

Fé, poesia e pensamento como expressões do poe­tar: aproximações entre Alberto Caeiro e Martin Heidegger

Faith, poetry and thought as expressions of poe­ting: convergences between Alberto Caeiro and Martin Heidegger

Luís Gabriel PROVINCIIATTO¹

 0000-0003-0597-8641

Resumo

Tendo como ponto de partida dois textos – “O guardador de rebanhos”, de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa (1888-1935), e “Paisagem criativa: por que permanecemos na província?”, do filósofo Martin Heidegger (1889-1976) –, este trabalho levanta a hipótese de que entre experiência e linguagem não há qualquer mediação. Desse modo, a linguagem torna manifesto aquilo que é experienciado. Lê-se a fé sob o crivo experiencial – enquanto experiência religiosa –, de modo que ela se torna um modo possível de significar a existência. Esse sentido é o que a linguagem manifesta, a princípio, não como conceito, mas como linguagem poética: poe­tar. A poesia, assim, não é aqui compreendida somente como um estilo literário e linguístico, mas como meta explícita da fala. O poe­tar, concretizando-se de diferentes maneiras, parte de um mesmo ponto: da situação hermenêutica própria de cada existente. Ou seja: o poe­tar manifesta a experiência em sua individualidade, intersubjetividade e objetividade. Isso é o que aproxima Caeiro e Heidegger: por vias distintas, poeta e pensador permitem compreender a experiência da vida manifestada na linguagem. O poe­tar se mostra como salvaguarda da fé, da poesia e do pensamento, pois lhes permite ser enquanto tal, manifestando-se de diferentes modos.

Palavras-chave: Alberto Caeiro. Experiência. Linguagem. Martin Heidegger. Poe­tar.

Abstract

Taking as its starting point two texts – “The keeper of flocks”, by Alberto Caeiro, heteronymous of Fernando Pessoa (1888-1935), and “Creative landscape: why do we remain in the province?”, by the philosopher Martin Heidegger (1889-1976) – this paper raises the hypothesis that between experience and language there is no mediation. In this way, language manifests that which is experienced. Faith is read under the experiential sieve – as a religious experience – so that it becomes a possible way of signifying existence. This meaning is what language manifests, at first, not as a concept, but as poetic language: poetry. The poetry, therefore, is not understood here only as a literary and linguistic style, but as an explicit goal of discourse. The poetry, concretizing itself in different ways, starts from the same point: of the hermeneutic situation proper to each existing thing. In other works: the poetry manifests the experience in its individuality, intersubjectivity and objectivity. This is what approaches Caeiro and Heidegger: through different ways, poet and thinker allow to understand the experience of life manifested in language. Poetry shows itself as a safeguard of faith, poetry and thought, for it allows it to be as such, manifesting itself in different ways.

Keywords: Alberto Caeiro. Experience. Language. Martin Heidegger. Poetry.

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião. R. José Lourenço Kelmer, s/n., São Pedro, 36036-900, Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <lgprovinciatto@hotmail.com>.

Introdução

Conduz-se aqui uma leitura hermenêutica da poesia de Alberto Caeiro (1889-1915) – heterônimo de Fernando Pessoa (1888-1935) –, e da filosofia de Martin Heidegger (1889-1976), com a intenção de mostrar que a atitude poética – poetar –, é um modo singular de expressar as experiências da vida fática. A poesia é assumida como verbo: poetar (note-se a sinonímia: atitude poética, poetar, poesia), que está à base tanto da poesia de Caeiro quanto da filosofia de Heidegger, conforme pretende se demonstrar a seguir. A fé é assumida como uma experiência possível, logo, como experiência religiosa.

O termo “experiência religiosa”, na verdade, se apresenta como um termo importante no contexto deste trabalho e, por isso, precisa ser melhor circunscrito. Para isso, deve-se atentar a ambos os termos que o compõem: “experiência” e “Religião”. Ambos os termos são lidos sob o mesmo crivo: o da fenomenologia.

Assim, compreende-se que o sentido de “experiência” “configura-se como modalidade específica de aproximação do real, capaz de articular-se em formas que a exprimem e estruturam” (GRECO, 2009, p.50). A experiência, por isso, se apresenta tanto como fonte de conhecimento quanto como lugar de proveniência de sentido. A compreensão fenomenológica de experiência se distingue da empirista e da racionalista, pois, enquanto a primeira enfatiza a sensação e a segunda os esquemas a *priori* da razão, a fenomenológica propõe uma superação, de modo que “a oposição entre experiência e pensamento é o primeiro falso lugar-comum que convém remover” (VAZ, 2014, p.243).

Isso não significa que a diversidade de formas experienciais aproxime o termo de um irracionalismo. Ao contrário, a noção de experiência se articula a partir de três modos fundamentais do ser do real na consciência: “a presença das coisas (experiência do objeto), do outro (experiência interpessoal), de nós a nós mesmos (experiência do eu)” (GRECO, 2009, p.50). Desse modo, as diferentes modalidades de experiência encontram diferentes modos de expressão, diferentes linguagens. E mais: cada qual possui a sua particularidade e traduz de diferentes modos a experiência do objeto, do outro e do eu, de modo que “toda expressão ou linguagem traduz um modo de ser [sic]” (VAZ, 2014, p.245). Por isso, a ideia de experiência presente neste trabalho se articula entre dois polos, como mostra Lima Vaz: “o objeto que é fenômeno ou que aparece, e o sujeito que é ciência ou consciência que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se do seu ser [sic]” (VAZ, 2014, p.244).

O termo “Religião”, nesse sentido, não se apresenta como uma qualificação do que seja “experiência”, mas representa o fenômeno a ser experienciado. A questão que ainda permanece: o que caracteriza esse “fenômeno como propriamente religioso”? A saber, a sua sacralidade. Como designá-la? Nas palavras de Otto, a ideia de ‘sagrado’ “apresenta um elemento ou ‘momento’ bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo ‘árreton’ [“impronunciável”], um ‘ineffabile’ [“indizível”] na medida em que foge à apreensão conceitual” (OTTO, 2007, p.37). “O fenômeno do sagrado”, então, só é possível de ser experienciado porque se manifesta (ELIADE, 2010, p.17), caso contrário seria inacessível. No entanto, adverte-se que o “sagrado” é o elemento central da “experiência” religiosa e que, justamente por isso, está inserido na dinâmica de experiência e expressão, ou seja, se, por um lado, Otto enfatiza que a dimensão do sagrado possui algo de inominável, então, por outro, a “experiência” do sagrado – denominada de “experiência religiosa” –, tem uma dimensão expressiva.

Essa dimensão da expressão é onde se encontra sentido à manifestação do sagrado, ou seja, a linguagem proveniente da experiência é, enquanto tal, portadora de sentido. Justamente por vincular ambos os termos – “experiência” e “Religião” –, este trabalho não entende a dimensão de “experiência

religiosa” como uma superação dos aspectos histórico e finito da existência, mas compreende a Religião a partir deles. Assim, a “experiência religiosa” é pensada em termos de uma fenomenologia hermenêutica e, por isso, está vinculada à existência, tal como a compreende Heidegger. Deve-se ter claro que “não é possível pensar heideggerianamente a Religião sem haver um mergulho na própria vida humana” (GONÇALVES, 2012, p.78). Isso significa que a “experiência religiosa” se mostra como uma possibilidade de encontrar sentido para a própria existência, mas não somente inserindo-a enquanto experiência do eu, pois ela é também experiência interpessoal (aspecto comunitário e compartilhado) e do objeto (o próprio sagrado que se manifesta). Isso implica a expressão da experiência religiosa, uma vez que, “analogamente ao que acontece em qualquer outra experiência vivida pelo homem, é na linguagem que se dá a transposição do aspecto imediato do sentir subjetivo para a mediação do conhecimento refletido e de formas expressivas historicamente relevantes” (GRECO, 2009, p.53). A experiência religiosa, por isso, envolve tanto o sentido da existência quanto o dizer a respeito da mesma. Esse é o sentido de fé enquanto experiência religiosa.

