

UM PENSAMENTO QUE INCOMODE COMO ANDAR NA CHUVA¹

A THOUGHT THAT BOTHERS HOW TO WALK IN THE RAIN

Cleide Maria de Oliveira²

RESUMO

O artigo apresenta uma leitura da poesia de Alberto Caieiro, heterônimo do escritor português Fernando Pessoa, estabelecendo algumas relações entre aquilo que Caieiro chama de um pensar-sentir, sem exterioridade, e alguns elementos da mística. O misticismo de que nos fala Caieiro surge de um dar-se conta de que as coisas não são susceptíveis de interpretação, e que o real, quando despido de nossas conjecturas sobre o mesmo, é incognoscível. A conclusão a que o artigo chega é que seja necessária uma “aprendizagem de desaprender” para se construir novas estratégias de pensamento que nos cure dessa doença antropomórfica que vê no mundo apenas um retrato de si mesmo, e a poesia pode nos oferecer um permanente pôr-se e dispor-se do real que o problematize enquanto referente imóvel para nossa linguagem e produção de saberes.

Palavras-chave: Alberto Caieiro; Poesia; Misticismo.

ABSTRACT

The article presents a reading of Alberto Caieiro's poetry, heteronym of the portuguese writer Fernando Pessoa, establishing some relations between what Caieiro calls a thinking-feeling, without exteriority, and some elements of mysticism. The mysticism that Caieiro speaks of arises from the realization that things are not susceptible to interpretation, and that the real, when stripped of our conjectures about it, is unknowable. The conclusion reached by the article is that “learning to unlearn” is necessary to build new thinking strategies that cure us of this anthropological disease that sees the world as just a portrait of itself, and poetry can offer us a permanent setting and disposal of reality that problematizes it as an immobile referent for our language and production of knowledge.

Keywords: Alberto Caieiro; Poetry; Mysticism.

Alberto Caieiro é um dos heterônimos de Fernando Pessoa, aquele que é chamado Mestre pelos demais heterônimos³ e que se autodenomina *místico das sensações*. O

¹ O artigo faz parte de minha tese de doutorado “Por um Deus que seja noite, abismo e deserto: considerações sobre a linguagem apofática”, defendida na PUC-Rio em 2010, e também foi publicado no livro *O poético, o erótico e o sagrado*, publicado pela Multifoco em 2013. O texto foi revisto e sofreu algumas alterações para esta publicação.

² Professora de Língua e Literatura no CEFET-MG. Email: cleideoliva@cefetmg.br

³ Fernando Pessoa, em carta ao amigo Adolfo Casais Monteiro, explica o nascimento de Alberto Caieiro: “Aí por 1912, salvo erro (que nunca pode ser grande), veio-me à ideia escrever uns poemas de índole pagã. Esbocei umas coisas em verso irregular (não no estilo Álvaro de Campos, mas num estilo de meia regularidade), e abandonei o caso. Esboçara-se-me, contudo, numa penumbra mal urdida, um vago retrato da pessoa que estava a fazer aquilo. (Tinha nascido, sem que eu soubesse, o Ricardo Reis). Ano e meio, ou dois anos depois, lembrei-me um dia de fazer uma partida ao Sá-Carneiro — de inventar um poeta bucólico, de espécie complicada, e apresentar-lho, já me não lembro como, em qualquer espécie de realidade. Levei uns dias a elaborar o poeta mas

misticismo de Caieiro é peculiar, pois não é o desejo de transcendência que o arremessa em direção ao mistério, mas antes o mergulho radical na imanência acompanhado do empenho cuidadoso de um asceta que procura despir-se de pressupostos e saberes, aprendendo a desaprender (Pessoa, 2005, p. 49), o que nos remete a um processo de ascese muito próprio da mística, sendo que o misticismo de Caieiro surge de um dar-se conta de que as coisas não são susceptíveis de interpretação, ou, em outras palavras, de que o real, quando despido de nossas conjecturas sobre o mesmo, é incognoscível, ou inefável, se preferirmos.

Tu místico, vês uma significação em todas as coisas.
Para ti tudo tem um sentido velado.
Há uma cousa oculta em cada cousa que vês.
O que vês, vê-lo sempre para veres outra cousa.

Para mim, graças a ter olhos só para ver,
Eu vejo ausência de significação em todas as cousas;
Vejo-o e amo-me, porque ser uma cousa é não significar nada.
Ser uma cousa é não ser susceptível de interpretação (Pessoa, 2005, p. 135).

