



**Ana Patrícia Silva de
Sousa**

Influências Lucrecianas na Poesia de Alberto Caeiro

dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Estudos Clássicos, realizada sob a orientação científica do Dr. Carlos de Miguel Mora, Professor Auxiliar do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e sob co-orientação científica do Dr. António Manuel Ferreira, Professor Auxiliar do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

Pelo incansável apoio e imenso carinho,
dedico este epinício pessoal
aos meus pais, à mana e
ao meu Nando.

o júri

presidente

Prof. Dr. João Manuel Nunes Torrão
professor catedrático da Universidade de Aveiro

Prof. Dr. Carlos de Miguel Mora
professor auxiliar da Universidade de Aveiro

Prof. Dr. António Manuel Ferreira
professor auxiliar da Universidade de Aveiro

Prof. Dr. António Maria Martins Melo
professor auxiliar da Universidade Católica Portuguesa

agradecimentos

É com modéstia que elevo a voz às musas e lhes agradeço a inspiração que me concederam. Nas longas noites de escrita, nem sempre me acompanharam, mas, nos momentos em que o fizeram, senti o deslizar da pena que culminou nesta minha humilde obra.

No entanto, para a sua feitura, outros seres — bem mais reais — contribuiriam com gestos ou palavras. Assim, e em primeiro lugar, distingo os meus pais e irmã pelo enorme apoio afectivo e pelas palavras animadoras. Também lembro, com saudade, a minha avó paterna, cuja confiança nas minhas capacidades sempre me motivou e guiou mais longe.

À Alexandra, dirijo as minhas palavras de gratidão pelo optimismo e pela amizade. Comigo, partilhou esta aventura, sobretudo através da sua viagem heróica até à Biblioteca Nacional, vencendo o tráfego e conquistando aquele precioso livro, de que eu necessitava desesperadamente. À Anita, confessei os meus desesperos e as minhas esperanças, por isso agradeço-lhe a força e o companheirismo partilhados. Ao Paulo e à Lurdes, meus novos amigos, louvo a prontidão e a atenção com que me auxiliaram na tradução do resumo para as línguas estrangeiras. Ao Padre-Reitor Jaime, agradeço a amabilidade e a generosidade com que me emprestou os seus livros sobre filosofia. De Angra, agradeço o Heroísmo dos meus alunos, gregos e latinos, que muito me incentivaram.

Dos meus *magistri*, distingo o Professor Doutor João Torrão, por guardar sempre um sorriso no canto dos lábios e por me ter motivado a inscrever-me no Mestrado de Estudos Clássicos. Recordo também, com carinho, o meu professor de latim do secundário, o *stôr* Raimundo, que animou, em mim, o gosto pelas clássicas.

Ao meu orientador, o Professor Doutor Carlos de Miguel Mora, agradeço não só a orientação científica, mas também a paciência e compreensão demonstradas ao longo deste ano e meio. Ao Professor Doutor António Manuel Ferreira, dirijo estas minhas palavras de gratidão pela disponibilidade, simpatia e sábia co-orientação.

Por fim, aumento a minha gratidão perante aquele que acredita mais em mim do que eu própria: o meu Nando. A ti, devo a maior parte da força e perseverança com que escrevi estas linhas. Aqui começa a promessa!

GRATIAS VOBIS!

palavras-chave

epicurismo, poesia, natureza, sensação, materialismo, paganismo.

resumo

A herança clássica pulula na literatura portuguesa. Neste trabalho, pretende-se mostrar a influência de Lucrecio, poeta latino, nos versos portugueses de Alberto Caeiro, um dos heterónimos pessoanos. Lucrecio, discípulo do grego Epicuro, propaga a filosofia do mestre — o epicurismo — através de uma obra de seis livros intitulada *De Rerum Natura*. Trata-se de uma teoria materialista e naturalista, baseada nas sensações como meio elementar no processo cognitivo, tal como a filosofia sensacionista de Caeiro, cuja obra se divide em inúmeros poemas, agrupados sob os seguintes títulos: *O Guardador de Rebanhos*, *O Pastor Amoroso* e *Poemas Inconjuntos*. Ambos poetas e filósofos transmitem princípios, valores e atitudes em cada linha dos seus textos, num tom didáctico constante.

keywords

epicureanism, poetry, nature, sensation, materialism, paganism.

abstract

The classical heritage drifts in the Portuguese literature. Throughout this essay it is intended to show Lucretius's influence in the poetry of Alberto Caeiro — being the first a Latin poet and the late Fernando Pessoa's heteronym. Lucretius, a disciple of the Greek Epicure, spreads his mentor's Philosophy — epicureanism — through a work of six books entitled *De Rerum Natura*. The mentioned philosophy is both materialistic and naturalistic, based upon sensations as the primordial mean in the cognitive process. This also happens in Caeiro's sensationist philosophy. The numerous poems of his work are divided into the following titles: *O Guardador de Rebanhos*, *O Pastor Amoroso* and *Poemas Inconjuntos*. Lucretius and Caeiro, both poets and philosophers, give meaning to principles, values and attitudes in every single line of their works, with a constant educational purpose.

Mots-clé:

épicurisme, poésie, nature, sensation, matérialisme, paganisme.

Résumé:

L'héritage classique est très présent dans la littérature portugaise. Avec ce travail-ci, on veut montrer l'influence de Lucrèce, poète romain, sur les vers portugais d'Alberto Caeiro, l'un des hétéronymes de Fernando Pessoa. Lucrèce, disciple du grec Épicure, répand la philosophie de son maître — l'épicurisme —, en utilisant un ouvrage en six livres, intitulé *De Rerum Natura*. Il s'agit d'une théorie matérialiste et naturaliste, basée sur les sensations, vues comme le moyen fondamental dans le processus cognitif. Ainsi la philosophie sensationniste de Caeiro, dont l'œuvre se divise en plusieurs poèmes, réunis selon les titres suivants: *O Guardador de Rebanhos*, *O Pastor Amoroso* et *Poemas Inconjuntos*. Poètes et philosophes, les deux transmettent des principes, des valeurs et des attitudes dans chaque ligne de leurs textes, d'une façon constamment didactique.

ÍNDICE ONOMÁSTICO DE AUTORES

A

ÁLCIO: 20.
AMAFÍNIO: 20.
ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner: 31.
ANTÍSTENES: 116.
ARISTIPO: 113, 114, 115.
ARISTÓTELES: 15, 16, 29, 30, 34, 79.
ARNHEIM, Rudolf: 55, 59.
AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa: 63.

B

BOYANCÉ, Pierre: 19, 22, 30, 34, 79.
BRANDÃO, Jacyntho Lins: 31.

C

CAMPOS, Álvaro: 11, 22, 23.
CARNEIRO, Sá: 23.
CÍCERO: 20, 21, 48.
CONTE, Gian Biagio: 21.
COPLESTON, Frederick: 52, 53, 54, 74.

D

DALZELL, Alexander: 33, 35, 37, 38.
DELBOS, Victor: 70.
DEMÓCRITO: 10, 18, 51, 55, 71, 114, 115.

E

EMPÉDOCLES: 32, 33, 34, 37.
ÉNIO: 31, 32, 34, 37.
EPICURO: 10, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 37, 38, 48, 52,
54, 55, 56, 68, 70, 72, 73, 80, 86, 88, 94, 97,
114, 116, 134, 139.