Partindo de tais premissas e levantando a hipótese de que entre experiência e linguagem não há qualquer mediação, este trabalho assume o seguinte recorte epistêmico: de Caetano toma-se o poema “O guardador de rebanhos” e, de Heidegger, a princípio, o texto “Paisagem criativa: por que permanecemos na província? (1933)”. Há entre ambos um aspecto comum: o âmbito experiencial. Deve-se, porém, fazer um alerta: há no texto de Heidegger uma proximidade com “Ser e tempo” (1927). Por isso, para melhor compreender o texto de 1933 se fará uma retomada de alguns aspectos ontológicos já anunciados em 1927, sobretudo nos §§ 29 a 34, nos quais se encontra a devida articulação entre disposição afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e fala (Rede).

A primeira parte do trabalho se ocupará com o poema de Alberto Caetano, mostrando alguns de seus principais aspectos e ressaltando a articulação aí presente entre experiência e linguagem. No segundo momento o texto de Heidegger será devidamente apresentado e aproximado do contexto de “Ser e tempo”, o que permitirá ver o fundamento ontológico da linguagem, bem como compreender por que a tarefa do pensador é “do mesmo modo” que a do camponês. Os resultados aí alcançados permitem ler a terceira parte como uma articulação entre poeta e pensador, fazendo perceber a distante proximidade que há entre eles. A partir disso, volta-se à fé para compreender por que o poeta é sua expressão.

Alberto Caetano, uma experiência

“O guardador de rebanhos” – formado por 49 poemas –, destaca-se por sua origem, bem como pela criação de seu criador, Alberto Caetano, conforme relata Fernando Pessoa em uma carta destinada a Casais Monteiro:

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 nada consegui. Num dia em que finalmente desistira – foi em 8 de março de 1914 – acerquei-me de uma cômoda 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 o 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 Caetano. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive (PESSOA, 1990, p.52).

O ponto que merece atenção não é tanto a êxtase criativa – “trinta e tantos poemas a fio” em um único dia –, pois esta anotação pode ser compreendida como uma criação fabulosa – mítica –, do próprio Fernando Pessoa para relatar o surgimento do heterônimo, Alberto Caeiro, designado como “mestre” (LIND, 1981). Trata-se de perceber que Alberto Caeiro não surge como personagem fruto da reflexão abstrata, mas que sua criação se dá enquanto texto, isto é, enquanto expressão. Poeta e poema nascem conjuntamente e, dessa maneira, ler “O guardador de rebanhos” é adentrar na própria existência do “eu” Alberto Caeiro. A partir da sua poesia se conhece sua personalidade, pois ele nasce ao mesmo tempo que ela. Nesse sentido, o heterônimo tem biografia, trajetória de vida e personalidade, atestando, novamente, que seus poemas não são construções de Fernando Pessoa assinados com outro nome, mas escritos pelo “eu” Alberto Caeiro. Sua biografia está assim descrita por Pessoa:

Nasceu em Lisboa, mas viveu quase toda sua vida no campo. Não teve profissão, nem educação quase alguma, só instrução primária; morreram-lhe cedo o pai e a mãe, e deixou-se ficar em casa, vivendo de uns pequenos rendimentos. Vivía com uma tia velha, tia-avó. Morreu tuberculoso (PESSOA, 1997, p.182).

Esses pontos logo são notados em “O guardador de rebanhos”: o uso de termos simples, próprios de um camponês, e que, na maioria das vezes, fazem menção à cotidianidade camponesa; a exaltação da natureza como espaço privilegiado e com a qual o autor busca se identificar. Soma-se a isso a recusa de um pensamento abstrato, enaltecendo o aspecto sensorial – todos os sentidos são muito caros a Caeiro –, e a intensidade com que se deve vivê-los. Justamente porque a poesia é o que primeiro acontece e a construção do “eu” Alberto Caeiro não é anterior ao poema, diz-se que ele é aquilo que poetiza, ou seja, sua existência é o poema e o poema é Alberto Caeiro. Logo, não se trata de mera representação, mas de aparição: poeta e poema se identificam de tal maneira que não podem ser separados como sujeito e objeto. Há entre eles um nexos existencial.

Essa identificação é percebida ao longo de “O guardador de rebanhos” na medida em que Caeiro se funde com a própria natureza, experienciando-a. Isso é de todo importante para compreender a heteronímia apresentada por Pessoa no “eu” Alberto Caeiro: “ao representar ou expor não só o objeto artístico, mas, juntamente e ao mesmo tempo que ele, o seu autor, a heteronímia permite representar o próprio processo de criação artística” (FERRER, 2017, p.34). Só é possível (re)conhecer o “eu” Alberto Caeiro a partir de seus poemas. Ele é, então, um outro-eu de Fernando Pessoa, explicando, com isso, a biografia distinta, o modo peculiar de escrita, as inspirações e o modo singular de ver, compreender e propor a realidade. “O guardador de rebanhos”, então, traz consigo a dimensão tríplice da experiência: objetividade, intersubjetividade e subjetividade.

O poema é experiência objetiva, pois “a heteronímia é um processo de objetivação simples que é uma necessidade inerente do eu” (FERRER, 2017, p.33): Alberto Caeiro é uma projeção objetivada. Isso, porém, só pode ser percebido num segundo momento, quando o próprio Pessoa se ocupa com a criação de uma biografia para seus heterônimos. A experiência subjetiva acontece porque Pessoa está numa relação consigo mesmo, vide a carta a Casais Monteiro: “foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim” (PESSOA, 1990, p.52). Nesse sentido, “O guardador de rebanhos” e Alberto Caeiro nascem como expressão da própria existência de Pessoa. O poema ainda é experiência intersubjetiva porque o outro-eu Alberto Caeiro é gente, ele tem expressão: a criação do poema, por isso, deixa de ser expressão só da existência de Pessoa e passa a ser a de Caeiro. Note-se:

Fica, pois, patente, na criação da poesia heteronímica, o Pessoa simulador e irônico. Este todavia, entrou apenas no segundo ato da criação, na construção dos novos *poetas* como gente. No primeiro ato do demiurgo – no momento do *fiat* [faça-se], da instauração, na busca de si mesmo

é que está o drama que o faz multiplicar-se para melhor exprimir-se, para minorar a sua solidão (BERARDINELLI, 1994, p.35).

Isso tudo incide no advento do significado literário da atitude poética – poetar –, não somente como sentido textual, isto é, como uma análise da obra cindida da vida. “O guardador de rebanhos” entrelaça vida e obra porque ambas se forjam mutuamente. Dessa forma, adentrar o poema significa percorrer um caminho no qual o poema em si não se limita a ser somente literatura, sendo também e a princípio expressão existencial. Ele traz consigo o traço marcante do poetar: ser forma de expressão da existência.

A heteronímia designa, pois, um caminho possível de entrelaçamento de vida e obra, expressando, com isso, a dimensão tríplice da experiência. Conforme anota Ferrer:

A criação heteronímica é um vasto estudo sobre a ligação e a interação entre a literatura e a vida. [...]. E, conseqüentemente, encontra-se no “outrar-se” pessoano uma demonstração da capacidade formativa e autoformativa da literatura, e que se é verdade que o autor cria a obra, não o é menos que a obra forma e constitui o autor, que toda a ação ou criação é reflexiva, formando tanto o autor quanto a obra (FERRER, 2017, p.35).

Essas notas a respeito da heteronímia permitem ver a situação hermenêutica de criação do poema “O guardador de rebanhos” e, com isso, compreender algumas de suas principais características: além da simplicidade dos termos, a recusa de qualquer tipo de metafísica, com destaque à religiosa e à filosófico-conceitual. Caeiro, no entanto, visando destacar sua metodologia, utiliza intencionalmente termos religiosos e filosóficos ao longo de todo o poema: trata-se de conduzir um aprender a desaprender. Perceba-se, então: o recorrente uso de termos religiosos e filosóficos representa uma desconstrução. Aprender a desaprender é o movimento desconstrutivo que nega a ordem metafísica. Utilizando-se dessa metodologia, Caeiro tem a intenção de retirar a rigidez e a fixidez que o entendimento metafísico impregnou na experiência de vida.