Caieiro faz apologia de um pensar-sentir que seja todo superfície, sem interioridade, um pensamento de tal modo imanente que seja “como se não tivesse alma” e “como se fosse apenas olhos” (Pessoa, 2005, p. 151); submerso em corporalidade e temporalidade. O pensar-sentir de que nos fala Caieiro é aquele que procura driblar as dicotomias nas quais o pensamento ocidental se vê preso: sujeito-objeto, interior-exterior, superfície-profundidade, essência-existência, etc... O Mestre porá em suspeita a própria possibilidade de um Eu sujeito do conhecimento “olhar” para dentro de si mesmo e formular juízos de razão sobre esse si mesmo:

Eu não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro.
Não acredito que eu exista por detrás de mim (Pessoa, 2005, p. 147).

E na medida em que se está sob suspeita o acesso irrestrito e isento a essa interioridade subjetiva, Caieiro propõe-nos olhos novos com os quais possamos ver pela

nada consegui. Num dia em que finalmente desistira — foi em 8 de Março de 1914 — acerquei-me de uma cómoda alta, e, tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, numa espécie de êxtase cuja natureza não conseguirei definir. Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título, «O Guardador de Rebanhos». E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive. E tanto assim que, escritos que foram esses trinta e tantos poemas, imediatamente peguei noutro papel e escrevi, a fio, também, os seis poemas que constituem a «Chuva Oblíqua», de Fernando Pessoa. Immediatamente e totalmente... Foi o regresso de Fernando Pessoa Alberto Caeiro a Fernando Pessoa ele só. Ou, melhor, foi a reacção de Fernando Pessoa contra a sua inexistência como Alberto Caeiro.” (Pessoa, 1935)

primeira vez as coisas e o mundo que nos cerca, sem pressupor conceitualmente essas coisas e esse mundo: “Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,/e nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar” (Pessoa, 2005, p. 131). Um olhar de superfície não é exatamente um olhar superficial, mas antes um olhar que desiste da soberania do *logos* totalizante, que abre mão da arrogância de querer estar ao mesmo tempo fora e dentro de toda ação de conhecimento. “Vale mais ver uma coisa pela primeira vez do que conhecê-la” (Pessoa, 2005, p. 131), porque o conhecimento é sempre a ficção de um Eu que se arvora senhor de si mesmo e do mundo que se dispõe a ele enquanto objeto passível e pacífico à sua ação.

Mas essa pretensa superioridade humana é atacada por Caieiro na medida em que ele não apenas faz um movimento cético de duvidar do alcance e do âmbito da razão, mas também questiona a eleição da razão como parâmetro de valoração em relação a outras características de outros entes, como o perfume da flor, por exemplo. Em um poema bastante instigante ele questiona:

Para quê me comparar com uma flor, se eu sou eu
E a flor é flor?

Ah, não comparemos coisa nenhuma: olhemos.
Deixemos analogias, metáforas, símiles.
Comparar uma coisa com outra é esquecer essa coisa.
Nenhuma coisa lembra outra se repararmos para ela.
Cada coisa só lembra o que é
E só é o que nada mais é.
Separa-a de todas as outras o abismo de ser ela.
(e as outras não serem ela).
Tudo é nada sem outra coisa que não é.

O quê? Valho mais que uma flor
porque ela não sabe que tem cor e eu sei,
porque ela não sabe que tem perfume e eu sei,
porque ela não tem consciência de mim e eu tenho consciência dela?
Mas o que tem uma coisa com a outra
para que seja superior ou inferior a ela?
Sim, tenho consciência da planta e ela não tem de mim.
Mas se a forma da consciência é ter consciência, que há nisso?
A planta, se falasse, podia dizer-me: e o teu perfume?
Podia dizer-me: tu tens consciência porque ter consciência é uma qualidade humana.
E eu não tenho consciência porque sou flor, não sou homem.
Tenho perfume e tu não tens, porque sou flor..... (Pessoa, 2005, p. 130).

