade e ação conjunta criam, inevitavelmente, formas de opressão e tirania (cf. *Banqueiro*: 39-45). De uma forma geral, Pessoa comparte com Hob-

bes o ressentimento contra ideias e instituições democráticas e Campos em especial também a sua doutrina materialista do ser humano.

Perante a tentação de julgar a conclusão d' *O Banqueiro Anarquista* absurda, como o tentaram impor algumas críticas, seria conveniente lembrar que uma sobrevalorização da alegada ideologia política contida neste texto pessoano só produz interpretações unilaterais. Para julgá-lo com a devida distância, seria desejável aceitar que o banqueiro se encontra sujeito à obrigação de um anarquista que pretende ser minimamente coerente ao tentar superar as convenções e ficções sociais (incluindo aquelas criadas pelo próprio anarquismo), ou seja, que se encontra sujeito a um contínuo processo de liberação da própria consciência. Este talvez seja o único, embora mínimo, consenso que possa existir entre os diferentes anarquismos, sendo isto um trabalho naturalmente individual. Ao libertar-se das convenções, a/o anarquista possibilita ou, pelo menos, aceita que outras pessoas também o façam. É evidente que podemos ler este conto de raciocínio como uma sátira do anarquismo, porém, também podemos entendê-lo como o manifesto literário de um anarquismo individualista. Talvez seja até uma combinação intencionalmente paradoxal das duas possibilidades, sobretudo se tivermos em conta o que Pessoa deixou escrito num fragmento para a revista *Orpheu*, provavelmente em 1916, para cimentar a sua teoria e prática heteronímica:

Não há critério da verdade senão não concordar consigo próprio. O universo não concorda consigo próprio, porque passa. A vida não concorda consigo própria porque morre. O paradoxo é a fórmula típica da Natureza. Por isso toda a verdade tem uma forma paradoxal. (Pessoa, *Páginas Íntimas*: 217-218)

Também o anarquismo se caracteriza por uma inerente forma paradoxal: Como realizar a utopia, como destruir as ficções sociais

sem tyrannizar ninguém? É a partir desta questão que o persistente interesse de Fernando Pessoa no anarquismo tem de ser analisado. Naturalmente, não podemos afirmar, sem mais nem menos, que Pessoa (ou algum dos seus heterónimos) tenha sido anarquista. Se nalgum caso o quiséssemos fazer – por exemplo em relação à obra de Álvaro de Campos – teria de acontecer dentro de uma definição bem específica, fiel ao facto de que não pode existir uma definição universalmente válida nem sequer, portanto, do anarquismo. Sempre será preciso traduzir entre o anarquismo assinado pelo narrador-heterónimo de *O Banqueiro Anarquista* e os elementos próximos da ideologia anarquista que estão presentes no Álvaro de Campos dos *Apontamentos para uma estética não-aristotélica* ou do *Ultimatum* ou também no radicalismo epistemológico do heterónimo-mestre Alberto Caeiro.

Em consonância com muitas e muitos artistas da sua época, também Fernando Pessoa se sentiu atraído pelo espírito individualista do anarquismo. Esta influência não procedia unicamente de textos de índole política – como por exemplo no caso de «The Soul of Man under Socialism» de Oscar Wilde –, mas também se devia a poetas que Pessoa venerara, como era o caso de Percy Bysshe Shelley, cujos «Queen Mab» e «Prometheus Unbound» podem ser considerados poemas virtualmente anarquistas. As diferentes posições ideológicas e estéticas mantidas por Fernando Pessoa ao longo da sua vida evidenciam uma constante preocupação com aquilo que pode ser considerada a questão fundamental da filosofia anarquista: a dicotomia irresolúvel entre o indivíduo que aspira à liberdade mais completa possível e o desejo de contribuir para uma solidariedade humana em geral.