Leia-se, a partir disso, o poema XXIV:

O que nós vemos das cousas são as cousas.
Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
Por que é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender
E uma sequestração na liberdade daquele convento
De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras eternas
E as flores as penitentes convictas de um só dia,
Mas onde afinal as estrelas não são senão estrelas
Nem as flores senão flores.

Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores (PESSOA, 1997, p.33).

Há aí a simplicidade dos termos, a menção à natureza – flores e estrelas –, termos religiosos – freiras, penitentes convictas e convento –, e, além do mais, o reconhecimento da metafísica – “tristes de nós que

trazemos a alma vestida!” –, seguida pela proposta de Caeiro – “uma aprendizagem de desaprender” –, e antecedida pelo apelo às sensações, sobretudo, ao ver e ao ouvir. Note-se: (1) a ênfase às experiências sensoriais se dá frente à negação da primazia do pensamento abstrato, pois este, de acordo com Caeiro, desfigura as sensações; (2) não se trata de uma simples negação do pensamento abstrato para mergulhar nas sensações; o próprio Caeiro adverte que “isso exige um estudo profundo”, ou seja, faz-se de fundamental importância a metodologia do aprender a desaprender. Dessa maneira, se, por um lado, há uma ruptura com a metafísica, há, por outro, uma continuidade latente, uma continuidade que, por sua vez, faz uso dos mesmos termos em outros sentidos.

Atenção seja dada à crítica à metafísica religiosa e à filosófico-conceitual: nela se encontra efetivamente o movimento de aprender a desaprender. Como vida e obra se forjam conjuntamente, a metodologia presente em “O guardador de rebanhos” revela algo sobre Alberto Caeiro:

Seus ‘sensações verdadeiras’ não são meras sensações. Alcançá-las exige a depuração dos sentidos, tarefa que envolve a reflexão crítica sobre o conhecimento, sobre a própria reflexão e sobre as influências que podem marcar as sensações, a redefinição da subjetividade, ou melhor, do eu, a reconstrução da relação desse eu com os fenômenos e, por fim, uma nova compreensão do Universo (CANDIDO, 2017, p.53).

Não se exclui, portanto, a tarefa do pensar, mas se lhe dá uma nova forma, indicando o movimento de ruptura-continuidade com a metafísica religiosa e filosófico-conceitual. Caeiro dirige com atenção a crítica à metafísica religiosa. O poema VIII mostra a figura de Jesus Cristo compreendido sob a ótica do poeta: ele está em fuga do “céu” metafísico desenhado pelo cristianismo, responsável por pré-determinar o caráter relacional da experiência religiosa e tirando dela tudo o que há de vivencial. Pré-determinar o caráter objetivo da experiência é, pois, romper com sua tríplice forma e, por isso, romper com a experiência subjetiva e intersubjetiva. Caeiro, no entanto, diz:

Num meio-dia de fim de primavera
Tive um sonho como uma fotografia.
Vi Jesus Cristo descer à terra.
Veio pela encosta de um monte
Tornado outra vez menino,
A correr e a rolar-se pela erva
E a arrancar flores para as deitar fora
E a rir de modo a ouvir-se de longe (PESSOA, 1997, p.23).

A sua intenção é justamente resgatar a eminente relação homem-mundo. Nesse sentido, “o Deus cristão que habita mudos céus, assim despido do mais quente de seus atributos – a misericórdia –, ainda não basta ao poeta” (BERARDINELLI, 1994, p.52). Caeiro rompe com a ordem imposta pela tradição cristã e vê Jesus Cristo igual a uma criança, comportando-se como uma delas. Isso tem um significado fundamental para a continuidade de seu projeto de desconstrução: rompe-se com a relação metafísica e imerge o homem na relação com o mundo. A recusa é clara: não crer num Deus abstrato, metafísico e, por isso, distante da humanidade. Também é clara a aceitação nesse “deus-criança-encarnado que mostra-se absolutamente humano e particular em suas atitudes” (CANDIDO, 2017, p.45).

Caeiro, ainda falando sobre esse Deus criança, afirma: “A mim ensinou-me tudo. Ensinou-me a olhar para as cousas” (PESSOA, 1997, p.24). O Deus criança ensina “tudo” ao poeta. Deve-se advertir, no entanto, que esse ensinamento é antecipado pela seguinte ordem, conforme consta no poema VI:

Pensar em Deus é desobedecer a Deus,
Porque Deus quis que o não conhecêssemos,
Por isso se nos não mostrou [...]

Sejamos simples e calmos,
 Como os regatos e as árvores,
 E Deus amar-nos-á fazendo de nós
 Belos como as árvores e os regatos,
 E dar-nos-á verdor na sua primavera,
 E um rio aonde ir ter quando acabemos! [...] (PESSOA, 1997, p.22).

A recusa à metafísica religiosa implica tanto a imersão do homem na realidade que é a sua, logo, a retomada da relação homem-mundo, enfatizando as sensações e os sentidos, quanto a recusa à predeterminação conceitual daquilo que venha a ser objeto da experiência. Aqui Caeiro contribui para uma leitura da fé enquanto experiência religiosa: ele não determina o objeto a ser experienciado, deixando-o manifestar-se e, por isso, desdobrar-se em diferentes sentidos. A figura de Jesus Cristo como Deus criança aponta justamente isso: “a ingenuidade do olhar infantil, livre dos vícios do hábito e do conhecimento, se achega ao mundo de forma aberta, sem determiná-lo previamente” (CANDIDO, 2017, p.45). Note-se: a criança perfaz aqui a eminente relação entre homem e mundo sob o crivo do aprender a desaprender, pois “o objeto que a criança percebe não é o objeto pensado, que o adulto crê observar no mundo sensível. É o objeto que se inicia nele e nele se conclui, que a si mesmo basta e a si mesmo justifica, em seu estar no mundo” (FERREIRA, 1989, p.21).

Não é possível separar a crítica à metafísica religiosa da crítica à metafísica filosófico-conceitual, pois ambas operam com um determinador comum: a predefinição do objeto a partir de sua determinação enquanto conceito. A primazia do conceito, por isso, desvitaliza a experiência. Isso conduz Caeiro às seguintes palavras no poema V: “há metafísica bastante em não pensar em nada” (PESSOA, 1997, p.20). Novamente: Caeiro não nega o pensamento, mas o transforma, pois, assim como as sensações precisam ser reconfiguradas, “a forma de pensar não corresponde às formas habituais do pensamento” (CANDIDO, 2017, p.53). Dá-se continuidade ao projeto de desconstrução:

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
 A de serem verdes e copadas e de terem ramos
 E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
 A nós, que não sabemos dar por elas.
 Mas que melhor metafísica que a delas,
 Que é a de não saber para que vivem
 Nem saber que o não sabem? (PESSOA, 1997, p.20).

Essa crítica à metafísica carrega consigo a valorização da sensação, resgatando o caráter experiencial. Há nesse trecho termos próprios da vida campestre, apelo à vivência e negação da procura por um fundamento último e único para a vida. Esse poema de Caeiro traz muito de sua personalidade: “foge à métrica e à rima, nega qualquer estética, principalmente a simbolista. Quer falar de um espaço originário, de onde brota a poesia” (HÜHNE, 1994a, p.11). Esses apontamentos incidem no fato de Caeiro encarar a realidade com “um olhar ingênuo e não direcionado pela tradição” (CARNEIRO, 2010, p.11). O sentido que ele dá àquilo que experiência é tão somente fundado em sua realidade.