O poema aborda o modo de operação do pensamento representacional lógico-abstrato que tem sido hegemônico no Ocidente, e discute a naturalidade dessas relações de similitude-dessemelhança que estão na base de todo conhecimento produzido pela nossa razão, pois que

a mesma funciona na busca de identidades e diferenças entre coisas e entes e na transformação dessas coisas e entes em conceitos abstratos que serão assimilados pela consciência e representados na linguagem, estabelecendo a relação entre a consciência e a realidade externa. A constatação de Caieiro de que “Nenhuma coisa lembra outra se repararmos para ela/ Cada coisa só lembra o que é”, sugere que todo esse edifício lógico-abstrato a partir do qual construímos nossos conceitos, inclusive os conceitos de homem e flor, são *artificiais*, no sentido em que são construções humanas, e não imanentes à própria coisa. Nossas noções de superioridade e inferioridade dos entes são questionadas por Caieiro a partir do pressuposto de que cada coisa é um mistério irreduzível em si mesmo, e que a consciência, legado inegável dos homens, não os autoriza a pensar o mundo a partir de parâmetros exclusivos a eles, pois se a flor pudesse falar ela talvez nos perguntasse pelo nosso perfume, e teríamos de confessar envergonhados que não temos perfume, porque não somos flor... Se cada coisa é o que é, há que se permitir que cada coisa seja o que seja, sem imputar ao mundo nosso olhar viciado de conceitos e de pressupostos.

De forma semelhante à mística, a poesia tem sido possibilidade de elaboração de espaços (perspectivas) de produção de conhecimento/verdade outros que aqueles legitimados pela ciência e pelo senso comum. Entendida no sentido grego de *poiésis*, produção criadora, a linguagem poética é lócus onde a epifania do real se dá, em oposição a uma pretensa neutralidade e opacidade do real percebido pela linguagem do senso comum e da ciência não especulativa⁴. Assim, se a linguagem cotidiana aparentemente apresenta-se como uma relação estável entre palavras e coisas, o mesmo não se dá com a poesia, linguagem tensionada que promove essas *núpcias dos contrários* de que nos falou Paz, e não aponta para nenhum referente externo:

O poema é linguagem em tensão: em extremo de ser e em ser até o extremo. Extremos da palavra e palavras extremas, voltadas sobre as suas próprias entranhas, mostrando o reverso da fala: o silêncio e a não significação. Mais além da imagem, jaz o mundo do idioma, das explicações, da história. Mais além, abrem-se as portas do real: significação e não significação tornam-se termos equivalentes. Tal é o sentido último da imagem: ela mesma (2012, p. 48-49).

⁴Parece-me relevante essa distinção entre ciência/filosofia especulativa e instrumental, pois a filosofia e ciência especulativa são inegavelmente poéticas, no sentido em que partem de um desejo de articulação do mistério, e não de sua instrumentalização, o que será realizado pelo que podemos chamar de ciência e filosofia “técnicas”. Sobre o tema são bastante interessantes as considerações do filósofo tcheco Vilém Flusser em seu livro *Língua e realidade* (2004).

Para o poeta e filósofo argentino Santiago Kovadloff a poesia é um espaço transacional entre duas margens: o silêncio da linguagem preposicional, na qual o espanto foi expurgado definitivamente, e o silêncio que o poema *procura preservar como presença*, mistério que não é outro senão o próprio real não domesticado por nossos esforços de cognição:

Existe, creio, uma trajetória do poema. Vai do silêncio ao silêncio. De um silêncio a outro silêncio. O silêncio do qual o poema parte, o silêncio do qual se arranca ao constituir-se como poema, é fruto de uma trama verbal, de uma linguagem: aquela que reina onde a aglutinação disseminada pela obviedade extenuou o dom do estranhamento; linguagem que impera onde o sentimento superlativo do real, quer dizer, a experiência do extraordinário, cede subjugada e se dissolve na maré ascendente da rotina. E o que é rotina, não ser essa opacidade do coração que aniquila toda relevância?

Agora, por que chamar esse silêncio de linguagem? Porque constitui um corte interpretativo no campo total do inteligível. Pode nomear algo de certo modo, somente com a condição de que silencie alguma coisa, também de certo modo. Na linguagem do hábito jaz — justamente silenciada — uma dimensão de sentido do real que, como matiz, é decisiva para a compreensão do valor da existência. Em virtude de sua função encobridora, proponho chamar esta modalidade do silêncio de silêncio da oclusão.

Porém existe, além do mais, outro silêncio. Um segundo silêncio. É aquele ao qual chega o poema: o silêncio onde ele desemboca. Trata-se, neste caso, de um silêncio que o poema ajuda a preservar como presença. É o silêncio que, sem dúvida, o nutre, e ao mesmo tempo ele próprio alenta e promove. Esse no qual *a vivência do mistério — que não é outra coisa além da do real suportado como derradeira imponderabilidade* — subtrai o homem do solo petrificado do hábito: o liberta. Trata-se portanto de outro silêncio, que não o da oclusão (...) (2003, p. 23-24).