Tal como acontece no caso da teoria do pós-modernismo, também na ‘teoria anarquista’ (embora o próprio anarquismo sempre tenha sido um movimento que rejeitou as teorizações) só existe uma pluralidade de anarquismos, todos caracterizados por uma aporia

intrínseca mas amplamente assumida. Ou seja, da mesma forma que o pós-modernismo subverte todas as metanarrativas, transformando este mesmo processo em nova metanarrativa, também o anarquismo se revolta contra todo tipo de ordem e contra todos os sistemas institucionalizados. Mas aquilo que oferece como solução são, em última instância, outros poderes que, embora sejam utópicos, sempre estabeleceriam, transformados em realidade, uma nova ordem e um novo sistema. O Fernando Pessoa adepto de lógicas paradoxais era muito consciente desta aporia e do sofisma formal em que pudesse cair uma teoria e uma prática do anarquismo. O anarquismo como teoria, como partido ou como sistema não faz sentido. Só seria viável no contexto da acção: por exemplo a acção sensacionista e inconformista (como no caso de um certo Álvaro de Campos), dentro do *carpe diem* de um materialismo nominalista (como no caso de um certo Alberto Caeiro) ou no contexto do compromisso sociopolítico imediato de qualquer sujeito individual.

Por isso, a dialéctica d'*O Banqueiro Anarquista* é construída, de maneira consciente e intencional, como um sofisma satírico. Mas além desta estrutura narratológica também se coloca o tema universal do conflito entre a realidade e a ficção (ou utopia). O postulado estético de Pessoa, que «a arte moderna é uma arte de sonho» (Pessoa, *Páginas Íntimas*: 156), com a sua máxima expressão literária no *Livro do Desassossego*, estabelece uma separação entre pensamento e comportamento, entre intenção e acção. Esta dicotomia assentou-se na estética e na história das ideias sobretudo através do modernismo e pode ser visto como uma contribuição para as origens do neoliberalismo desenfreado do final do século XX. Porém, para Fernando Pessoa, ainda só se tratava de criar um espaço onírico e estético para entretecer uma teoria e prática originais e legitimá-las reciprocamente. As pervivências decadentistas nesta concepção modernista de uma dialéctica entre realidade e ficção aproximam-na, também, do

célebre *dictum* paradoxal de Oscar Wilde (adaptado das *Metamorfoses* de Ovídio): «All I desire to point out is the general principle that Life imitates Art far more than Art imitates Life.» (Wilde 2004: 18). Esta sobreposição da arte à vida, que revê o cientificismo novecentista, é um *topos* modernista que a heteronímia de Pessoa levou até ao último extremo.

Para além do facto de Pessoa ter desprezado abertamente o escritor inglês, importa destacar o cerne da questão nesta «sátira dialéctica», ou tradução transcriadora, do anarquismo que o banqueiro encena. Em última instância, o banqueiro procura convencer-nos de que lógica e realidade não são compatíveis, que a lógica não é a ferramenta mais apropriada para nos relacionarmos com o mundo e o real. A paródia da lógica dedutiva fica óbvia a partir de uma observação da estrutura do conto e da loquacidade do banqueiro que tão habilmente encadeia silogismos categóricos, hipotéticos ou disjuntivos. Todos os silogismos do texto confluem no postulado vanglorioso e satírico do «Libertei um. Libertei-me eu», evocando o que já exclamara o heterónimo «sensacionista» Álvaro de Campos na «Passagem das Horas»:

Eu sou eu. / Que tenho eu com a roupa-cadáver que deixo? / Que tem o cú com as calças? / Então não teremos nós cuecas por esse infinito fora? / O quê, o para além dos astros nem me dará outra camisa? / Bolas, deve haver lojas nas grandes ruas de Deus. (Pessoa/Campos, *Livro*: 184)

O banqueiro, que parte de uma decisão emocional, sensacionista até, e que posteriormente é disfarçada de raciocínio lógico, para solucionar o que é principalmente um problema de índole político-social, evidencia também um dos axiomas da filosofia pessoana: a ficção é a única realidade individual (e vice-versa).

Em paralelo com a publicação d’*O Banqueiro Anarquista*, dá-se nos números 3 e 4 da *Contemporânea* uma disputa sobre estética e metafísica entre o Ortónimo e Álvaro de Campos que reaparece, em 1924, nos respectivos artigos de ambos na revista *Athena*, co-dirigida pelo próprio Pessoa. Neste vaivém de argumentos, Campos oferece ainda mais indícios para uma possível interpretação do segundo plano filosófico do conto: à falta de uma definição científica, a metafísica (e por extensão a filosofia) deveria ser considerada, provisoriamente, como arte, «por uma razão lógica inteiramente irracional, exactamente como a vida». Também o paradoxo de um ‘banqueiro anarquista’ incita a ver este procedimento, tão lógico como irracional, em termos de uma mera forma estética de estar no mundo. Isto poderia representar, embora de forma algo reducionista, uma definição do ideário principal do anarquismo. Ficção e utopia são realidades individuais, destinos subjectivos de cada um/a, e dos quais não nos poderemos evadir. Anarquista é, em cada circunstância histórica, *o Outro*, aquilo que é diferente, estrangeiro e temido, num espectro que vai desde a simples fascinação até à resistência activa contra a assimilação e aculturação.