F

FERREIRA, António Manuel: 25.
FESTUGIÈRE, André-Jean: 92.
FILISCO: 20.

G

GARCEZ, Maria Helena Nery: 50, 64, 85, 88,
109, 110.
GARCÍA GUAL, Carlos: 55, 82, 94, 96, 99.
GARCIA, José Martins: 67, 83.
GIANCOTTI, Francesco: 94.
GUYAU, J.M.: 13, 71, 93, 113, 115, 116, 117,
129.

H

HERACLITO: 113.
HESÍODO: 31, 32.
HOMERO: 31, 34.

K

KENNY, Anthony: 33, 52, 91, 118.
KENNEDY, Duncan: 51.

L

LEUCIPO: 10, 18, 51, 55, 71.

M

MARTINS, Fernando Cabral: 44.
MORA, António: 101, 134.

O

OTÓN SOBRINO, Enrique: 78.

P

PADRÃO, Maria da Glória: 67, 108.

PESSOA, Fernando: 10, 11, 22, 23, 24, 26, 27,
29, 46, 64, 69, 87, 101, 102, 104, 107, 108, 120,
138.

PLATÃO: 14, 15, 16, 18, 19, 30, 44, 52, 63, 75,
113, 118, 122.

R

REIS, Ricardo: 11, 23, 24, 25.

REIS, Carlos: 31.

S

SEABRA, José Augusto: 47.

SILVA, Luís de Oliveira: 13, 65, 68, 77, 83, 84,
89, 111, 131.

SÓCRATES: 14.

V

VARA, José: 56.

VERDE, Cesário: 23, 121.

W

WARDY, Robert: 51.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: A figura do mestre	12
CAPÍTULO 2: A opção pela poesia	28
CAPÍTULO 3: A realidade dos sentidos	51
CAPÍTULO 4: A descoberta da Natureza	70
CAPÍTULO 5: O mistério dos deuses	92
CAPÍTULO 6: A busca do prazer	113
CONCLUSÃO	134
BIBLIOGRAFIA	140

INTRODUÇÃO

“Um prefácio é sempre mau e o prefácio de um tradutor é positivamente imoral. Mas às vezes, tal como a imoralidade, um prefácio é uma coisa necessária. Eis um dos casos em que há a desculpa de necessidade.”¹

Mau ou não, imoral ou não, este prefácio é, sem dúvida, necessário. É com humildade que introduzo este trabalho, intitulado *Influências Lucrecianas na Poesia de Alberto Caeiro*. Em foco, estarão os autores Tito Lucrecio Caro, poeta latino, e Alberto Caeiro, heterónimo pessoano. De Lucrecio, analisaremos a obra, em seis livros, *De Rerum Natura*, que constitui um hino à filosofia epicurista, onde reconhece Epicuro como seu mestre e, mais ainda, como um herói divinizado que salvou os seres humanos da tirania religiosa e da ignorância científica. De Caeiro, comentaremos os versos de *O Guardador de Rebanhos*, *O Pastor Amoroso* e *Poemas Inconjuntos*, onde o próprio se assume como um (pseudo)pastor que amestra uma filosofia baseada na experiência sensorial do mundo e, deste modo, pretende restituir a verdade ao Universo.

No capítulo primeiro — *A figura do mestre* —, abordaremos brevemente as filosofias platónica e aristotélica, no intuito de contextualizar e clarificar os fundamentos da canónica, física e ética epicuristas. Depois, passaremos a Epicuro, fundador da escola do Jardim, que reaviva a filosofia dos antigos filósofos gregos Leucipo e Demócrito. Então, explicar-se-á a criação dos princípios epistemológicos do epicurismo, baseados em Demócrito, discípulo de Leucipo, os quais tinham uma perspectiva atomista da realidade — a matéria é formada por inúmeras e indivisíveis micro-partículas, denominadas de átomos. Assim, para eles, os átomos constituem a essência das coisas. Apoiado nestes predecessores na gnose

¹ PESSOA, 1950: 377.

materialista, Epicuro desenvolve uma filosofia naturalista que desmistifica os fenômenos da Natureza através da ciência atomista e do conhecimento empírico, transmitido pelos sentidos. Sendo uma teoria naturalista, sobressai, óbvia e claramente, a ideia de Natureza como um conjunto de seres e coisas ordenado na sua unidade e diversidade. É uma mãe-natureza simples e calma, cujos mistérios são explicáveis por princípios físicos. O objectivo principal da física epicurista é, então, eliminar o medo da morte e dos castigos divinos, na vida e no pós-morte. Concisamente exposta a filosofia do mestre grego, faremos a ponte com o seu discípulo Lucrécio, cuja obra constitui um dos maiores testemunhos epicuristas que, perpassando o tempo, chegou até à nossa época. Fiel ao sábio grego, o poeta latino contempla fidedignamente a obra epicurista, nos seus princípios doutrinários, e ergue um panegírico inigualável ao seu mestre. Tal servirá para introduzir a figura de Caeiro como (pseudo)mestre do ortónimo, Fernando Pessoa, e dos heterónimos, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Notaremos que os discípulos caeirianos tecem elogios que lembram os de Lucrécio a Epicuro. E, por fim, prosseguiremos com uma exposição breve sobre os fundamentos epistemológicos da filosofia caeiriana e no modo como assimila e transforma os epicuristas.

Já no segundo capítulo — *A opção pela poesia* —, debruçar-nos-emos acerca da opção de ambos os autores pela forma poética, onde salientaremos a originalidade lucreciana ao contrariar a opinião do mestre, uma vez que este escolheu a prosa por ser, segundo ele, um texto acessível e universal, sendo, aliás, mais utilizado para expor as doutrinas filosóficas. Também se evidenciará, em Caeiro, a opção pelo texto poético por ser um modo de expressão mais natural. Aqui, referir-se-á ainda as diversas considerações dos poetas acerca da linguagem como meio de expressão e comunicação dos pensamentos humanos, assim como as suas reflexões sobre a arte de compor poesia, focando principal atenção na simplicidade lexical e semântica da mensagem filosófica.

No capítulo seguinte — *A realidade das sensações* —, iniciaremos um comentário mais aprofundado da canónica epicurista, citando e cruzando os versos lucrecianos e caeirianos. Frisaremos que a sensação constitui o meio elementar e fidedigno para conhecer a realidade das coisas. Princípio epicurista que levará Caeiro, modificando-o, a desejar excluir, completa e radicalmente, o pensamento do processo cognitivo.

A seguir, e no próximo capítulo — *A descoberta da Natureza* —, exporemos a perspectiva física do epicurismo, tocando na teoria dos átomos. Esta visão materialista revela a verdade sobre a constituição do cosmos. Mais ainda, ao materializar a alma, liberta-a dos

receios da morte. Notaremos como Caeiro assimila esta ideia materialista e apresenta uma visão existencialista da fisicidade da realidade.

Então, no capítulo seguinte — *O mistério dos deuses* —, apresentaremos a essência atômica, a moradia e o modo de vida dos deuses, no ponto de vista epicurista. Severas críticas são feitas à doutrina religiosa, acusada de falsear a realidade e oprimir o ser humano, pelo latino e pelo português. Notaremos que a superioridade divina está presente em ambos os autores, ainda que, disfarçada em Caeiro, sobressai através do seu Menino Jesus.