Como, então, explicar o uso de termos carregados de simbolismo e tradição, tais como a imagem de Jesus Cristo, bem como conceitos próprios à filosofia? Justifica-se isso quando se percebe que a dimensão experiencial, da qual Caeiro faz nascer o poema, se relaciona com a tradição num movimento de inserção e ruptura: “a experiência possui autonomia em relação à tradição, sendo determinante em relação a ela, mas nunca se submetendo a ela” (PIEPER, 2011, p.371). A leitura da tradição é, por isso, totalmente nova e singular: ao mesmo tempo que rompe com a tradição, Caeiro lhe dá continuidade. O

movimento ruptura-continuidade é a característica da desconstrução, logo, do aprender a desaprender. E mais: como Caeiro parte da realidade que é a sua, tornando-a perceptível enquanto texto que expressa a experiência, então, não há aqui qualquer mediação: o texto vem à tona tão somente como concretização da situação hermenêutica de seu autor. O texto expressa a objetividade, subjetividade e intersubjetividade da experiência porque não se deixa pré-determinar conceitualmente².

A ruptura de Caeiro com a metafísica simboliza esse rompimento com a isenção de pressuposições, como se o indivíduo percepcionasse a partir do nada, suspendendo aquilo que lhe é mais próprio: a sua situação hermenêutica. O rompimento com a metafísica representa a quebra com a fixidez do conceito. Em outras palavras: mais do que ter sentido – como uma posse, um rótulo fixado à coisa –, a existência passa a “ser sentido”, como se sempre fosse percebida pela primeira vez. Não é de se estranhar por que Caeiro sempre recorre à imagem da criança, comportando-se igual a uma delas, vendo as coisas pela primeira vez, espantando-se e agindo de maneira espontânea, sem a anteposição do pensamento. Note-se:

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
É 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 [...] (PESSOA, 1997, p.17).

“O guardador de rebanhos” está intimamente associado à tradição: ela delega para Caeiro aquilo sobre o que ele lança um novo olhar. Justamente porque se reconhece pertencente a uma tradição, Caeiro consegue compreendê-la tal qual expresso no texto. Para ele, a tradição é novidade, o que ajuda a compreender por que, mesmo enaltecendo a sensação e a percepção, Caeiro sempre recorre aos termos “pensar” e “pensamento”, transformando-os:

A sua insistência em dizer que não pensa nada do mundo, que não sabe o que pensa, que se põe a rir quando vê outros pensar, é ainda a afirmação paradoxal desse excesso de pensar contra o qual Pessoa tenta reagir, embora sabendo que nunca se livrará ‘do espinho essencial do ser consciente’ (HÜHNE, 1994a, p.47).

Não se trata somente de negar o pensamento pelo simples fato de querer se identificar à natureza. A noção de negação é fundamental ao poema: “a principal função da negação em geral e, muito em particular, à estética de Pessoa, é a produção de alteridade. [...] A produção de alteridade assume diferentes formas, entre as quais o estranhamento da consciência em relação a si mesma” (FERRER, 2017, p.31). A ruptura com a metafísica não somente insere Caeiro na tradição como também cria a alteridade com a qual pretende se identificar: a natureza. Nesse sentido, “o que Caeiro tenta rejeitar repetidamente não é o pensamento ‘*in toto*’, mas sim o uso especulativo e transcendental” (SILVA, 1985, p.19): eis a transformação pretendida pelo aprender a desaprender. Mais do que uma crítica à metafísica religiosa e filosófico-conceitual, “O guardador de rebanhos” mostra a inserção na tradição, perfazendo o movimento de ruptura-continuidade. Porque a tradição é, para Caeiro, uma novidade, o modo de expressá-la também

² Aqui se estabelece a primeira ponte com Heidegger, mais precisamente com “Ser e tempo”, onde se afirma: “a interpretação de algo como algo está fundada, essencialmente, em uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é uma apreensão de um dado prévio isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2002, p.150).

é distinto, ou seja, a experiência expressada em texto revela esse novo olhar. Se antes habitava o inacessível céu, agora Jesus Cristo tornado criança mora com o poeta: não se trata de uma metáfora, pois o texto designa a própria experiência do poeta. O poeta é o poema:

Ele mora comigo na minha casa a meio do outeiro.
 Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava.
 Ele é o humano que é natural,
 Ele é o divino que sorri e que brinca.
 E por isso é o que sei com toda a certeza
 Que ele é o Menino Jesus verdadeiro.
 E a criança tão humana que é divina
 É esta minha quotidiana vida de poeta,
 E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta sempre,
 E que o meu mínimo olhar
 Me enche de sensação,
 E o mais pequeno som, seja do que for,
 Parece falar comigo (PESSOA, 1997, p.25).

O poema de Caeiro pode ser aproximado da fé enquanto experiência religiosa, pois esta é um modo possível de descerrar sentido à existência, penetrando em sua dinâmica mais própria: “reconhecer o pertencimento a uma tradição não significa completa submissão a-crítica aos conceitos prévios herdados, como se a experiência religiosa fosse apenas a repetição do que está estabelecido” (PIEPER, 2011, p.376).

Em “O guardador de rebanhos” percebe-se ainda a crítica aos dados apriorísticos como modelos absolutos e fundamentos últimos da realidade, um elemento muito caro à metafísica: “Caeiro nega filosofias *a priori* como forma de entender a realidade e desenvolve a sua própria filosofia” (CARNEIRO, 2011, p.7). Assim, efetiva-se o movimento de ruptura-continuidade com a tradição. A recusa ao pensamento enquanto especulação e abstração não significa a entrega à irracionalidade. A sensação ocupa lugar privilegiado em “O guardador de rebanhos” e, por isso, incide em uma reconfiguração da importância do pensamento, não o eliminando, mas tampouco pondo-o como o principal aspecto da existência: “trata-se de um pensamento capaz de suspender-se em prol das sensações” (CANDIDO, 2017, p.53). “O guardador de rebanhos” não se apresenta como um texto que parte da natureza, pretendendo identificar-se a ela para nela se acabar, ou seja, não se trata de um caminho em que o ser se identifica ao nada. A intenção vista nas entrelinhas propõe uma (re)apropriação do ser, tomando-o como devir e, por isso, distinguindo-o da imutabilidade metafísica. O mote principal de Caeiro está em “descrever o percurso que conduz até esta recuperação do ser, e percorrê-lo talvez incessantemente é sinal antes do reconhecimento sem ilusão da condição finita” (FERRER, 2017, p.38).

Diz-se, por isso, de uma guinada linguística: a linguagem metafísica não é mais suficiente porque está alheia à vida. Prendendo-se ao conceito e priorizando o caráter objetivo, a metafísica esqueceu-se da importância primeira da experiência em sua formação tríplice. Em outras palavras: a vida foi substituída pelo conhecimento transcendental, a experiência pelo conceito. Caeiro, portanto, não escreve nem em prosa, nem em poesia, mas no tom do poeitar: “a linguagem encontra aqui a plena naturalidade” (FERRER, 2017, p.38). Vide:

Não me importo com as rimas. Raras vezes
 Há duas árvores iguais, uma ao lado da outra.
 Penso e escrevo como as flores têm cor
 Mas com menos perfeição no meu modo de exprimir-me
 Porque me falta a simplicidade divina
 De ser todo só o meu exterior

Olho e comovo-me,
Comovo-me como a água corre quando o chão é inclinado,
E a minha poesia é natural como o levantar-se vento. [...] (PESSOA, 1997, p.28).