Num dos 13 fragmentos que Pessoa produziu para uma futura ampliação do conto, com a qual pensava (segundo uma carta a Adolfo Casais Monteiro) conseguir um certo sucesso editorial a nível europeu, podemos ler: «Não comparei o anarquismo com religião nenhuma, nem poderia comparar. O anarquismo é a irreligião natural, posta pela Natureza no coração dos homens» (*Banqueiro*: 88). Estes fragmentos demonstram, por um lado, a amplitude do projecto literário-intelectual do conto e, pelo outro, aproximam o irracionalismo céptico do banqueiro das obras de Caeiro e, sobretudo, de Campos, o heterónimo mais produtivo, mais vanguardista e mais elaborado dentro do conjunto heteronímico. Sugere-se, assim, a importância do anarquismo para uma interpretação de toda a obra

de quem se tinha caracterizado como um «poet animated by philosophy» (Pessoa, *Páginas Íntimas*, 13).

Embora o tratamento teórico do anarquismo na obra pessoana tenha, em termos quantitativos, uma presença reduzida, é possível comprovar que as suas leituras e reflexões sobre o tema começaram cedo e que tiveram implicações profundas para a criação literária e ensaística. Na sua biblioteca pessoal encontra-se ainda hoje o livro de Paul Eltzbacher *As doutrinas anarquistas*, adaptado ao português por Manoel Ribeiro e publicado em Lisboa em 1908. O facto de ser assinado pelo heterónimo inglês da juventude, Alexander Search, indica-nos que Pessoa o adquiriu, muito provavelmente, antes dos tempos do *Orpheu*, momento em que diminuiu a produção desta personalidade literária. Do período compreendido entre o regresso da África do Sul em 1905 e a publicação do *Orpheu* em 1915 provêm também os numerosos comentários às leituras filosóficas e de ciência de divulgação que Pessoa sempre procurava entretecer com atitudes e ideias próprias e originais.

Devido ao seu tratamento equilibrado e ao tratamento detalhado das fontes, o livro de Eltzbacher é considerado, ainda hoje em dia, como uma das obras de referência sobre os autores fundamentais do anarquismo histórico: William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner (de cuja obra *O único e a sua propriedade* temos várias reminiscências no *Banqueiro*), Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin, Benjamin Tucker e Lev Tolstoj. É interessante constatar que Pessoa, um escritor que devido a necessidades económicas costumava vender livros para comprar outros, tenha conservado precisamente este volume até ao final da sua vida, com muitos sublinhados e anotações em português e em inglês. Na página 6 até aparece manuscrita uma espécie de conclusão que Alexander Search deve ter tirado para si destas leituras, ordenada em cinco pontos e de muito difícil leitura: «1. O meu princípio, senão único objectivo [na vida] é a

minha própria [?] felicidade. / 2. Logo, o ser é [...] a felicidade de cada um.». Porém, o que inicialmente parece ser uma aproximação às teses de Max Stirner sofre depois uma paulatina viragem existencialista *avant la lettre* quando, no quinto ponto, Search parece estar a questionar a possibilidade de atingir uma vida satisfatória através do anarquismo individualista: «5. Por isso, o meu interesse está [...] em mim mesmo [...] minha vida + felicidade para [...] mim [...] será possível?»

Naturalmente, Eltzbacher não terá sido o primeiro contacto que Pessoa tivera com o anarquismo, uma vez que na sua biblioteca também se encontra *La Démocratie individualiste* de Yves Guyot, de 1907, com indicação de pertença a «Fernando Pessôa», sublinhado e anotado em inglês e francês.