A esse segundo silêncio Kovadloff chama epifania, que não é exatamente um emudecimento da palavra, antes, parece ser uma revigoração da mesma:

Já não é, conforme podemos ver, o silêncio do que, forçado a se recolher na falsa relevância, o silêncio do que, emudecido e encoberto, se supõe que não inquieta. Estamos, pelo contrário, diante do silêncio altivo daquilo que, sem recusar-nos seu contato, resiste a deixar-se limitar pelos recursos da lógica usual. Estamos, em suma, diante do extraordinário — palpável e simultaneamente inalcançável; tangível e, no entanto, informe. É graças, portanto, à sua intensa função reveladora que proponho chamar essa modalidade do silêncio de silêncio da epifania (2003, p. 25).

Do excesso de palavras ao silêncio ritual, o poema percorre os limites da palavra, e, sem se fixar em uma ou em outra margem, toma para si esse encargo insustentável de habitar o inabitável, de arrancar dessa linguagem ruidosa e profana uma palavra que seja tão vazia e silenciosa como a prece do místico que afirma, paradoxalmente, “(...) estar vazio de toda criatura significa estar pleno de Deus e estar pleno de toda criatura significa estar vazio de

Deus”⁵. Da mesma forma poderíamos dizer que a linguagem, quando plena de silêncio, é vazia de si mesma, mas é desse vazio que ela se alimenta, tornando-se *poiésis*, rito enunciador que rememora e atualiza um dizer inaugural, que reintegra à linguagem seu caráter litúrgico, e por isso mesmo devolve-a a si mesma para que novamente ela seja lançada à fala cotidiana, revitalizada.

Retomando os ensinamentos de Caieiro poderíamos afirmar que esse pensar-sentir requer de nós um “despir a alma” e “uma aprendizagem de desaprender” que é justamente aprender a ver sem os óculos que os modos de operação da linguagem produtiva nos oferecem.

(...)
O essencial é saber ver,
sabe ver sem estar a pensar,
saber ver quanto se vê,
e nem pensar quando se vê
nem ver quando se pensa
Mas isto (triste de nós que trazemos a alma vestida!),
isso exige um estudo profundo,
uma aprendizagem do desaprender
(....) (Pessoa, 2005, p. 49).

Em outro poema Caieiro continua,

(...)
Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.
O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado
porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar.

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,
desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
desembrulhar-me e ser eu, e não Alberto Caieiro,
mas um animal humano que a Natureza produziu.
(...) (Pessoa, 2005, p. 72).

A impossibilidade inerente a essa empreitada de esquecer o que somos — seres *da e de* cultura — e desencaixotar-nos de dentro de nós mesmos para sermos novamente (já fomos um dia?) seres ‘naturais’ não nos deve confundir. Procurar despir-se não é já se ter despido, procurar esquecer não é já ter se esquecido, ou mesmo, que tal desnudamento ou esquecimento seja efetivamente possível. Mas é suspeitar de si mesmo, em uma suspensão do

5 Meister Eckhart, (2004, p. 12).

juízo que resulta da dúvida (que os gregos chamavam *epoché*) mas não culmina em ignorância cômoda, e sim em um movimento de pensamento que tenta encontrar outras estratégias para pensar aquilo que mais se cabe pensar: o próprio pensamento. E não é sem razão que o poeta se denomina como um *Guardador de rebanhos*, muito embora nunca os tenha guardado, pois os rebanhos que ele guarda são os seus pensamentos (2005, p. 34). Mas essa afirmação vem junto com outras, que precisam ser vistas em conjunto, para serem mais bem compreendidas. Esse que se autodenomina Guardador de rebanhos é aquele mesmo que afirma que “Pensar é estar doente dos olhos”, e que “Pensar incomoda como andar à chuva” (2005, p. 17 e 19). A figura do guardador de rebanhos nos fala da dimensão de não-ação e não-subjetividade de um pensamento que não fratura a extensão pensar-sentir: “(...) os meus pensamentos são todos sensações” (2005, p. 34). O guardador de rebanhos é aquele que se põe no limite entre ação e não-ação, atividade-passividade: ele cuida, vela, vigia, conduz o rebanho resguardando a ele a liberdade de ser o que é, com um ritmo e necessidades idiossincráticas próprias a ele, e não ao pastor. Ao contrário de outros guardadores de animais, como por exemplo os cuidadores de aves ou de porcos, que pelo próprio modo de ser desses animais possuem uma participação mais ativa, posto que mais ausente junto aos animais, os pastores, em especial os pastores de ovelhas, se põem como presença constante, vigilante, ainda que não-impositiva. O guardador de rebanhos guarda os rebanhos (os pensamentos) a partir de um esforço para liberá-los de si mesmo e da ação controladora do sujeito da razão, a vigia do pastor é amorosa e cuidadosa como a de uma mãe ao pé do berço de seu filho recém-nascido: há que se estar ali mas como se não tivesse ali, da mesma forma que a presença do guardador não pode inibir o modo de ser e estar próprio do rebanho, o guardador de pensamentos deve resguardar os pensamentos de si mesmo, desse Eu cartesiano que teima em arvorar-se senhor da razão e conceder à ela privilégios irrestritos em toda ação de pensamento/conhecimento.