O trabalho do camponês e a tarefa da filosofia

“Paisagem criativa: por que permanecemos na província?” (1933) traz uma característica marcante: a descrição. Aí Heidegger se detém sobre a paisagem: montanhas, casas, árvores, neve, clima, luminosidade; os camponeses que ali habitam e trabalham, cultivando e retirando da terra o sustento; a sua tarefa enquanto professor e pensador, delongando-se num dos locais de sua maior preferência. Essa descrição mostra uma íntima relação entre o pertencimento à terra e a tarefa da filosofia:

Na verdade, eu mesmo nunca observo a paisagem. Eu experimento a sua constante transformação, dia e noite, nas grandes idas e vindas das estações. A gravidade das montanhas e a dureza de suas rochas primitivas, o vagaroso crescimento dos pinheiros, o esplendor luminoso e simples dos prados floridos, o ruído do riacho da montanha na longa noite de outono, a simplicidade austera das áreas cobertas de neve, tudo isso se apinha, se aglomera e se agita lá em cima através do ser-aí cotidiano. E isso, por sua vez, não em instantes intencionais de uma imersão prazerosa e empatia artificial, mas só quando o próprio ser-aí mergulha em seu trabalho. O trabalho *abre primeiramente* o espaço para a realidade dessas montanhas. O desenvolvimento do trabalho permanece encravado na história da paisagem (HEIDEGGER, 1983, p.9, grifos do autor)

O excerto deixa bem claro: a paisagem não é realmente observada quando se pretende uma compreensão artificial, tal qual o interesse do turista – aí também mencionado por Heidegger (HEIDEGGER, 1983). A paisagem é sentida. Ela é, por assim dizer, experienciada. A dimensão experiencial é o solo a partir do qual Heidegger propõe a filosofia:

E o trabalho filosófico não acontece como ocupação isolada de um indivíduo peculiar. Ele pertence intimamente ao trabalho dos camponeses. O meu trabalho é *do mesmo modo* que o do jovem camponês quando ele sobe o penhasco, arrastando o trenó de montanha, para, após carregá-lo com a lenha das faias, trazê-lo de volta numa descida perigosa; é do mesmo modo que o do pastor quando leva, lenta e pensativamente, seu rebanho ladeira acima; é do mesmo modo que o do camponês quando, em seu quarto, prepara inúmeras telhas para o telhado. Nisto está enraizada a direta pertença com os camponeses (HEIDEGGER, 1983, p.10, grifos do autor)

O camponês expressa aquilo que sua vida é, sem falsificá-la. Todos, então, devem ser camponeses? De maneira alguma, pois o que aqui está em jogo não é o camponês enquanto um objeto – um “*quê*” (*Was*) –, mas enquanto um “*como*” (*Wie*). O que interessa é “*como*” o camponês conduz a existência que é a sua: “o camponês não precisa e não quer essa pieguice urbana. O que ele precisa e quer, no entanto, é o ‘trato’ reservado em relação à sua própria essência e sua independência” (HEIDEGGER, 1983, p.12). O camponês, então, vive só, na solidão de sua existência, pois “a solidão tem a força primordial que não nos ‘isola’, mas ‘lança’ todo ser-aí na proximidade da essência de todas as coisas” (HEIDEGGER, 1983, p.11). O ser-aí, assim, habita o sentido. O camponês mora na abertura de seu ser: ele “pertence” a esse lugar; ele “habita” aquilo que sua vida cotidiana expressa em seu trabalho. Em outras palavras: o camponês habita a paisagem, fundindo-se a ela. Entre camponês e paisagem não há a relação sujeito-objeto, mas a relação entre vida fática e mundo – destacada no poema de Caeiro como a relação homem-mundo: a relação sujeito-objeto desqualifica o caráter experiencial porque pré-dispõe as condições tanto de sujeito quanto de objeto; a outra, por sua vez, permite que a paisagem seja enquanto tal, bem como que o camponês a experiencie a partir da sua própria realidade, não pretendendo que

ele seja algo neutro. A vida fática, por isso, traz consigo esse caráter peculiar: abarcar a existência sem pretender uma interpretação isenta de perspectiva (HEIDEGGER, 2013, p.87). O trabalho do pensador é do “mesmo modo” que o do camponês.

O camponês habita a paisagem na medida em que descobre nela o sentido do próprio ser. O camponês habita a significação da paisagem: aquilo que ele expressa, então, é a existência como sentido. Expressá-la de tal maneira é habitar a significação, é estar lançado no próprio ato de existir, compreendendo suas possibilidades. Em “Lógica. A pergunta pela verdade” (1925/1926) já se encontra o seguinte: “falando, indo, compreendendo, eu sou – como ser-aí –, lida compreensiva” (HEIDEGGER, 1976, p.146). Dessa maneira, aquilo que é expressado não advém da condição reflexiva, mas como interpretação compreendida. Isso aparece destacado no § 34 de “Ser e tempo”: “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição afetiva, isto é, da abertura da existência, pode se tornar a própria meta da fala ‘poética’ [do poetar]” (HEIDEGGER, 2002, p.162). O trabalho do camponês é, dessa maneira, assumido de maneira poética, porque é expressão da existência enquanto tal. O trabalho do pensador é do “mesmo modo” que o do camponês; logo, ele também expressa a existência enquanto tal.

A tarefa da filosofia, na visão de Heidegger, não percorre outro caminho senão esse. É assim que o filósofo parece estimular uma crítica àquela filosofia distanciada cada vez mais do solo fático da existência, conforme destaca Hühne: “tem tempo que a filosofia como saber deixou de se sentir familiar com o solo realmente experimentado. Deixou de se espantar diante do que é simples, o que aparece e desaparece num jogo de luz e sombras” (HÜHNE, 1994b, p.56). O poetar, então, aparece como a forma essencial da linguagem: ele a manifesta no dizer, no escutar e no silenciar. A fala – fundamento ontológico da linguagem (HEIDEGGER, 2002) –, acontece enquanto linguagem, logo, enquanto “fala poética” – poetar. No entanto, a fala concentra-se, a princípio, não em um sobre o que dizer, mas em um como comunicativo, que carrega consigo o dito. Desse modo, só há um “como apofântico” – detentor do caráter mostrativo –, se há um “como hermenêutico” – articulador de sentido. A linguagem não é abstração, mas expressão da dimensão experiencial.

Para melhor entender que a linguagem não é, a princípio, reflexão, mas expressão da dimensão vivencial, é preciso adentrar em alguns apontamentos feitos por Heidegger a respeito da co-originariedade ontológica. O primeiro deles: houve um esquecimento dessa co-originariedade por parte da ontologia. Leia-se: “o fenômeno da “igualdade originária” dos momentos constitutivos foi, muitas vezes, desconsiderado na ontologia conforme uma tendência metódica desenfreada para provar a proveniência de tudo e de todos a partir de um ‘fundamento original’ único” (HEIDEGGER, 2002, p.131). Trata-se, então, de não mais buscar um “fundamento original”, mas de atentar para o fato de que a existência possui aspectos constitutivos. E mais: tais aspectos são co-originários e possuem uma “igualdade”. Tal “igualdade originária”, porém, não aponta para o fato de todos os aspectos se resumirem a um só, sendo algo “único”. A igualdade originária faz referência direta ao “aí” do ser: à centralidade de se tratar o “aí” como sendo a própria essencialidade do ser-aí. O “aí” traz todos os aspectos existenciais consigo e indica justamente a abertura na qual se encontra o ser-aí. O contrário disso aponta justamente para o deixar de ser, pois “o ser-aí traz consigo o seu aí e, desprovido dele, ele não só deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. O “ser-aí é a sua abertura” (HEIDEGGER, 2002, p.133). A ausência do aí descaracteriza a existência em si mesma. Nesse sentido, o “encontrar-se” no aí torna o ser-aí próprio a si mesmo, de modo que ele dispõe da compreensão da própria abertura que sua existência é. E por que encontrar-se? Justamente porque é algo que o ser-aí traz consigo. A diferença, porém, está no fato de que a percepção do aí lança o ser-aí na abertura da própria existência que é a sua. Não se descobre, assim, nenhuma novidade, mas tão somente o solo no qual o ser-aí está fundamentado.

O ser-aí, então, é pré-disposto a encontrar-se em seu aí, pois ele é o aí do ser. Resume-se, com isso, a analítica existencial, na qual “os caracteres não são propriedades de algo simplesmente dado, mas modos de ser essencialmente existenciais” (HEIDEGGER, 2002, p.133). O encontrar-se no aí acontece na “disposição afetiva” (*Befindlichkeit*), na “compreensão” (*Verstehen*) e na “fala” (*Rede*), sobre os quais é fundamental destacar:

Encontramos os dois modos constitutivos igualmente originários do aí do ser na *disposição afetiva* e no *compreender*; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária através da interpretação de um modo concreto e importante para a problemática seguinte. A disposição afetiva e o compreender são determinados pela *fala* de maneira igualmente originária (HEIDEGGER, 2002, p.133, grifo do autor).