Além destas leituras, *O Banqueiro Anarquista* também permite supor uma influência dos eventos sociopolíticos da época, que Pessoa costumava acompanhar com atenção. Assim, em Portugal, os chamados crimes do anarquismo estiveram expressamente previstos e punidos pela legislação desde 1896 e, embora a redacção da lei se renovasse em 1910, os seus respectivos princípios não foram alterados. Logo a seguir à revolução republicana de 1910, celebra-se em 1911 o *1º Congresso Anarquista Português*, dando origem a uma agitação da vida política com a posterior criação da *Confederação Geral do Trabalho*, que em 1922 contava com 150.000 membros, e do jornal *A Batalha* (em 1919). Também é evidente que a revolução bolchevique de 1917 tenha sido o grande tema da actualidade de então. No período entre 1917 e princípios dos anos vinte, o aumento dos impostos de uma República em declínio, e os atentados (como o perpetrado contra o dirigente da *Confederação Patronal*, Sérgio Príncipe, em 1922), em combinação com todo o activismo sindical anarquista e bolchevique da época, levou os bancos, o comércio e a indústria a sentirem-se ameaçados.

Parte da *intelligentzia* e da juventude, Fernando Pessoa incluído, sentia-se em certos momentos enganada pela República e atraída pela suposta novidade do fascismo e pelas suas promessas de ordem e de paz social. Na medida em que a República perdia apoio social no pós-guerra, surgiu, apesar da crise económica das velhas classes médias, uma classe de novos-ricos. Havia numerosos especuladores a fazerem fortunas à custa da miséria geral, um vaivém financeiro que Raul Brandão descrevera nas suas *Memórias*, cujo primeiro volume se publica em 1919. Já em 1906, este escritor caracterizara em *O Pobres* a figura do banqueiro como «o homem que na terra representa a onipotência» (Brandão: 123), em cujo cofre «dormem pobreza metalizadas», como advertia Guerra Junqueiro no respectivo prefácio (Brandão: X).

Os ressentimentos eram tantos que boa parte da intelectualidade temia evoluções revolucionárias que seguissem o modelo bolchevique, tendo em conta, sobretudo, que começava a surgir um proletariado intelectualizado à procura de certezas. O panorama intelectual entre 1910 e 1926 estava caracterizado por um vaivém ideológico entre posturas nacionalistas, republicanas e monárquicas. Os desejos de mudança eram relativamente anacrónicos, uma vez que uma parte da intelectualidade perseguia a ruptura com o racionalismo e o cientificismo do século XIX, demonstrando um certo desinteresse de implicação política. Quem ainda defendia as utopias racionalistas do Século das Luzes – da razão, da justiça e da ciência – eram sobretudo os movimentos anarquistas. Porém, era precisamente esta confiança progressista que lhes valia a difamação de serem um movimento atrasado, uma vez que não atendiam a crítica da razão que se transformara em moda intelectual do momento. N' *O Banqueiro Anarquista*, que muito provavelmente tinha sido escrito bastante antes da sua publicação em 1922, Pessoa alude, de maneira indirecta, a esta pugna ideológica entre a crítica modernista da razão e as utopias ilustradas.

Em relação à abordagem do tema da propriedade, inspirado por Proudhon, é interessante reparar em que o *Banqueiro* não constitui uma variação literária da célebre afirmação que a propriedade fosse o roubo. Resulta ser, em primeiro lugar, uma variação de uma conclusão menos citada de *Qu'est-ce que la propriété?* no sentido que esta representava, também, a liberdade. O intelectual francês argumentava que existe, naturalmente, um roubo como resultado do poder e da exploração, porém, admitia também o emprego útil da propriedade através do poder construtivo que exercia o ser humano sobre as coisas. Em última instância, Proudhon preferia ver a propriedade legitimada como algo que pertence a quem a trabalhe, e menos a quem explore o trabalho de outras pessoas.

Em consequência, pode-se deduzir uma justificação da propriedade como liberdade que posteriormente derivou numa concepção da sociedade como constituída de proprietárias e proprietários em igualdade de condições. O seu legado mais significativo pode ser apreciado nas obras de Benjamin Tucker ou de Ayn Rand, que contribuíram para a conceitualização do anarquismo individualista nos Estados Unidos. Economicamente, este anarco-individualismo ficou desvirtuado nas últimas décadas do século XX com o surgimento do anarco-capitalismo que não se contenta com rejeitar um estado pouco intervencionista, tal como o faz o neoliberalismo, mas que reivindica a total desmontagem deste estado e a sua substituição pelo próprio mercado. Já a crítica do marxismo, que praticaram Proudhon e Stirner, e que Pessoa emula, incidia na concepção autoritária do estado comunista em *O Capital*, antecipando, de certa forma, a polivalência ideológica dos axiomas anarco-individualistas. Proudhon preferiu a ideia da associação múltipla das pessoas que se encontra também na origem do ideário colectivista de Bakunin e que, posteriormente, chegou a influenciar o comunismo libertário de Kropotkin.