Se o homem é esse ente que é atraído pelo que se retrai, como nos garante Heidegger, sendo o que se retrai justamente o que mais cabe pensar (que é tanto o não-ainda-pensado quanto o im-pensável), é preciso criar outras estratégias de pensamento que não aquelas baseadas na representação do objeto para a subjetividade pensante. O que se retrai ao homem é o que mais cabe pensar porque é ali que o pensamento encontra resistência a esse modo de operação do pensamento/linguagem que liquida todo espanto e faz da realidade um conjunto de fenômenos passíveis de conhecimento. Em direção àquilo que se retrai o

pensamento reencontra um mundo não etiquetável onde as coisas são devolvidas a si mesmas, inquietantemente reticentes a nosso olhar. Heidegger já nos alertou para as consequências dessa atitude:

Enquanto representarmos o pensamento segundo o que sobre ele a lógica nos informou, enquanto não levarmos a sério o fato de a lógica ter se fixado num modo particular de pensamento — enquanto imperar este estado de coisas, jamais poderemos considerar com atenção que e em que medida o poeta funda o pensar da lembrança (2001, p. 118).

É preciso uma “aprendizagem de desaprender”, e Caieiro propõe que essa nova estratégia de pensamento seja um pensar que cure os olhos (metáfora dos órgãos que apreendem o sensível e que são o veículo de apreensão do mundo) de sua doença antropomórfica. Em outro de seus poemas Caieiro desmonta o edifício de nossas categorias conceituais para perceber o mundo, inclusive uma das intuições *a priori* de Kant (tempo), e defende um modo de ver/perceber a realidade que possa dispensar tudo (conceitos, abstrações, categorias, filosofias...), tudo, menos o que se está a ver:

Vive, dizes, no presente;
vive só no presente.
Mas *eu não quero* o presente, quero a realidade;
quero as cousas que existem, não o tempo que as mede.

O que é o presente?
É uma cousa relativa ao passado e ao futuro.
É uma cousa que existe em virtude de outras cousas existirem.
Eu quero só a realidade, as cousas sem presente.

Não quero incluir o tempo no meu esquema.
Não quero pensar nas cousas como presentes, quero pensar nelas como cousas.
Não quero separá-las de si próprias, tratando-as por presentes.

Eu nem por reais *as devia* tratar.
Eu não *as devia* tratar por nada.

Eu *devia* vê-las, apenas vê-las;
vê-las até não poder penar nelas,
vê-las sem tempo, nem espaço,
ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.
É esta ciência de ver, que não é nenhuma (Pessoa, 2005, p. 12).

É notável no poema citado o uso dos verbos dever e querer, abrangendo os sentidos de negação de um estado de coisas (“Mas eu *não quero* incluir o tempo em meu esquema”), de afirmação de um desejo (“*Eu quero* só a realidade das cousas sem presente”), e de um

dever-ser a que o poeta anuncia (“*Eu devia vê-las, apenas vê-las*”). A tensão entre o que se tem e o esforço de construção de um novo olhar é evidente. O pensar-sentir as coisas e o mundo se localiza exatamente na fissura que se abre quando da suspeita de que as coisas não podem ser exiladas delas mesmas e tornadas objetos de pensamento, as coisas simplesmente “estão aí”, e precisamos aprender a vê-las, mas essa ciência, que não é nenhuma ciência, é a mais difícil, pois atenta contra todas as pressuposições nas quais se apoia o Ocidente.