Ora, no último capítulo — *A busca do prazer* —, analisaremos, nos dois autores, os efeitos da perspectiva naturalista e materialista do mundo na acção humana. Libertado do medo da morte e dos deuses, o ser humano experimenta o mundo natural e sensível na busca do prazer moderado, que o conduz a uma felicidade tranquila e imperturbável — a ataraxia. Em Caeiro, a procura da substanciação na Natureza leva-o à pretensão de ser tão natural quanto um simples regato, ou um mero carro de bois.

Vencendo a linha do tempo, este trabalho une o antigo ao moderno, ao mostrar a herança clássica, através de Lucrecio, na literatura portuguesa, pela figura de Caeiro. Circunstâncias como a escassez de tempo e o acesso dificultado a certa bibliografia não possibilitaram um maior aprofundamento do tema, conforme eram as nossas expectativas e desejos. Cientes do pequeno contributo que constitui este trabalho para o mundo científico, é com modéstia que apresentamos, como nosso objectivo principal, o reconhecimento das influências filosóficas e estéticas da poesia epicurista de Lucrecio nos versos naturais de Alberto Caeiro.

CAPITULO 1: A FIGURA DO MESTRE

“Les doctrines ont leur vie, comme les individus; elles naissent, elles croissent, elles s'épanouissent ; elles ont leur fleur de jeunesse, elles ont dans leur maturité la vigueur virile ; elles ont aussi parfois leur déclin, — mais pas toujours, — et il en est qui sont immortelles.”¹

Desde a Antiguidade que o Homem, ser inquiridor e insaciado, procura o sentido das coisas e da vida, tarefa intrinsecamente humana da qual brotou a filosofia. Mais do que um mero observador do mundo, não se conformou — nem se conforma — com a indagação e narração dos factos, exigindo a sua explanação, discussão e adequação à realidade envolvente: qual é a verdade? o que é real? qual o sentido da vida? como agir?

Na Grécia Antiga, berço da filosofia, os pensadores conquistaram os helénicos ao elaborar sistemas filosóficos que buscavam as respostas a essas tais questões perturbadoras do espírito humano. Conquista que foi instigada por uma religião demasiado ritualista, carente de explicações sistemáticas ao invocar, primitivamente, o mito, não contentando a curiosidade caracteristicamente humana.

Ora, como disse Kant², a teoria filosófica bifurca-se em duas vertentes: uma sensualista, segundo a qual o conhecimento da realidade é adquirido pelos sentidos,

¹ GUYAU, 1927: 17.

² *apud* SILVA, 1985: 28: “Respeito ao objecto de todo o nosso «conhecimento através da razão», uns têm sido meros sensualistas, outros meros intelectualistas. Epicuro pode ser considerado o mais importante de entre os primeiros, e Platão de entre os segundos. ... Os da primeira escola afirmaram que a realidade só pode ser encontrada nos objectos dos sentidos e que tudo o mais é ficção; os da segunda escola, por outro lado, declararam que nos sentidos não há senão ilusão e que só o entendimento pode chegar a conhecer a verdade. ... Os primeiros admitiram conceitos intelectuais, mas só aceitaram sem reservas os objectos sensíveis. Os

contrariamente à razão que o ficciona; outra intelectualista, segundo a qual as informações sensoriais ilusórias, sendo a razão o meio essencial para apreender a verdade sobre o mundo. Deste modo, na história da filosofia encontramos ou teorias subjectivas que sobrevalorizam o entendimento no processo cognitivo, como a de Platão, ou objectivas que evidenciam os sentidos no conhecimento humano da realidade, como a de Epicuro.

Como discípulo de Sócrates, Platão escreve os seus diálogos filosóficos em que aquele seu mestre figura a personagem protagonista e conduz, num estilo argumentativo, as outras até à sua solução lógica acerca de um determinado assunto, como por exemplo a essência da virtude.³ Usa, portanto, o diálogo como método dialéctico para atingir a verdade, tal reflecte o cariz subjectivo da sua filosofia que recorre à dedução mental na procura do conhecimento.⁴ Assim, e com uma perspectiva racional do mundo, a filosofia de Sócrates, ou antes o Sócrates de Platão, difundiu-se pelas mentes dos Gregos a partir do século V a.C., explicando que existem dois mundos, o Sensível, ou das aparências, e o Inteligível, que se distinguem pela mutabilidade do primeiro e pela constância do segundo. Segundo ele, a alma, antes de encarnar, deambula no mundo inteligível, onde adquire o conhecimento puro do Ser, das Ideias; ao humanar-se, essa alma esquecer-se-ia da sua vida anterior e viveria no mundo do Não Ser, das aparências, formadas a partir do conceito residente no Inteligível. Neste sentido, o Homem é detentor do conhecimento que se encontra fora da sua consciência, escondido pelo esquecimento. Então, Platão explica que é pela memória que o Homem adquire o conhecimento — teoria da reminiscência. Mas, para recordar esse conhecimento subconsciente, é necessário que esse processo cognitivo seja coadjuvado e orientado por uma educação completa e apropriada. A matemática, a astronomia e a música formam as disciplinas capitais da sua escola — a Academia. Mais tarde, também os jovens

segundos exigiam aos objectos verdadeiros que fossem puramente inteligíveis, mantendo que através do entendimento puro temos uma intuição que não é acompanhada pelos sentidos. Os sentidos, segundo eles, só servem para levar a confusão ao entendimento.”

³ Acrescente-se que Sócrates, como personagem, representa a filosofia platónica e não a socrática. Aliás, a filosofia do mestre evita o envolvimento político, contrariamente à obra do discípulo Platão a qual contempla inúmeras propostas político-pedagógicas.

⁴ Note-se que o uso da dialéctica, como método para esclarecer os seguidores, surge com o próprio Sócrates, não sendo portanto uma invenção original em Platão. Ao servir de guia para aceder ao conhecimento, Sócrates, *proper* ou ficcional, aproxima-se da conhecida metáfora platónica da gravidez das ideias, onde ele tem o papel de parteiro.

eram encaminhados no estudo da filosofia. O método pedagógico era o dialético, ou seja, o mesmo que utiliza na exposição textual dos conceitos filosóficos e princípios morais da sua doutrina. Portanto, e segundo a lógica platónica, a aprendizagem da dialéctica e a ética resumiam os meios para atingir o conhecimento e compreender a realidade. Deste modo, o pensamento é a ponte para a recordação e, logicamente, para o Inteligível, enquanto os sentidos apenas percebem as aparências do mundo sensível, proporcionando meras opiniões. De Platão, a alegoria da caverna pretende fundamentar a existência desses dois mundos e o processo pelo qual se atinge a Verdade. Assim, prisioneiros numa caverna, alguns homens apenas conseguiam discernir numa parede as sombras dos objectos, ou seja, da realidade, vivendo, portanto, no mundo das aparências, do Não-Ser. A fuga de um deles possibilitou a visão da Verdade, ou seja, o acesso ao conhecimento, tendo, deste modo, experimentado o mundo inteligível, do Ser e do Imutável. Resolve, então, regressar à caverna para ensinar os outros, o que traduz a importância da educação — os sábios têm o dever de educar e orientar o homem comum. A educação tem um papel preponderante no caminho da excelência do saber, devendo preparar as mentes dos jovens para servir a política e, por conseguinte, a comunidade.