Podemos concluir que *O Banqueiro Anarquista* de Pessoa parece acompanhar a história, e até prever as futuras evoluções das ideias anarquistas. Porém, o anarquismo talvez tenha para o conjunto da obra pessoana ainda outro valor intrínseco e mais alegórico. A construção heteronímica que Pessoa iniciou assenta em boa parte na ideia de que, perante a impossibilidade de definir ou de se aproximar do real, o sonho acaba por ser o único mundo possível. Na medida em que a utopia é o horizonte vital de todo o anarquismo, o eu individualizado surge, assim, como construção e exageração do real. As disseminações semânticas e desconstruções das utopias anarquistas que o banqueiro propõe são, em última instância, uma tradução do profundo cepticismo pessoano em relação a todo o conceptualismo e a todos os sistemas impostos. A liberdade consiste em abolir todas as convenções, até aquelas do próprio anarquismo – isto podia ser outra das mensagens principais deste texto. A actualidade deste pressuposto reside no paralelismo com o pós-modernismo positivamente desconstrutor das metanarrativas e com a crítica do neoliberalismo negativamente globalizador e desestabilizador.

Se encarássemos a heteronímia como metanarrativa (cf. Baltrusch 1997: 339ss), ela não implicaria, primordialmente, uma mudança profunda da ordem das coisas e do mundo em termos de construção sociocultural e de ficção social. Ao que aspira a heteronímia enquanto discurso e prática filosófico-estética é a uma modificação da própria consciência do indivíduo, do sujeito: é uma falácia querer apreender a realidade desde a ideologia da existência do sujeito – e resulta interessante que a neurociência esteja a confirmar pouco a pouco aquela ‘morte do sujeito’ que se tinha deduzido da arte e do pensamento do modernismo (cf. Baltrusch, 1997: 56ss e 2007). A heteronímia como discurso estético e até holístico implica a abolição daquilo que supomos serem as atitudes ‘naturais’ (e com elas as «ficções sociais») em relação a uma realidade inalcançável em termos de objectivação. Fer-

nando Pessoa deve boa parte da sua estética inovadora à sua intensa recepção do anarquismo, como o ilustra o seguinte exemplo do anti-fundacionalismo de Stirner:

«Der Kritiker kann zwar zur Ataraxie gegen die Ideen kommen, aber er wird sie niemals los, d.h. er wird nie begreifen, daß nicht über dem leibhaftigen Menschen etwas Höheres existiere, nämlich seine Menschlichkeit, die Freiheit usw. [...] Und diese Idee der Menschlichkeit bleibt unrealisiert, weil sie eben 'Idee' bleibt und bleiben soll.» (Stirner: 400-401, «O crítico pode, de facto, chegar à ataraxia apesar das ideias, mas ele nunca se livrará delas, quer dizer, ele nunca vai compreender que acima do ser humano vivo não existe algo mais elevado, ou seja, a sua humanidade, a liberdade, etc. [...] E esta ideia da humanidade permanece sem realizar, porque precisamente é e deve permanecer uma 'ideia'.», trad. minha).

Álvaro de Campos declara na sua *Estética não-aristotélica* que a arte não parte da beleza, mas sim da ideia de força: «tomando, é claro, a palavra força no seu sentido abstracto e científico; porque se fosse no vulgar, tratar-se-ia, de certa maneira, apenas de uma forma disfarçada de beleza» (Pessoa/Campos, *Apontamentos*: 252). O seu objectivo social é o de dominar («subjugar»), e com isto está a dar simplesmente outra volta na tarefa anarquista da abolição das «ficções naturais e sociais» – da mimese e da beleza artística neste caso. É preciso lermos esta tentativa de «subjugação» como uma alegoria da reposição de uma subjectividade (romântica em última instância) em resposta ao racionalismo e positivismo do século XIX. Contra a destruição dos antigos mitos erige-se o mito moderno, melhor dito, modernista do anarquismo est/ético, afirmando que a sociedade deve o máximo respeito ao indivíduo – sempre que este demonstre um idêntico respeito pela diversidade e pela pluralidade. Em pala-

bras do Álvaro de Campos da «Passagem das Horas»: «Sentir tudo de todas as maneiras, / Ter todas as opiniões, / Ser sincero contradizendo-se a cada minuto, / Desagradar a si-próprio pela plena liberdade de espírito, / E amar as coisas como Deus.» (Pessoa/Campos, *Livro*: 161).