Retomemos a citação de Heidegger quando, em contraposição ao modo de operação lógico-abstrato, ele menciona o pensar do poeta, que é fundado na lembrança e na presentificação de mundos e coisas que encontram em sua fala seu lugar. Heidegger relaciona poesia e pensamento, pensamento e realidade, realidade e verdade, verdade que ele pensa, à moda grega, como *alethéia*: palavra formada pelo *alpha* privativo grego, acoplado como sufixo ao radical *lethe*, com significado de véu. Assim, a tradução literal de *alethéia* é desvelamento, des-cobrimento, retirada do véu. *Alethéia* é presentificação e manifestação do ser dos entes, e não adequação do olhar ao objeto, ou correspondência entre o modo de ver e a natureza da coisa. A verdade é entendida por Heidegger como pré-predicativa ou pré-adjetiva, ela é esse mover entre o encobrimento e o desencobrimento da *physis*, movimento que não é um dispositivo humano e sim uma dinâmica do real⁶. E por real entenda-se mais do que esse conjunto de fenômenos passíveis de serem re-presentados e (mais ou menos, de acordo com a teoria epistemológica) conhecidos pela *ratio* humana. Melhor seria esquecermos esse conceito tão problemático⁷ e retomarmos o termo *physis*, com o qual os gregos pensaram a experiência de realidade, entendendo o real como aquilo que encontra repouso na linguagem, pois essa, em seu poder ontofânico (poder de dar presença ao ser das coisas), é poética, isto é, ela tece realidades que abrangem, além daquelas do senso-comum e do conhecimento técnico-científico, a realidade do mito e da poesia.

E é na poesia que vamos encontrar um permanente pôr-se e dispor-se do real, que é problematizado enquanto referente imóvel para nossa linguagem e produção de saberes. A poesia recupera uma concepção de real que não pode ser pensado em separado da linguagem,

⁶ As notações etimológicas sobre o termo *alethéia* foram retiradas de Marcondes (2004).

⁷ Afinal, a realidade do nosso senso comum, que não duvida em nenhum momento da concretude da mesa na qual apoiamos nosso livro, não é idêntica a do físico, que, em proferindo discurso da ciência, nos dirá que a materialidade e imobilidade dessa mesa é ilusória, pois se ‘a olharmos de muito perto’ veremos que ela é composta de partículas infinitamente pequenas (prótons, elétrons e nêutrons) em permanente movimento.

compreendida como ‘*sítio escuro*’⁸ de onde brota não apenas a palavra, mas também a própria coisa. A linguagem poética recupera o poder ontofânico, ou sagrado, de nomear e dar *anima* ao ser da coisa nomeada.

Para melhor entender a relação entre verdade como desocultação (*alethéia*) e linguagem poética vejamos as observações de Torrano sobre a compreensão grega arcaica da linguagem, para a qual a linguagem era a responsável por trazer o mundo à vigência do real:

A linguagem, que é compreendida e experienciada por Hesíodo como uma força múltipla e numinosa que ele nomeia com o nome de Musas, — é filha da Memória, ou seja: deste divino Poder de trazer `a Presença o não-presente, coisas passadas ou futuras. Ora, ser é dar-se como presença, como aparição (*alethéia*), e a aparição se dá sobretudo através das Musas, estes poderes divinos provenientes da Memória. O ser-aparição portanto dá-se através da linguagem, ou seja: por força da linguagem e na linguagem. O ser-aparição é o desempenho (= função) das Musas. E o desempenho das Musas é ser-aparição. È na linguagem que se dá o ser-aparição — e é também o simulacro, as mentiras (v. 27). É na linguagem que impera a aparição (*alethéia*) — e também o esquecimento (*lesmosyne*, v. 55). O ser se dá na linguagem porque a linguagem é numinosamente a força-de-nomear. E a força-de-nomear repousa sempre no ser, isto é, tem sempre força de ser e de dar ser. *‘Não se trata porém de uma relação mas de uma imanência recíproca: o ser está na linguagem porque a linguagem está no ser (e vice-versa)’* (Torrano, 2001, p. 29-30, grifo meu).