Desta forma, esta filosofia caracteriza-se como sendo uma doutrina racionalista, uma vez que defende que as ideias constituem a Verdade suprema, ao invés da informação que é dada ao Homem pelos sentidos. A dialéctica, como meio de aprendizagem, teoriza a educação, conduzindo-a para o abstracto. Acrescente-se que a dedicação platónica à educação decorre da preocupação com a sociedade grega, sua contemporânea. Numa época onde imperava a glória individual, este discípulo socrático sentiu necessidade de contrabalançar essa atitude, egoísta e destruidora da harmonia comum, com a ideia de que a educação dos jovens cidadãos deveria estar sob a alçada do Estado e, posteriormente, servi-lo, fomentando, deste modo, o valor da unidade na comunidade. Valores como a moral e a ética deixariam de ser deturpados pela ganância pessoal, triunfando o conjunto sobre o indivíduo.

Com fervor, foram lidos os sábios diálogos platónicos que, ao longo dos tempos, alcançaram adeptos sem fim. Seguiu-lhe, entre outros, o metódico Aristóteles, seu discípulo, que elaborou um sistema metafísico, baseando-se no mestre e, em alguns aspectos,

criticando-o.⁵ O discípulo platónico sistematizou e catalogou o Saber, utilizando como metodologia a lógica, mais especificamente o silogismo. Escreveu textos sobre física, metafísica e ética. Ora, também Aristóteles reconhece que o pensamento como o meio de aceder ao conhecimento da realidade. Distancia-se de Platão, ao não acreditar no conceito de metempsicose, nem na imortalidade da alma. Para ele, a alma morre com o corpo, participando no milagre da eternidade através da reprodução, ou seja, pela descendência. Não defende, portanto, o mundo das ideias de Platão. Segundo Aristóteles, as ideias são uma abstracção da realidade que percebemos. Mas, aproxima-se do mestre, ao considerar o homem um animal político, que vive em comunidade e se preocupa com os problemas como a justiça social. No que diz respeito à ética, afirma que a acção humana visa a felicidade, que depende do equilíbrio entre a sabedoria e a virtude — o sábio necessita de ter um bom carácter para optar pelo bem e recusar o mal. Mais ainda, Aristóteles direcciona-se para o senso comum e para uma perspectiva mais realista do mundo, enquanto Platão se evidencia pelo seu idealismo e utopia.

É após a crítica aristotélica que surge a filosofia epicurista. Adverso ao idealismo platónico, já generalizado e decadente pelos discípulos socráticos e platónicos, emerge Epicuro que, no século IV a.C., procura sistematizar uma doutrina filosófica que, por sua vez, revele a verdade sobre a realidade. Com as suas áureas palavras, Epicuro fundou um sistema filosófico — o epicurismo — e seduziu os ouvintes, no passado, e os leitores, no futuro. Cria a escola do Jardim, cujo nome reflecte o contacto com a Natureza que pulula nos seus textos filosóficos. Lamentavelmente, a grande parte da obra do mestre epicureu não perdurou até ao presente, contando hoje com apenas algumas cartas e máximas⁶.

É graças aos seus discípulos que descobrimos, ampla e expositivamente, a filosofia, princípios e ideias epicuristas, nomeadamente através do fiel Lucrécio e da sua obra *De Rerum Natura*. Texto este que traduz a apaixonada apologia ao método epicurista e a humilde fidelidade ao seu criador:

Humana ante oculos foede cum uita iaceret

⁵ Refira-se que muitos acusaram Aristóteles de ter traído a filosofia do mestre por negar conceitos e princípios, substituindo-os por outros. No entanto, ao ler a obra aristotélica, sobressaem os temas platónicos que se encontram sobretudo modificados, ao invés de refutados. (KENNY, 2003: 86-87)

⁶ Da obra de Epicuro, conhecemos a *Carta a Heródoto*, *Carta a Pítocles*, *Carta a Meneceu*, *Máximas Capitais* e alguns fragmentos.

in terris, oppressa graui sub religione
horribili super aspectu mortalibus instans,
quae caput a caeli regionibus ostendebat 65
primum Grauis homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obstistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sede eo magis acrem
inritat animi uirtutem, effringere ut arta 70
naturae primus portarum claustra cupiret.
Ergo uiuida uis animi peruicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragrauit mente animoque,
unde refert nobis uictor quid possit oriri, 75
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.
Quare religio pedibus subiecta uicissim
obteritur, nos exaequat uictoria caelo.⁷

Neste panegírico poético, Lucrecio pinta Epicuro com nuances de um herói épico que, vencendo as terríveis fábulas divinas, os raios e os céus, abriu as portas da Natureza e, desse modo, libertou a humanidade da religião, com inovadoras leis metafísicas. Definido pelo discípulo romano como *Grauis homo* (66), o mestre grego que subjuguou a religião — *religio subiecta* (78) — ao difundir as leis e poderes da Natureza, oferecendo, desta forma, a vitória aos homens até aos (sobre os) céus. Note-se o emprego repetitivo de vocábulos relacionados semanticamente com vitória, designadamente *uictor* (75) e *uictoria* (79), em oposição ao participio passado *subiecta* (78), ligado à religião. Assim sendo, cria um contexto alusivo ao campo semântico da guerra, distinguindo o lado vencedor, a filosofia epicurista, e o lado derrotado, a religião.

Ora, a solução epicurista passa pela descoberta do mundo natural, o que possibilita ao ser humano entender a Verdade ou a Realidade, conceitos equivalentes nesta doutrina. Tal atitude obsta a defendida pela religião, doutrina esta que é vista como um obstáculo ao acesso do conhecimento, porque, ao mistificar os fenómenos naturais, gera apenas o terror e a ignorância entre os homens, escondendo-lhes a verdadeira realidade.

⁷ DRN, 1, 63-79.

Através da oposição antitética das expressões *tenebris tantis* e *clarum lumen* (1), Lucrecio atribui, desta forma, um sentido pragmático à doutrina filosófica do seu mestre, com uma finalidade universal de livrar a humanidade da tirania religiosa.

Nesta luta da ciência *versus* religião, convém salientar que Epicuro não era ateu, mas, pelo contrário, acreditava nos deuses. No entanto, para ele, as divindades não se ocupavam dos afazeres humanos, limitando-se a viver num estado de harmonia e tranquilidade num local, como refere Lucrecio, chamado *intermundia*. É esta tranquilidade, ou melhor ataraxia, que Epicuro procura para que possa usufruir dos bens da natureza. De facto, para este mestre, o propósito do seu sistema não é servir a *pólis*, tal como acontece em Platão, mas reaver a felicidade do Homem escravizado pelos deuses e pelo pensamento, sendo, por conseguinte, uma filosofia de cariz individualista. Essa felicidade brota de uma fonte denominada de Natureza. Pelo contacto com esta e com os seus bens mais primitivos, o Homem redescobre a importância dos desejos naturais, tal como o alimento, e satisfazer-se-ia com simples ambições, portadoras de um prazer moderado — a ataraxia. A ideia de prazer, associada à felicidade humana, persuadiu adeptos, assim como a valorização da amizade proporcionou uma maior difusão da escola epicurista, amigos esses que fielmente propagavam as palavras sábias do mestre Epicuro.