Atesta-se, assim, a ocorrência co-originária desses aspectos existenciais do ser-aí. No entanto, o que permite a Heidegger atestar que a disposição afetiva e a compreensão estejam determinadas pela fala (*Rede*)? Para responder a essa questão, recorre-se ao § 34 de “Ser e tempo”, pois nele se encontra, logo de início, uma retomada dos dois aspectos existenciais antes tratados – a “disposição afetiva” e o “compreender” –, e a colocação, ao final, de um apontamento para a relação entre ser-aí, fala e linguagem. Lê-se:

Existencialmente, a fala é igualmente originária à disposição afetiva e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre estruturada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. A fala já está, assim, à base da interpretação e do enunciado. Chamamos de sentido o que se articula na interpretação e, por consequência, mais originariamente na fala. Chamamos totalidade significativa àquilo que, enquanto tal, se estrutura na articulação da fala. [...] A compreensibilidade disposta do ser-no-mundo pronuncia-se como fala. [...] O pronunciamento da fala é a linguagem. [...] Existencialmente, a fala é linguagem porque o ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um “mundo” (HEIDEGGER, 2002, p.161, grifo do autor).

A fala, então, acontece como linguagem. Dessa maneira, estar lançada é fundamental para a linguagem, de modo que ela sempre manifesta algo, o que lhe confere o caráter fenomênico. A própria linguagem, então, está na constituição do ser-aí, pois está fundamentada na “fala”. Linguagem, porém, não expressa somente um conjunto de palavras, mas abarca o falar, o escutar e o silenciar (calar): “silêncio não significa necessariamente privação de fala. Ontologicamente, o silêncio é anterior à fala. Calar [silenciar] é já uma tendência ou inclinação para a capacidade de falar” (KIRCHNER, 2009, p.25). A “fala” articula sentido e a linguagem o expressa, concretizando a “fala”, a “compreensão” e a “disposição afetiva”, e expressando o cotidiano, pois se funda na abertura às possibilidades de ser, mostrando-as enquanto interpretação fundada na “compreensão” (HEIDEGGER, 2002). A linguagem não pode ser elaborada a partir de uma abstração porque a fala – seu fundamento ontológico –, já a imergiu na situação hermenêutica. O significar, enquanto ato articulado a partir da co-originariedade ontológica, é dotado de caráter eminentemente hermenêutico, provindo, assim, da dimensão experiencial. O sentido, antes de ser abstração, é experiência:

O significar tem, assim, a sua origem nas práticas quotidianas, no modo como os entes, enquanto utensílios, são postos em relação entre si e com os fins humanos. [...]. Longe, portanto, de fundamentar as significações na figura do sujeito ou da consciência, Heidegger situa a sua origem no ser-no-mundo, logo, no contexto de práticas intersubjetivamente partilhadas (SILVA, 2002, p.380).

A experiência, por sua vez, ocorre nessa dimensão de mundo enquanto horizonte de possibilidades. Em outras palavras: a experiência permite o encontrar-se no aí, sendo compreendida enquanto lançar-se a essa abertura significativa, de modo que “atribuir uma linguagem geral à nossa experiência – à

abertura de mundo que acontece no ser-aí, ou melhor, que o ser-aí mesmo é –, significa afirmar que o que se manifesta o faz sempre como e a partir de um contexto coerente de sentido” (LARA, 2015, p.157) e, com isso, a “fala” mostra-se como co-originária à “disposição afetiva” e à “compreensão”. Logo, entre experiência e linguagem não há qualquer mediação, pois a experiência tornada linguagem já é concretização desses aspectos ontológicos co-originários.

A tarefa do pensamento acontece “do mesmo modo” que a do camponês, ou seja, ela deve manifestar a relação entre vida fática e mundo sem falsificá-la. Como “mundo” (*Welt*) não designa um invólucro no qual o ser-aí se encontra isolado, a compreensão do que seja ser-aí só pode ocorrer enquanto “ser-no-mundo”, “ser-em-no-mundo”. A expressão destacada – ser-em – não indica interioridade como estar em algo, mas pertença no sentido de habitar, morar. Decorre disso uma eminente proximidade entre “fala” e mundo. Leiam-se três trechos que permitem tal afirmação:

1) do § 34 de “Ser e tempo”: “porque a fala é constitutiva do ser do aí, isto é, da disposição afetiva e da compreensão, o ser-aí significa então: *como ser-no-mundo, o ser-aí já se pronunciou como ser-em uma fala*” (HEIDEGGER, 2002, p.165, grifo do autor).

2) do § 12 de “Ser e tempo”:

O ser-em não pode indicar, espacialmente, uma coisa simplesmente dada “dentro de outra” porque, originariamente, “em” não significa de modo algum uma relação espacial desta espécie; “em” provém de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, familiarizado com, cultivo algo; possui o significado de colo, no sentido de habito e diligo (HEIDEGGER, 2002, p.54, grifos do autor).

3) do § 3 de “Introdução à fenomenologia da Religião” (1920/1921):

A experiência da vida é mais do que mera experiência de tomada de conhecimento, ela significa a colocação total, ativa e passiva, do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida só a partir da direção do conteúdo experienciado; assim, denominamos o experienciado – o vivido – como “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” é algo em que se pode *viver* (em um objeto não é possível *viver*). O mundo pode se articular formalmente como mundo circundante [*Umwelt*] (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual não apenas pertencem coisas materiais, mas também objetualidades ideais, ciências, artes, etc. Nesse mundo circundante está também o *mundo compartilhado* [*Mitwelt*], isto é, outros homens em uma caracterização fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior, etc. – não como exemplares do gênero homo sapiens das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, na experiência fática da vida está também o eu mesmo [*Ich-Selbst*], o *mundo próprio* [*Selbstwelt*] (HEIDEGGER, 1995, p.11, grifo do autor).

O ser-aí se pronuncia como ser-em uma “fala”, encontrando o seu aí “em” um mundo, “em” que se pode viver. Dessa maneira, a expressão grifada na primeira citação significa que o ser-aí habita a “fala”, logo, a linguagem como expressão da experiência. Além disso, o fato do ser-aí habitar a “fala” mostra que o seu acontecimento não se dá em termos lógico-objetivos: ela é um aspecto ontológico. A linguagem também está aí conjugada, pois, enquanto denomina o falar, o escutar e o silenciar, é expressão viva da compreensão que o ser-aí faz e tem de seu ser enquanto abertura, enquanto “ser-em”. De tal maneira, “a linguagem [sic] destaca e apresenta a interpretação compreendida, antes de toda predicação ou enunciação expressa, na lida imediata com o mundo. Como tal, é radicalmente in-objetiva e pré-reflexiva” (RODRÍGUEZ, 2016, p.106).