A experiência grega da qual nos fala Torrano é a da linguagem como *numem*, um deus. Um deus que tem por função resguardar o mundo na dupla articulação entre velamento-desvelamento. Função das Musas, a linguagem poética guarda em si a presença (*alethéia*) e o esquecimento (*lesmosyne*), guarda em si um modo de operação que é, insistimos, sagrado, no sentido em que possamos entender sagrado como esse Contínuo de que nos fala Bataille, como o Inarticulado em palavras de Vilém Flusser, ou ainda como o Aberto na acepção de Heidegger. A metáfora unificadora tem seus perigos, não se pretende afirmar que os

8 Aqui faço menção ao poema *Antes do nome*, de Adélia Prado (2001):

Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
Os sítios escuros onde nasce o “de”; o “aliás”,
O “o”, o “porém” e o “que”, esta incompreensível
muleta que me apóia.
Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender
A palavra é disfarce de uma outra coisa mais grave, surda-muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrenqüentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.

conceitos mencionados possuem semelhança para além do fato de apontarem para uma incognoscibilidade intrínseca ao sagrado e ao real.

E finalmente, como uma palavra grega antiga: *kryptestai*, o sagrado como aquilo que está oculto e que não se revela, mas que se articula em permanente tensão com a *physis* (totalidade de tudo o que se manifesta, de tudo que é).

Em vez da medida da objetividade científica, que desde já implica uma subjetividade articuladora do conhecimento, há na poesia a construção de um habitar poético (no sentido de um criar inaugural) que tem no divino-sagrado, isto é, nesse âmbito do inominado e incognoscível, sua medida. O poeta seria aquele que resguarda a realidade de nossas pretensões megalomaníacas de domesticação, transformando realidade em *physis*, metafísica em corporalidade, certezas em inquietações, conhecimento em espanto.

Retornemos à Caieiro, que ao se auto afirmar um guardador de rebanhos-pensamentos confessa:

Sim: Existo dentro do meu corpo.
Não trago o sol ou a lua na algibeira. (2004, p. 144)

Em assumir o corpo em sua realidade visceral e concreta o poeta também desiste de forjar o mundo a sua imagem e semelhança, de guardá-los em sua algibeira, e da ilusão de domesticá-lo por meio de um conhecimento redutor que insiste em postular uma ontologia de valoração assimétrica para homens e demais seres. O corpo, mistério insondável que se nos vela-desvela é paradigma desse pensamento que rumo para o espanto: todas as explicações bio-psíquico-sociais não podem expurgar o irreduzível estranhamento que nos vem do experienciar o nascer-morrer como algo que não acontece “fora” de nós, mas que se desenrola invisível e incessante nos meandros escuros de nosso ser. A dor, a alegria, os afetos, a esperança e o desespero não são “apenas” condições neurológicas causadas, em última instância, por eventos bioquímicos passíveis de serem sintetizados em antidepressivos e/ou estimulantes. As explicações da ciência não podem suplantar a realidade pungente de sabermos-nos mortais, mas sedentos de deuses. Sobre isto o Argonauta das sensações verdadeiras conclui:

A espantosa realidade das coisas
é minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é.
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,
e quanto isso me basta.

Basta existir para ser completo.
(....). (2005, p. 91)

Cada coisa é o que é, e sua realidade não está nos muitos olhares que possamos lançar sobre ela. E o que cada coisa é continua sendo um mistério digno de espanto para todo aquele que um dia se deteve e apenas olhou, sem tentar impingir a coisa olhada algo de seu olhar. Talvez, em um mundo dominado pela técnica, onde as coisas se transformaram em instrumentos, a função da poesia seja justamente nos ensinar a olhar o mundo com olhos novos, nos trazer de novo o espanto pelas coisas serem o que são, como nos diz Caieiro, no poema abaixo:

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...

Se as coisas são o único sentido oculto das coisas, a pergunta que surge é onde está o misticismo de Caieiro, misticismo ao qual ele faz o seguinte reparo:

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, eu tenho-o.
Sou místico, mas só com o corpo.
A minha alma é simples e não pensa.
(...) (2005, p. 55).

O misticismo de Caieiro é pura imanência, uma assunção das potências do corpo e do sensível, onde “A espantosa realidade das coisas” seja “a maior descoberta de todos os dias”, de tal modo que “Cada coisa é o que é”, bastando “existir para ser completo” (2005, p. 91). Um misticismo panteísta de teor sensacionista⁹ que tem como pressuposto uma espécie de

⁹ “Sensacionismo é entendido como a elaboração teórica que findou por nortear os rumos da obra pessoana e oferecer o sustentáculo conceitual de toda a sua heteronímia, dentro do contexto da primeira geração modernista

“neutralização” da tendência de imputar às coisas nosso olhar viciado (de nós mesmos), em um esforço de “desaprendizagem” semelhante à ascese mística, como se verifica em conhecido Koan zen-budista:

Antes de entendermos o Zen, as montanhas são montanhas e os rios são rios; ao nos esforçarmos para entender o Zen, as montanhas deixam de ser montanhas e os rios deixam de ser rios; quando finalmente entendemos o Zen, as montanhas voltam a ser montanhas e os rios voltam a ser rios.