A diversidade e a pluralidade dos valores e exegeses de discursos não são incompatíveis com uma ideia de unidade, mas sim com a uniformização, estandardização e canonização. Walter Benjamin contrapunha ao postulado de Marx, que pretendia que as revoluções fossem a locomotiva da história universal, a ideia de que «talvez as revoluções representem o momento, no qual a humanidade, que viaja nesta locomotiva, activa o travão de emergência.» (Benjamin: 1232).

A importância da teoria do anarquismo para a heteronímia e o pensamento estético de Fernando Pessoa em geral não se esgota aqui. A perspectiva pode ser aprofundada e requer estudos posteriores. Contudo, podemos concluir que, tal como a anarquia é uma unidade do múltiplo, também o é a heteronímia, sendo *O Banqueiro Anarquista* uma variante exemplificadora desta circunstância. A anarquia encena o paradoxo como única verdade, como construção na eterna desconstrução e tradução do sentido. Como tal transparece até nas ideias esotéricas de Pessoa, por exemplo no fragmento «Way of the serpent», que bem poderia ser lido à luz do horizonte heterodoxo da utopia anarquista:

Considerar todas as coisas como acidentes de uma ilusão irracional, embora cada uma se apresente racional para si mesma – nisto reside o princípio da sabedoria. Mas este princípio da sabedoria não é mais que metade do entendimento das mesmas coisas. A outra parte do entendimento consiste no conhecimento dessas coisas, na participação íntima d'ellas. Temos que viver intimamente aquillo que repudiamos. [...]

Reconhecer a verdade como verdade, e ao mesmo tempo como erro; viver os contrários, não os aceitando; sentir tudo de todas as maneiras, e não ser nada, no fim, senão o entendimento de tudo – quando o homem se ergue a este píncaro, está livre, como em todos os píncaros, está só, como em todos os píncaros, está unido ao céu, a que nunca está unido, como em todos os píncaros. (*in Centeno: 33*)

BIBLIOGRAFIA

- BALTRUSCH, Burghard 1997. *Bewußtsein und Erzählungen der Moderne im Werk Fernando Pessoa*. Frankfurt/New York/Paris: Peter Lang.
- 2007. «É todo tradución? Elementos socioculturais, neurocientíficos e meméticos para unha teoría holística da para/tradución», *Viceversa – Revista Galega de Tradución* 12, 9-38.
- BARGH, John A. 2003. «Bypassing the Will: Towards Demystifying the Nonconscious Control of Social Behaviour», *in* R. Hassin / J. Kleman / J. Bargh (eds.): *The New Unconscious*, Oxford: Oxford University Press, também disponível em <<http://pantheon.yale.edu/~jab257/publications.html>> (consulta do 24/IX/2008).
- BENJAMIN, Walter [1940]. «Anmerkungen zu «Über den Begriff der Geschichte»», *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*, vol. I.3, Frankfurt: Suhrkamp 1991.
- BRANDÃO, Raúl 1906. *Os Pobres*. Precedido de uma carta-prefácio de Guerra Junqueiro. Lisboa: Livraria Moderna.
- CENTENO, Yvette 1985. *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*. Lisboa: Presença.
- [DEBRITO, Carlos K.] ²1982. «Fernando Pessoa. O mito e a Realidade», *in* Fernando Pessoa: *O Banqueiro Anarquista*, Lisboa: Antígona, 7-12.
- DENNETT, Daniel Clement 1995. *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin.
- DIDEROT, Denis [1774]. *Le neveu de Rameau*, disponível em <<http://www.gutenberg.org/etext/13862>> (consulta do 26/IX/08).