Ainda nos versos acima, é de notar que o devoto Lucrecio se orgulha do seu papel de discípulo, aspirando apenas a reproduzir a sabedoria do seu mestre, não rivalizando com ele. Com efeito, as formas verbais *sequor* (3) e *imitari* (6) reiteram a intenção de Lucrecio em percorrer os *uestigia* de Epicuro. Através de comparações a animais — *cycnis, haedi* (5) e *equi* (6) —, evidencia-se a subjugação sentida e desejada pelo discípulo, exprimindo a sua mediocridade ou escravidão perante o mestre. Esta abnegação humilde revela a humildade e fidelidade dos discípulos de Epicuro, vivida quase como um fanatismo religioso. Ao que parece os epicuristas seguiam uma espécie de credo que os levava a agir como se o mestre os observasse. Assim sendo, era prestado um culto de exaltação a Epicuro que, em dias de festas, se concretizava em hinos ou, em textos dos discípulos, em elogios, como no caso de Lucrecio.¹⁰

¹⁰ BOYANCÉ, 1963: 36-37: “Mais les mots ne sont que des mots et les épicuriens n’ignoraient pas que les exemples vivants sont d’un autre pouvoir. Épicure tout le premier, et ainsi il se préoccupe lui-même d’assurer à sa personne une sorte de survie. Il faut rapprocher du mot que nous citons: «Agis toujours comme si Épicure te voyait», le culte que par son testament il eut soin d’assurer à sa propre mémoire. Il paraît l’avoir emprunté à la

Infira-se esta ideia de adoração dos seguintes versos, através dos quais Lucrecio regressa ao elogio (exagerado) ao seu mestre:

*Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
aurea, perpetua semper dignissima uita.*¹¹

Efectivamente, o emprego dos adjectivos *aurea*, *perpetua* e *dignissima* (13) reitera o panegírico ao mestre grego, cujas áureas palavras se perpetuam, reflectindo-se, nelas, a sua digníssima vida. Note-se, portanto, que o discípulo latino demonstra abertamente a sua admiração e satisfação em prosseguir a metafísica epicurista: Epicuro é o *rerum inuentor*¹² Aliás, essa admiração converte-se num orgulho, fanático e exagerado, em se subjugar a sabedoria do mestre, a qual o discípulo sobrevaloriza através da sua atitude apologética constante. A imortalidade do mestre grego acontece por meio dos seus discípulos e amigos que o idolatram.

Ora, foi esta filosofia que invadiu Roma no século II a.C., inicialmente pela pena de dois escritores gregos, de origem obscura, Álcio e Filisco, possivelmente entre os anos de 154 ou 173 a.C. No entanto, Cícero, no texto *Tusculanae Disputationes*¹³ e, repetidamente, numa das suas cartas¹⁴, apontou Amarfínio como o introdutor romano do epicurismo na Itália. Tal não invalida, ou desprestigia a obra de Lucrecio, ou até mesmo de Cícero, que também aborda a teoria epicurista nos seus tratados filosóficos. Aliás, como leal seguidor de Epicuro, Lucrecio valoriza a propagação da mensagem epicurista para que alcançasse os quatro cantos do mundo, do mais humilde ao mais rico, ou seja, primavam pela universalidade da palavra do mestre.¹⁵

pratique de l'héroïsation, comme Auguste Comte prit à la religion catholique le culte des saints pour l'adapter à la religion positiviste." (...) "Les fêtes pour un homme héroïsé comportaient à l'occasion des hymnes et des éloges et on peut légitimement se demander si les prologues de Lucrèce ne nous conservent pas un écho de telles commémorations."

¹¹ *DRN*, 3, 12-13.

¹² *DRN*, 3, 9.

¹³ CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, 4, 3, 6.

¹⁴ *Id.*, *Epistulae ad familiares*, 15, 19, 2.

¹⁵ Acrescente-se que, com o fim de fazer chegar a mensagem epicurista a todos, Epicuro recebia mulheres e crianças na escola do Jardim, o que era visto como uma atitude escandalosa, uma vez que era costume as escolas filosóficas serem frequentadas apenas por homens.

Relativamente a Lucrecio, consta que teria nascido no ano 94 a.C. e morrido com a idade de quarenta e três anos, o que leva a apontar a data de 51/50 a.C. como sendo a altura provável da sua morte. Escassos e obscuros, os dados sobre a sua biografia contam que o epicurista latino teria sofrido de momentos de loucura, faseados com outros saudáveis durante os quais escreveu o seu famoso texto — *De Rerum Natura*. Esta informação é fornecida por São Jerónimo que afirmava que a loucura foi causada pela ingestão de um filtro de amor.¹⁶ Ao que parece Lucrecio teria falecido antes de rever o poema, tendo sido Cícero quem fez a revisão e, numa das suas cartas destinadas ao irmão Quinto¹⁷, enalteceu o engenhoso poema lucreciano. O principal motivo deste elogio ciceroniano foi a escolha da forma poética para a matéria filosófica o que difere do Grego, que optou pela prosa, e assegura a originalidade ao Romano, inovação lucreciana essa que será aprofundada no capítulo seguinte. Desconhece-se como e quando contactou com o epicurismo pela primeira vez.

No que respeita a sua obra — *De Rerum Natura* —, esta divide-se em seis livros, escritos em verso hexâmetro, cuja unidade é conseguida pela temática: a perspectiva epicurista sobre a natureza das coisas.¹⁸ Trata-se, portanto, de uma obra que, na sua

¹⁶ Cite-se, neste ponto, as palavras de S. Jerónimo que fornecem essa informação biográfica sobre Lucrecio: *Titus Lucretius poeta nascitur: qui postea amatoria poculo in furorem uersus, cum aliquot libros per interualla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendauit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV. (apud CONTE, 1999: 155)* Acrescente-se ainda que certos estudiosos desacreditam esta investigação jeronimiana, justificando que a morte por ingestão de um filtro constitui uma evasiva romanesca que esconde o distúrbio mental de que sofreria. Assim, há quem defenda que, num desses ataques de loucura depressiva, Lucrecio teria cometido o suicídio. Contudo, saliente-se que tais interpretações são obscuras e contraditórias, dificultando, assim, a reestruturação da vida do poeta latino. No entanto, é de referir que, pela leitura dos livros lucrecianos, nada confirma o estado de insanidade do poeta, mas, pelo contrário, o seu discurso revela uma grande clarividência na expressão e organização dos temas epicuristas.

¹⁷ CÍCERO, *Ad Quintum Fratrem*, 2, 9, 3: *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingenii, multae tamen artis; sed, cum ueneris, uirum te putabo, si Sallusti Empedoclea legeris, hominem non putabo.* Refira-se que estas palavras ciceronianas constituem um elogio ao engenho lucreciano, mas, no entanto, não validam a informação de que teria sido Cícero a corrigir o texto *De Rerum Natura*, apesar de certos estudiosos as tivessem confrontado com essa finalidade. Aliás, o facto de ter sido Cícero a emendar a obra de Lucrecio não está comprovado.