As montanhas e os rios são inicialmente subtraídos daquele que se esforça para alcançar a iluminação mística, lembrando o processo de ascese – que é tanto físico-corporal quanto afetiva e intelectual - parte de diversas tradições místicas; mas em um segundo momento as montanhas e os rios retornam. Iguais? Talvez. Mas diferente é aquele quem vê, e essa diferença que pressentimos no mestre Caieiro, nesse “pasma essencial” que alimenta seu olhar para perceber a “eterna novidade do Mundo”. Não é novidade aproximar Caieiro da mística zen, no Brasil Perrone-Moisés é quem introduz essa perspectiva nos estudos sobre o heterônimo. A autora afirma que

Caieiro busca um tipo de olhar que desfça a distinção sujeito-objeto, que integre o que apreende com o que é apreendido. Assim, o olhar de Caieiro se assemelha ao que é proposto pelas filosofias orientais. Um famoso mestre zen dizia: “Logo que começa a pensar numa coisa, ela deixa de ser. Precisas vê-la imediatamente, sem raciocinar, sem hesitar” (Perrone-Moisés, 1988, p.13/33).

Ainda com Perrone-Moisés, o olhar não é instrumento de análise conceitual no zen-budismo, antes, é abertura ao real que se diferencia da perspectiva ocidental que vê na fragmentação do objeto o passo necessário para sua apreensão e intelecção (1988, p. 13).

Por fim, em um último poema, Caieiro nos aconselha:

Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la,
Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,
E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar (2005, p. 67).

da literatura portuguesa. A estética sensacionista é marcada pela valorização dos estímulos sensoriais, tendo o conceito de sensação como forma de apreensão da realidade e mediador da nossa relação com o mundo. Para o poeta, a arte se constitui como uma interpretação da vida e a sensação é o núcleo ao redor do qual se organiza essa compreensão hermenêutica da arte e da existência por meio da forma poética” (Moura, 2021, p. 03).

Caieiro parece criticar a violência da razão, que se constrói a partir da busca de similitudes e analogias e que se esquece do espanto primordial que subjaz à própria busca do conhecimento. É nesse sentido que o artigo repropõe, em seu título, o entendimento do verso “Pensar incomoda como andar na chuva”, de Caieiro, como uma espécie de desafio a que sejamos convocados para o constructo de novas estratégias de pensamento que nasçam da materialidade do corpo – corpos outros, corpos diversos - e da presença dos afetos na tentativa de se fomentar uma compreensão de mundo mais plural e aberta à potência da alteridade. É evidente que esse será um pensar-sentir que incomodará, como andar na chuva. A aposta do presente texto é que a poesia muito pode contribuir para esse exercício, na medida em que ela nos oferece um permanente pôr-se e dispor-se do real que o problematiza enquanto referente imóvel para nossa linguagem e produção de saberes. Esse olhar em perspectiva em relação ao real, dado pela poesia¹⁰, exercício de construção de mundos possíveis, alimenta nossa capacidade de duvidar do já visto e então posto como norma e hegemonia, bem como nosso ímpeto de sonhar outros sonhos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ECKHART, Mestre. *Sobre o desprendimento e outros textos/ Mestre Eckhart*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2004.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MOURA, Ivanilton Aragão de. *A poesia como hermenêutica da vida: o sensacionismo de Fernando Pessoa sob a análise religiosa da arte de Paul Tillich*. São Cristóvão: UFS, 2021.

PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

¹⁰ Entendida enquanto *poiésis*, sem distinção de gênero, o que incluiria outras formas literárias, como a prosa de ficção e o teatro.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caieiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PESSOA, Fernando. *Carta de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro*, de 13 de janeiro de 1935. Acessível por: <https://www.casafernandopessoa.pt/pt/fernando-pessoa/textos/heteronimia>. Acessado em 12.08.2024.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Pensar é estar doente dos olhos. *Artepensamento* – Instituto Moreira Sales, 1988. Acessível por: https://artepensamento.ims.com.br/item/pensar-e-estar-doente-dos-olhos/#_ednref5. Acessado em 12.08.2024.

PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 2001.

TORRANO, J.A.A. O mundo como função de musas. In: *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2001.