A primazia da dimensão experiencial abre a possibilidade de que o ser-aí se encontre no aí de sua existência, ou seja, a experiência em sua tríplice fundação é capaz de conduzir o ser-aí à

pergunta fundamental pelo sentido de ser. De tal maneira, a pergunta pelo sentido de ser não é posta artificialmente, mas é proposta pelo próprio ser-aí no contexto de sua existência. Assim, “esse ‘vir à palavra’ marca absoluta continuidade entre sentido vivido e o discurso, fala” (RODRÍGUEZ, 2016, p.106). A “fala” não é coisa, pois numa coisa não se pode morar. Por isso, a linguagem (falar, escutar, silenciar) é uma expressão não só da “fala”, mas também da compreensão e da disposição afetiva: “a linguagem é o fenomenológico por excelência” (RODRÍGUEZ, 2016, p.105), envolvendo um “sobre que” discorrer – uma objetividade (HEIDEGGER, 2002, p.161) –, e um como (*Wie*) discorrer, sendo expressão do “como hermenêutico” próprio da existência, encontrado nas entrelinhas do § 34 de “Ser e tempo”, mas já presente nas preleções de “Ontologia (hermenêutica da facticidade)” (1923):

A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um ser. A hermenêutica fala desde o ser interpretado e para o ser interpretado. O *colocar em ação hermenêutico* – aquilo no que, como se disséssemos a uma carta, coloca-se todo –, isto é, é “*como isto ou aquilo*” em que se assume a facticidade de antemão, o caráter ontológico decisivo que se coloca em ação, não pode ser uma invenção. Contudo, tampouco é algo que se possui de modo definitivo, mas surge e brota de uma experiência fundamental [...], na qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, em que o ser-aí aparece diante de si mesmo (HEIDEGGER, 2013, p.24, grifos do autor).

O poeitar entre Caeiro e Heidegger: uma distante proximidade

O primeiro apontamento, quando se analisam esses textos do poeta e do pensador, é: o pensamento é redimensionado, não mais surgindo como ápice da existência. Ambos não negam o pensamento, mas o colocam como componente da existência. Há uma notória diferença, porém, entre Caeiro e Heidegger: o primeiro pretende enlaçar sentir e pensar, ao passo que o segundo, partindo da hermenêutica da facticidade, chega à co-originariedade ontológica. Ambos, porém, partem do fato de que aquilo que está dado é sentido (Caeiro) e compreendido (Heidegger). Tanto o texto de Caeiro quanto o de Heidegger revelam suas propostas de maneiras distintas. Guardam ainda outra proximidade: o aspecto experiencial; alertam, por vias e modos distintos, para que ele não se perca em abstrações. A diferença entre ambos, por isso, encontra-se em um ponto comum: a significação advém na relação entre vida fática e mundo, expressando-se a partir da linguagem não como reflexão, mas como experiência. Diz-se, então, que para ambos “a significação não é, a princípio, uma rede de significados objetivos, tal como um dicionário ou um texto a ser decifrado, mas está diretamente ligada ao compreender imediato que a existência tem de si mesma como um poder-ser” (RODRÍGUEZ, 2012, p.187).

Uma necessária nota sobre Caeiro: “como um guardador de rebanhos, nosso poeta pastor intervém no movimento de seus pensamentos para garantir que eles não se percam em abstrações; seu esforço consiste em conduzi-los à sua condição primeira, promover o seu enlace com o sentir” (CANDIDO, 2017, p.53). E outra a respeito de Heidegger:

A linguagem desdobra sua essência no momento radicalmente pré-reflexivo, como toda vida originária. [...] Levar a linguagem à palavra sem que essa flexão da linguagem sobre si mesma suponha uma objetivação, uma re-flexão que a transforme: a linguagem como linguagem, a linguagem em seu estar sendo linguagem, só pode ser vivida, nunca exposta, objetivada, concebida, como se pudéssemos representá-la em uma imagem (RODRÍGUEZ, 2016, p.104).

Se a linguagem – dizer, escutar e silenciar –, é expressão da “fala” enquanto articulação de sentido, então o verso de Caeiro é o seu local de habitação, estando carregado de sentido:

Esta é a história do meu Menino Jesus.
 Por que razão que se perceba
 Não há de ser ela mais verdadeira
 Que tudo quanto os filósofos pensam
 E tudo quanto as religiões ensinam? (PESSOA, 1997, p.27).

A linguagem, então, provém da articulação de sentido a partir da existência fática do ser-aí, e não a partir de uma abstração ou de uma reflexão. Não se rejeita a possibilidade de uma reflexão, não lhe dando, porém, primazia frente aos demais modos de ser. Nesse sentido, a linguagem se refere a um “quê” (*Was*), mas antes cuida do “como” (*Wie*): a reflexão não se detém “sobre” a linguagem, mas se efetiva a “partir” da linguagem. É justamente a partir desse ponto que se olha para Caeiro e para Heidegger e se percebe em ambos um traço comum: a existência acontece em sua simplicidade. A tarefa do poeta e do pensador é, pois, fazer vigorar a existência em sua simplicidade, o que, na verdade, é o mais difícil de ser alcançado, ou melhor, não pode ser alcançado mediante qualquer esforço, pois aquilo que é simples não é do âmbito reflexivo, mas experiencial. A tarefa do camponês anunciada por Heidegger assemelha-se às sempre novas descobertas da criança, destacadas por Caeiro. Note-se, porém: “a ingenuidade do mestre poeta não é nada ingênua. [...] A simplicidade de Caeiro é fruto de um processo sofisticado de maturação, que envolve a supressão de todo acúmulo intelectual e uma espécie de depuração do sentir; enfim, o aprender a desaprender” (CANDIDO, 2017, p.55). Dessa maneira, a tarefa do poeta e a do filósofo são próximas, senão idênticas, à do camponês: o poeitar guarda essa simplicidade e, por isso, salvaguarda a dimensão experiencial da existência.

Não se pode negar outra eminente distante proximidade entre o poeta e o pensador:

O fato é que se grandes pensadores e poetas moram em montanhas distantes umas das outras, o que os aproxima é a altitude e a profundidade que entre eles existe, mas maior verdade nisso tudo é que eles têm consciência disso. Ter consciência quer dizer aqui: *eles vivem e convivem no que e como fazem* (KIRCHNER, 2009, p.13, grifo nosso).

Essa distante proximidade entre Caeiro e Heidegger permite agora lançar um olhar sobre um dos modos de expressão da existência em sua cotidianidade: a fé enquanto experiência religiosa. Lê-se em “O guardador de rebanhos”:

O luar quando bate na relva
 Não sei que coisa me lembra...
 Lembra-me a voz da criada velha
 Contando-me contos de fadas.
 E de como Nossa Senhora vestida de mendiga
 Andava à noite nas estradas
 Socorrendo as crianças maltratadas [...]
 Se eu já não posso crer que isso é verdade,
 Para que bate o luar na relva? (PESSOA, 1997, p.30).

A crença do poeta é clara: na simplicidade da crença da velha que lhe fala da santa e das fadas. Esse é o dado de fé: não interessa comprovar ou não a existência da santa ou das fadas. À fé basta a crença. Por isso, a experiência religiosa, antes de ser teológica, ritual, mítica, institucional, é experiencial. A experiência religiosa assim tornada manifesta é, pois, linguagem poética, poeitar, poesia. Nesse sentido, Caeiro também expressa um propósito: servir de condutor, qual um pastor, à realidade enquanto tal, criando, de fato, um estranhamento frente à cotidianidade (CARNEIRO, 2011). No entanto, “o ‘pasmado’ de Caeiro refere-se à sua própria forma de percepção, e não a uma pretensão em

alterar a forma de percepção dos leitores de sua poesia” (CARNEIRO, 2011, p.12). O poeta, tal qual o pensador, indica – cada um a seu jeito –, aquilo que é mais próprio à existência: a “compreensão” como modo de ser. A “fala” aí devidamente concretizada é “poética: o poetar”, assim, é morada. Lê-se no poema XXXI:

Se às vezes digo que as flores sorriem
 E se eu disser que os rios cantam,
 Não é porque eu julgue que há sorrisos nas flores
 E cantos no correr dos rios [...]
 É porque assim faço mais sentir aos homens falsos
 A existência verdadeiramente real das flores e dos rios.
 Porque escrevo para eles me lerem sacrífico-me às vezes
 À sua estupidez de sentidos [...]
 Não concordo comigo mas absolvo-me,
 Porque só sou essa cousa séria, um intérprete da Natureza,
 Porque há homens que não percebem a sua linguagem,
 Por ela não ser linguagem nenhuma (PESSOA, 1997, p.36).