¹⁸ Note-se que, apesar de ser um fiel seguidor da filosofia epicurista, Lucrecio não segue a ordem de apresentação dos argumentos do mestre. Ora, o discípulo teria assimilado os conhecimentos dos textos

finalidade de divulgar as ideias do mestre grego, vai adquirir um cariz didáctico. Aliás, ao ser dedicada a Mémio, que parece desconhecer esta filosofia, Lucrécio estabelece, assim, um interlocutor, ficcional ou não¹⁹, que procura convencer da excelência do sistema epicurista, acentuando o carácter pedagógico do seu texto e cumprindo, assim, o seu objectivo.

Ora, esta atitude veneradora do discípulo perante o mestre encontra-se também presente na criação da figura de Alberto Caeiro. Convém referir, antes de mais, que Caeiro é uma construção mental que a inteligência imaginativa de Fernando Pessoa criou. Trata-se, portanto, de um dos heterónimos pessoanos, cuja existência é restringida ao lugar que ocupa nas ideias do criador, que lhe delineou uma biografia própria: nasceu em Lisboa no ano de 1889²⁰ e faleceu a 1915, de tuberculose, e viveu numa aldeia no Ribatejo, excepto os primeiros dois anos e os últimos meses de vida, que passou na cidade natal. E ainda, através de Campos, Pessoa traça a aparência física do mestre: era loiro de olhos azuis e inocentes, de estatura média e ar sereno, e tinha cara pálida, voz segura, mãos finas e sorriso natural.²¹

epicuristas e, na composição do poema latino, organizou-o consoante a sua óptica, facto que será abordado no próximo capítulo deste trabalho.

¹⁹ Explícite-se que esta personagem lucreciana foi identificada, inexactamente, com dois indivíduos, designadamente: Mémio, um político que acompanhou Catulo até à Bitúnia, ou Mémio um poeta que desdenhava as letras gregas. Ora, tende-se a optar por a segunda hipótese, ou seja, pelo poeta adverso à literatura grega, uma vez que se adequa à finalidade lucreciana de propagar e persuadir os homens a se filiarem na escola epicurista. (BOYANCÉ, 1963: 26-32) Acrescente-se ainda que a certeza exacta acerca da identidade real desta personagem não é, na nossa opinião, imperativa, sendo antes essencial o papel dela na obra como símbolo do homem comum, ignorante do epicurismo, a quem Lucrécio procura ensinar os princípios e valores, defendidos pelo mestre.

²⁰ Acrescente-se que, na mente de Fernando Pessoa, Alberto Caeiro foi criado em 8 de Março de 1914.

²¹ Álvaro de Campos *apud* PESSOA, 1994: 157: “Primeiro, os olhos azuis de criança que não tem medo; depois, os maldades já um pouco salientes, a cor um pouco pálida, e o estranho ar grego, que vinha de dentro e era uma calma, e não era expressão nem feições. O cabelo, quasi abundante, era louro, mas, se faltava luz, acastanhava-se. A estatura era média, tendendo para mais alta, mas curvada, sem ombros altos. O gesto era branco, o sorriso era como era, a voz era igual, lançada num tom de quem não procura senão dizer o que está dizendo — nem alta nem baixa, clara, livre de intenções, de hesitações, de timidez. O olhar azul não sabia deixar de fitar. Se a nossa observação estranhava qualquer coisa, encontrava-a: a testa, sem ser alta, era poderosamente branca. Repito: era pela sua brancura, que parecia maior que a da cara pálida, que tinha majestade. As mãos um pouco delgadas, mas não muito; a palma era larga. A expressão da boca, a última coisa em que se reparava — como se falar fosse, para este homem, menos que existir —, era a de um sorriso como o

Caeiro aparece envolto numa aura de inocência campesina, aliás ele próprio se apresenta como um simples guardador de rebanhos. Não tinha estudos, nem grande cultura²², o que não o impediu de ser apontado como o mestre de todos — do ortónimo, Fernando Pessoa, e dos outros heterónimos, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Aliás, o ortónimo refere-se ao momento da criação do heterónimo Caeiro como o aparecimento do seu mestre nele próprio.

Fernando Pessoa justifica a criação de Caeiro como tendo sido uma partida que quis pregar ao seu amigo poeta Sá Carneiro. Aliás, é num tom jocoso que Pessoa explica que a opção pelo nome Caeiro tem origem no apelido Carneiro, ao qual retirou a carne, porque aquele foi considerado, metaforicamente, como um pastor cujo rebanho simboliza os seus pensamentos.²³ Neste sentido, a piada acerca da exclusão da carne no nome do pseudo-pastor relaciona-se com a sua espiritualidade, em detrimento da corporeidade. Dicotomia que vai ser uma constante na atitude instável de Caeiro perante a vida, vacilando entre um pólo e o outro, como averiguaremos ao longo deste trabalho.

Estas escassas informações sobre a biografia de Caeiro completam-se com a leitura da sua obra. Aliás, como diz Ricardo Reis²⁴, a vida do mestre não pode ser narrada porque se resume aos seus poemas, que reflectem tudo o que nela aconteceu. Concluimos, portanto, que o propósito de Pessoa não era enriquecer a existência ficcional de Caeiro com acontecimentos e experiências pessoais, mas antes focar a atenção na composição da obra do heterónimo. Obra essa dedicada a Cesário Verde, poeta português que partilha com Caeiro a apologia de uma vida próxima da Natureza, e que conta com inúmeros poemas, agrupados sob os seguintes títulos: *O Guardador de Rebanhos*, *O Pastor Amoroso* e *Poemas Inconjuntos*.²⁵

que se atribui em verso às cousas inanimadas belas, só porque nos agradam — flores, campos largos, águas com sol —, um sorriso de existir, e não de nos falar.”

²² Acrescente-se, no entanto, que a ignorância de Caeiro é indubitavelmente negada pela leitura dos seus poemas, que escondem uma profunda cultura literária e conhecimento filosófico.

²³ Note-se que Pessoa estabelece esta metáfora do pastor através do próprio Caeiro que, num dos seus poemas, se assume como um guardador de rebanhos, que simbolizam os seus pensamentos, que, por sua vez, não passam de meras sensações: “Sou um guardador de rebanhos./ O rebanho é os meus pensamentos/ E os meus pensamentos são todos sensações.” (CAEIRO, 2001: 42)

²⁴ *apud* PESSOA, 1994: 25: “A vida de Caeiro não pode narrar-se pois que não há nela de que narrar. Seus poemas são o que houve nele de vida. Em tudo o mais não houve incidentes, nem há história.”

²⁵ Acrescente-se, ainda, que os poemas d’ *O Guardador de Rebanhos* são considerados como os mais perfeitos do seu *corpus*, os quais estão em sintonia com a sua filosofia, sendo os restantes um decréscimo nesse sentido.

Ora, notemos a perspectiva dos discípulos caeirianos sobre a figura e obra do mestre. À semelhança do poeta Lucrécio que, como seguidor da filosofia de Epicuro, lhe teceu grandiosos elogios, atribuindo ao mestre grego o papel de libertador da alma humana, escravizada pela religião, também Ricardo Reis reconhece Alberto Caeiro, como seu mestre e faz-lhe um encómio de índole lucreciana:

“Pesa-me que a razão me compila a dizer estas nenhuma palavras ante a obra do meu Mestre, de não poder escrever, de útil ou de necessário, com a cabeça, mais que disse, com o coração, na Ode [XIV] do Livro I meu, com a qual choro o homem que foi para mim, como virá a ser para mais de muitos, o revelador da Realidade, ou, como ele mesmo disse, «o Argonauta das sensações verdadeiras» — o grande Libertador, que nos restituiu, cantando, ao nada luminoso que somos; que nos arrancou à morte e à vida, deixando-nos entre as simples coisas, que nada conhecem, em seu decurso, de viver nem de morrer; que nos livrou da esperança e da desesperança, para que nos não consolemos sem razão nem nos entristecemos sem causas; convivas com ele, sem pensar, da realidade objectiva do Universo.