- FINAZZI-AGRÒ, Ettore 1988. «O ‘Conto-Im-Possível’ de Fernando Pessoa», *Actas do Primeiro Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*, Coimbra: Gráfica, 335-46.
- HOBBS, Thomas 1651. *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*. St. Paul’s Churchyard: Andrew Crooke (disponível em <<http://www.gutenberg.org/dirs/etext02/lvthn10.txt>>, consulta do 28/IX/2008).
- JACKSON, K. David 2006. «The Adventure of the Anarchist Banker: *Reductio ad absurdum* of a Neo-Liberal», *Portuguese Studies* 2, 209-18.
- KETTNER, Fabian 2007. «Das Prinzip Guter Wille. Über die Naivität des Anarchismus», *prodomo* 6, disponível em <<http://prodomo.50webs.net/6/inhalt.html>> (consulta do 26/IX/08).
- LA BRUYÈRE, Jean de [1688]. *Les caractères*. Paris: Garnier-Flammarion 1965.
- MACEDO, Suzette 1991. «Fernando Pessoa’s *O Banqueiro Anarquista* and *The Soul of Man under Socialism*», *Portuguese Studies* 7, 106-32.
- MOISÉS, Massaud 1991. «*O Banqueiro Anarquista: Banquete Sofístico?*», in G. R. Lind / E. Pfeiffer / H. Kubarth (orgs.): *Canticum Ibericum: neuere spanische, portugiesische und lateinamerikanische Literatur im Spiegel von Interpretation und Übersetzung*, Frankfurt: Vervuert, 153-63.
- PESSOA, Fernando / Álvaro de Campos [1924/25]. «Apontamento para uma estética não-aristotélica», *Textos de crítica e de intervenção*, Lisboa: Ática 1980, 247-260.
- 1993. *Livro de Versos*. Edição crítica de T. R. Lopes. Lisboa: Estampa.
- PESSOA, Fernando 1922. «O Banqueiro Anarquista», *Contemporânea* 1, 5-21.
- 1981. *O Banqueiro Anarquista*. Prefácio de K. Sine Nomine Vulgus [i.e. Carlos K. Debrito, só até a 2ª ed.] Lisboa: Antígona.
- 1997. *O Banqueiro Anarquista*. Edição e notas de Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Relógio d’Água.
- 1999. *O Banqueiro Anarquista*. Edição e notas de Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim.

- [1926]. *A Essência do Comércio*. Lisboa: Ática Nova 2006.
- [1966]. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Estabelecidos e prefaciados por J. do Prado Coelho e G. R. Lind. Lisboa: Ática.
- PROUDHON, Pierre-Joseph 1867. *Qu'est-ce que la propriété?. Œuvres Complètes de P.-J. Proudhon*. Paris: Lacroix / Verboekhoven.
- RONDEAU, Frédéric 2004. «De la révolution en fiction: *Le banquier anarquiste* de Fernando Pessoa», *Tangence* 76, 51-67.
- SAPEGA, Ellen 1989. «A Logical Contradiction and Contradictory Logic: Fernando Pessoa's *O Banqueiro Anarquista*», *Luso-Brazilian Review* 26, 111-17.
- STIRNER, Max [1972]. *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam.
- WILDE, Oscar [1889]. *The Decay of Lying*. London: Kessinger 2004.
- YABUNAKA, Satoru 1988. «A Ideologia Política de Fernando Pessoa: Notas Elementares», *Um Século de Pessoa: Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura / Fundação Calouste Gulbenkian, 188-191.

ABSTRACT

This study argues the influence of anarchism in Fernando Pessoa's theory and aesthetics of heteronomy. Analysis and contextualization of *The Anarchist Banker* needs to take into account the parallels with, for example, Álvaro de Campos' *Apontamentos para uma estética não-aristotélica* (Notes on a non-Aristotelian aesthetics), or the radical epistemology of Alberto Caeiro. The banker's discourse, built from the ideas of Max Stirner, highlights one of the great paradoxical axioms of Pessoa's philosophy: fiction becomes the only individual reality (and vice versa). Following the history of anarchy, Pessoa hints at the ideological struggle between the modernist critique of reason and the utopias of Enlightenment. As utopia is the ultimate horizon of anarchism, Pessoa makes the self emerge as an individual construction and the final exaggeration of reality. The timeliness of this assumption lies in its parallelism with a postmodernism positively deconstructing master

narratives and with a critique of negatively globalizing and destabilizing neoliberalism. Thus, heteronomy as a holistic and aesthetic discourse, implies the abolition of what we assume as ‘natural’ attitudes (and “social fictions,” including those of anarchism itself) in relation to an unreachable reality in terms of objectivity. As anarchy represents a kind of unity of multiplicity, so is heteronomy, and *O Banqueiro Anarquista* is but an exemplification of this condition. The reception of anarchy in Pessoa’s work enacts the paradox as the only truth, as a reconstruction within the eternal deconstruction and translation of meaning. Therefore, the dialectics of *O Banqueiro Anarquista* is constructed, consciously and intentionally, as a satirical sophism that raises the question of the universal conflict between reality and fiction (or utopia).