A compreensão da existência em sua simplicidade não é um saber absoluto, mas um constante estar lançado na abertura do próprio existir, pois “a abertura não seria uma iniciativa do ser-aí [sic]; ela é o desvelamento do ente que se realiza no ser-aí [sic]” (NUNES, 1999, p.86). Justamente por isso, o ser-aí não retém a compreensão de sua situação hermenêutica como um conhecimento absoluto. O poetar possui fugacidade, sendo, desse modo, temporal e histórico, logo, finito. O próprio Heidegger aponta em tal direção: “a hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um ser. [...] A filosofia é o que pode ser somente enquanto é de seu ‘tempo’. ‘Temporalidade’. O ser-aí opera no como do *ser agora*” (HEIDEGGER, 2013, p.24, grifo do autor).

Outro ponto ainda aproxima Caeiro e Heidegger: o autoconhecimento. Pela via do poeta, a heteronímia mostra-se como “um instrumento poderosíssimo de autoconhecimento” (FERRER, 2017, p.34). E mais:

Porque o conhecimento de si é também a formação de si, a criação do autor juntamente com a obra é um processo evidente e natural, que Pessoa se limita a tornar explícito, o que ainda mais se confirma pelo fato de que o próprio ortônimo acabará por se assumir também como mais um participante do jogo heteronímico (FERRER, 2017, p.34).

Pela via do pensador: a fenomenologia ontológico-hermenêutica – própria a “Ser e tempo” –, conduz o ser-aí a essa abertura na qual é possível questionar o sentido do ser e compreender que ele habita a significação, expressada como linguagem e encontrada na lida cotidiana e simples do camponês, tal qual descreve “Paisagem criativa: por que permanecemos na província?”, à qual a tarefa do pensador se identifica, pois acontece “do mesmo modo”.

Se há diferença nas vias é porque a partir da diferença que se dá a identidade. A existência de Caeiro é possível porque há identidade entre Pessoa e esse outro. O poeta, de fato, habita o seu texto, pois este é expressão do próprio ser poeta. Há, então, reconhecimento: tanto poeta quanto pensador habitam aquilo que experienciam. A linguagem, pois, é o local de resguardo da vitalidade da experiência e, por isso, é poética – uma atitude poética. A linguagem, enquanto escutar, dizer, silenciar, é, por isso, poetar, mostrando-se também como poema e filosofia. Dessa maneira, o poetar entre Caeiro e Heidegger pode contribuir no modo de expressar a experiência religiosa, pois ela se diz de distintos modos, seja como prece, súplica, música, dança, silêncio, gestos, seja também possivelmente como teologia.

Conclusão

Note-se, então: não é que entre ser-aí e linguagem haja experiência. Trata-se antes de perceber que ser-aí é ser-no-mundo e que experiência e linguagem estão, por isso, conjugadas. Encontrar-se no aí da existência é perceber o mundo como morada, como horizonte de sentido e como local próprio onde os entes se dão enquanto tais. Não se pode esquecer que a relação acontece entre vida fática e mundo, ou seja, este é peça fundamental da e na relação, permitindo que o que aí se apresenta seja, de fato, compreendido.

No que tange à relação entre fé e linguagem, pode-se afirmar, por fim: a experiência religiosa acontece nesse horizonte de significação do ser-aí, e a “fala” encontra aí todas as suas possibilidades de efetivação, isto é, enquanto palavra pronunciada, escutada e silenciada. A “fala” não parte de uma mediação conceitual externa, mas tão somente da facticidade da existência do ser-aí, donde a relação “imediate” entre experiência e linguagem. A linguagem “religiosa” – isto é, como expressão da experiência religiosa –, então, é também existencial, no sentido de colocar o ser-aí nessa abertura de sentido, a qual já denota a compreensibilidade da própria existência. Por isso, a fé, enquanto experiência religiosa, está vinculada à facticidade da existência, donde a sua relação eminente com a hermenêutica. A fé é modo concreto de experiência hermenêutica.

O poetar é salvaguarda da fé porque ela acontece a partir do movimento de compreensão que a existência faz e tem de si (experiência subjetiva), de quem a circunda (experiência intersubjetiva) e do que a ela se dá (experiência objetiva). O poetar, sendo expressão dessa experiência íntima consigo mesmo, com os outros e com as coisas, efetiva o “como hermenêutico na linguagem apofântica”. Dessa maneira, aprende-se tanto com o poeta quanto com o pensador, pois ambos, cada um a seu modo, acolhem aquilo que se manifesta; acolhem, por assim dizer, a verdade. Pensador e poeta mostram-se numa posição de desvelamento e abertura: ao mesmo tempo, acolhem e são acolhidos pela palavra poética. Poetar é encontrar sentido, que, por sua vez, provém de distintos modos. O poetar é linguagem, mostra-se, mas nunca pode ser decifrado em sua inteireza: a existência não pode ser esgotada pela definição conceitual metafísica. Caeiro e Heidegger mostram isso muito bem. E mais: não negam a metafísica, mas dão a ela o lugar devido na compreensão do ser em sua abertura, superando-a por diferentes vias.

Referências

- BERARDINELLI, C. A poesia de Fernando Pessoa. In: HÜHNE, L.M. (Org.). *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poetar pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994. p.33-53.
- CANDIDO, G.B. Caeiro: uma vacina contra estupidez dos inteligentes. *Ipseitas*, v.3, n.2, p.41-59, 2017.
- CARNEIRO, C.M.F. *Alberto Caeiro e a fenomenologia*. 2011. 99f. Dissertação (Mestrado em Estudos Portugueses) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011. f.7-12.
- CARNEIRO, G.L. *A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger*. 2010. 101f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. f.11.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p.17.
- FERREIRA, L.G. *A anti-poesia de Alberto Caeiro: uma leitura de “O guardador de rebanhos”*. Recife: Associação de Estudos Portugueses Jordão Emerenciano, 1989. p.21.
- FERRER, D. Fernando Pessoa: aproximação dialética e fenomenológica. *Ipseitas*, v.3, n.2, p.21-40, 2017.
- GONÇALVES, P.S.L. A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica. In: GONÇALVES, P.S.L. (Org.). *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2012. p.77-112.

- GRECO, C. *A experiência religiosa: essência, valor, verdade: um roteiro de filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2009. p.50-53.
- HEIDEGGER, M. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p.146.
- HEIDEGGER, M. Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz? In: HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. p.9-13.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. p.11.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2002. p.54-165.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2013. p.24-87.
- HÜHNE, L.M. (Org.). *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994a. p.11-47.
- HÜHNE, L.M. O poeatar pensante. In: HÜHNE, L.M. (Org.). *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994b. p.55-82.
- KIRCHNER, R. A caminho do pensamento e da poesia. *Theoria Revista de filosofia*, v.1, n.1, p.11-35, 2009.
- LARA, F. El ser-en como tal (§28-38). In: RODRÍGUEZ, R. (Org.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madri: Tecnos, 2015. p.145-166.
- LIND, G.R. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1981.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. p.86.
- OTTO, R. *O sagrado*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p.37.
- PESSOA, F. *Alguma prosa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p.52.
- PESSOA, F. *Poemas escolhidos*. São Paulo: Klick, 1997. p.17-182.
- PIEPER, F. Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas. *Revista de Filosofia*, v.38, n.122, p.365-380, 2011.
- RODRIGUEZ, R. La percepción como interpretación. *Studia heideggeriana: lógos: lógica: language*, v.2, p.179-212, 2012.
- RODRÍGUEZ, R. *Hermenêutica e subjetividade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016. p.104-106.
- SILVA, L.O. *O materialismo idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa: Clássica, 1985. p.19.
- SILVA, R.S. A linguagem em Ser e tempo: uma perspectiva crítica. In: BORGES-DUARTE, I.; HENRIQUES, F.; DIAS, I.M. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002. p.379-387.
- VAZ, H.C.L. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p.243-245.

Como citar este artigo/How to cite this article

PROVINCIAATTO, L.G. Fé, poesia e pensamento como expressão do poeatar: aproximação entre Alberto Caeiro e Martin Heidegger. *Reflexão*, v.44, e194463, 2019. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4463>