Dou a obra, cuja edição me foi cometida, ao acaso fatal do mundo. Dou-a e digo:

Alegrai-vos, todos vós que chorais na maior das doenças da História!

O grande Pã renasceu!”²⁶

Similarmente ao latino Lucrécio, neste prefácio Ricardo Reis aponta o seu Mestre, Alberto Caeiro, como o descobridor da Verdade e, por conseguinte, o libertador dos homens, aos quais devolveu, através da poesia — “cantando” —, a simplicidade da vida, experimentada numa atitude serena e objectiva, sem vãs preocupações provindas da “esperança” ou “desesperança”. Assim, Caeiro aproxima-se da imagem que Lucrécio tem de Epicuro, chegando mesmo a tomar-lhe o lugar como o “descobridor da Natureza”, o mestre. Saliente-se, sobretudo, a divinização de Caeiro ao identificá-lo com o deus Pã renascido. Atente-se na escolha deste deus da mitologia grega que mostra um reconhecimento das suas características míticas com a figura do mestre pessoano: Pã é o deus protector dos pastores, sendo ele próprio um, e dos bosques. Tinha uma figura horrenda, com chifres e pés de bode,

Aliás, a morte de Caeiro é vista como um acontecimento que impediu a degeneração poética pela qual o pseudo-pastor tinha enveredado. (PESSOA, 1994: 33-36)

²⁶ Ricardo Reis *apud* CAEIRO, 2001: 17.

feiura que era alvo de chacota e dificultava a vida amorosa, o que o levou a procurar diferentes meios para se satisfazer a ele próprio. Dos seus símbolos, destacamos o cajado que também é atribuído a Caeiro, nos dos seus poemas d' *O Pastor Amoroso*.²⁷ O seu nome advém do adjectivo grego — παῖς, παῖσα, παῖς — que significa tudo, simbolizando assim o Todo universal, o mundo natural. Assim, ao ser identificado com a Natureza, este deus representa uma visão panteísta do mundo, a qual é agora assumida pelo mestre Caeiro. Esta identificação com o todo natural prende-se com a obsessão de Caeiro em se integrar na simplicidade aparente da Natureza. Parece ser essa simplicidade tão natural que faz de Caeiro o mestre pessoano.²⁸ Naturalidade essa que ressuscita do mundo clássico, aliás a obra de Caeiro é entendida como o renascimento do verdadeiro paganismo greco-romano:

“... aquele a quem a crítica chamará um dia o imortal reconstrutor não do paganismo, mas daquele sentimento objectivo do universo que é o que deu vida, sangue e poder a todas as manifestações da ideologia pagã, aquela manifestação que a nossa ignorância e a nossa sensibilidade cristianizada tomou por a alma e a essência do paganismo.”²⁹

Aqui, o discípulo caeiriano, Ricardo Reis, afirma que o seu mestre foi o reconstrutor da essência pagã, que tinha sido deturpada pela ignorância humana e pela doutrina cristã. Tal vai de encontro com o exagerado elogio de Campos que, a dada altura no seu texto *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*, afirma que Alberto Caeiro não é pagão, mas o próprio paganismo.³⁰ Novamente, o pseudo-pastor sobressai valorizado pela encarnação, em

²⁷ CAEIRO, 2001: 98: “O pastor amoroso perdeu o cajado,/ E as ovelhas tresmalharam-se pela encosta,/ E, de tanto pensar, nem touco a flauta que trouxe para tocar.”

²⁸ Acrescente-se que esta ideia é expressa pelas palavras do heterónimo-discípulo, “Ricardo Reis, que ao apresentar, em demorado prefácio, a poesia do Mestre Alberto Caeiro, parte do princípio de que *todos os grandes poetas são simples*. Ora, Caeiro é, segundo o seu arguto discípulo, *o maior poeta do século vinte*; consequentemente, *como todos os poetas universais Caeiro é de uma simplicidade absoluta*.” (FERREIRA, in <http://www.dlc.ua.pt/classicos/caeiro.pdf>)

²⁹ PESSOA, 1994: 29.

³⁰ *apud* PESSOA, 1994: 158: “O meu mestre Caeiro não era um pagão: era o paganismo. O Ricardo Reis é um pagão, o António Móra é um pagão, eu sou um pagão; o próprio Fernando Pessoa seria um pagão, se não fôsse um novêlo embrulhado para o lado de dentro. Mas o Ricardo Reis é um pagão de carácter, o António Móra é um pagão por inteligência, eu sou um pagão por revolta, isto é, por temperamento. Em Caeiro não havia explicação para o paganismo; havia consubstanciação.”

si mesmo, do conceito de paganismo, ou seja, ao invés de ser apenas um dos seus meros seguidores, ele é a própria doutrina.³¹

São ainda elogiadas as palavras caeirianas pelos discípulos, o que lembra o encómio lucreciano a Epicuro:

“Pareceria, *a priori*, que poemas sem ritmo nem rima deviam não poder [dar] uma impressão de conjuntos perfeitos. Não é isto que acontece com os poemas de Caeiro. Parecem traduções para a linguagem humana de poemas escritos no idioma de Deus, que na versão conservam o divino equilíbrio, a divina calma, a unidade sobre-humana de obras de mãos imortais.”³²

Apesar de escrever versos sem rima e sem ritmo, estes formam poemas perfeitos, pois traduzem a linguagem divina, que é superior à humana pelas suas características de equilíbrio, calma e unidade. Ora, a obra caeiriana é vista como uma obra divina e imortal, lembrando que as palavras de Epicuro eram áureas e perpétuas pela voz de Lucrecio impressa nos seus versos. Mais ainda, ao dotar o divino com as características de calma e equilíbrio, remete para a ideia de divindade epicurista, como vimos acima, o que não só comprova a influência lucreciana na poesia de Caeiro, como também o eleva a um estado superior e glorificado, atingindo, assim, a imortalidade própria dos deuses através da sua obra poética.

Mais, a filosofia pessoana, na figura de Caeiro, defende valores idênticos à epicurista, assinaladamente: o contacto com a Natureza aclara a aproximação do Homem à verdadeira Realidade, afastando-o da superficialidade frenética da cidade; a simplicidade dos desejos; a libertação das crenças e, por fim, a tranquilidade da alma. E ainda, advoga a sensação como um meio para atingir uma realidade, sempre perceptível pelos sentidos e, deste modo, inicia uma doutrina sensacionista, tal como a de Epicuro-Lucrecio. Aliás, o pensamento, ou o abstracto, surge, na perspectiva pessoana, como um obstáculo ao conhecimento da Realidade

³¹ Esclareça-se que Pessoa não acredita nos deuses pagãos da época clássica. Entende o paganismo como uma visão objectiva da realidade e é, nesse sentido, que o substancia na figura de Caeiro. (PESSOA, 1950: 231-234) O próprio Pessoa diz que “reconstruir o paganismo envolve, pois, como primeira acção intelectual, fazer renascer o objectivismo puro dos gregos e dos romanos”. (1950: 234) Neste sentido, o objectivismo de Caeiro é uma reconstrução intelectual da pureza objectivista dos clássicos. Logo, o objectivismo caeiriano não lhe é tão intrínseco como ele e os seus discípulos fazem parecer.

³² PESSOA, 1994: 29.

em si, como uma doença perturbadora dos sentidos. Segundo o pseudo-pastor pessoano, apenas as sensações transmitem a verdade acerca da realidade que envolve o Homem. Nesta lógica de ideias, ele recusa ser visto como um metafísico, mesmo que seja materialista³³, pois rejeita recorrer ao pensamento para se expressar e para conhecer o mundo, o que se revelará uma tarefa difícil de empreender sem percalços. No entanto, as sensações, como meio rudimentar, e a sabedoria incauta do pseudo-pastor, que, como vimos acima, não tinha estudos, dissimulam uma metafísica materialista, que, na sua aparente simplicidade, desenvolve problemáticas complexas, tais como o comportamento humano e o conhecimento da Realidade. Contudo, e apesar das analogias entre Caeiro e Lucrecio, ou Epicuro, Pessoa não reconhece seguir a escola epicurista, ou qualquer outra, embora não recuse ter tido precursores, nomeadamente Lucrecio, pelo materialismo da filosofia e pela opção pelo texto poético.³⁴

Portanto, e a título conclusivo, abordámos, primeira e sucintamente, a filosofia platónica no sentido de compreender o contexto da criação da doutrina de Epicuro, mestre do poeta latino Lucrecio, que é objecto deste trabalho. É após a crítica aristotélica a Platão que surge a filosofia epicurista que, à semelhança de Aristóteles, refuta a ideia do mundo Inteligível platónico. Abre-se, assim, o caminho para uma perspectiva física e materialista do mundo que Epicuro vai assumir nos seus princípios filosóficos, no intuito final de libertar o ser humano da ignorância e da tirania religiosa. A esta doutrina, subordina-se totalmente Lucrecio que faz da sua obra um meio de propagar fielmente as palavras do mestre, sendo apenas original na escolha do texto poético e da ordem de apresentação dos temas epicuristas, para a explicar aos seus leitores, eventuais seguidores desta filosofia. Aliás, ele não necessita de alterar o que seja, porque a sabedoria do mestre é motivo de idolatria: as palavras dele são áureas, digníssimas, imortais e libertadoras da alma humana, presa pelas correntes da religião e do pensamento. Encómio repetido na relação de Caeiro com os seus discípulos, que reconhecem nele o renascer da mentalidade pagã greco-romana e, até, do próprio deus Pã. Daquela mentalidade, assimilou o objectivismo, que substanciou na sua personalidade. Tal demonstra a inteireza absoluta com que Caeiro sente a herança clássica,

³³ *infra* cap. 3.

³⁴ Richard Zenith *apud* CAEIRO, 2001: 250: “Pessoa, por muito que tenha mitificado o «aparecimento» nele de Caeiro, nunca negou que este teve precursores, sendo o mais longínquo deles o próprio Lucrecio — não só pela visão materialista patente nos dois, mas também por ambos terem fundido a filosofia com a poesia.”

atitude que o levará a um objectivismo extremo, como veremos nos próximos capítulos. Mais, ao tomar o lugar de mestre, Caeiro aproxima-se mormente de Epicuro, mas tal aproximação tem a finalidade de singularizar o heterónimo como o verdadeiro “descobridor da Natureza”³⁵, eliminando, assim, toda uma tradição de filósofos naturalistas, como confirmaremos no decorrer deste trabalho. Caeiro mascara-se de pastor-mestre inculto e iletrado para que perpassasse uma imagem de simplicidade na forma original e primitiva de (vi)ver o mundo, imagem essa que esconde todo um conhecimento filosófico e cultural que o torna, tal como Lucrecio, um discípulo epicurista.

Por fim, através dos discípulos, a figura do mestre é endeusada pela qualidade imortal das obras, que ensinam o Homem a viver perto da Natureza e a senti-la na sua simplicidade, para que se aproximem da felicidade serena, própria nos deuses. Ao moldar-se por este apanágio divino, o simples mortal, seguidor destas filosofias, parece tornar-se ele próprio divinizado, tomando assim o papel de um ser superior que tem nas mãos a própria felicidade. Neste sentido, o mestre é elevado pelos discípulos, que, por sua vez, também o são ao aplicarem as palavras daquele nas suas atitudes e comportamentos.

³⁵ CAEIRO, 2001: 83.

CAPÍTULO 2: A OPÇÃO PELA POESIA

“Há poesia em tudo — na terra e no mar, nos lagos
e nas margens do rio.”¹

Estranhamente, ou talvez não, ambos os escritores em foco, Lucrecio e Caeiro, optaram pelo texto poético para expressar um assunto, convencionalmente prosaico, como a filosofia. Com o olhar na Natureza, os versos lucrecianos ensinam os princípios (meta)físicos e éticos da filosofia epicurista; os versos pessoanos, na figura de Caeiro, professam uma doutrina materialista e objectivista, baseada na sensação como meio para atingir a Realidade.²

Contudo, refira-se que Epicuro, o fundador da filosofia de seu nome, não aprecia poesia, que considera conectada ao mito e, por conseguinte, à tradição religiosa, embora tolere aquela que divertia a ágora ou o leitorado.³ Exclusivamente, prefere a prosa para exprimir as suas ideias filosóficas sobre o cosmos e a humanidade, grafia que, segundo ele, oferece a universalidade à mensagem epicurista, infiltrando-se por todas as classes sociais e, até mesmo, tocando o homem iletrado. Aqui, sobressai um sentimento de fraternidade

¹ PESSOA, 1950: 14.

² *infra* cap. 3.

³ Acrescente-se que, ao ligar a poesia à religião, resta a Epicuro recusar este tipo de texto, uma vez que a sua filosofia constitui um ataque manifesto aos crentes religiosos, deturpadores da realidade e falseadores da verdade sobre as coisas. Aliás, e segundo ele, a poesia atrai, perniciosamente, os homens para o mundo dos mitos e para a explicação tradicional sobre a natureza das coisas, daí não se adequar à perspectiva epicurista que pretendia a soltura do ser humano, preso pela ignorância e tirania religiosa. Ora, o mestre epicureu entendia a poesia como uma arte lúdica, ao invés de um instrumento pedagógico e moralizador como o filósofo Aristóteles, como veremos seguidamente.

para com todo o ser humano, a quem o conhecimento deve ser facilitado. Esta ideia de universalidade opõe Epicuro a Platão, que constrói um percurso educacional elitista, no qual o cidadão tem o papel principal no intuito de ascender a cargos políticos e, conseqüentemente, servir a *pólis*. Aliás, lembremos ainda que a escola do Jardim albergava mulheres e crianças⁴, ao invés do procedimento selectivo das escolas filosóficas como a Academia ou o Liceu, destinadas sobretudo aos altos cidadãos. De entre as várias disciplinas, enumeradas no capítulo anterior, Aristóteles defende uma educação onde a poesia tem uma função capital, aliás a aprendizagem deve ser rigorosa e completa no âmbito das artes liberais.⁵

Mas, mais ainda, a poesia é produto do pensamento que, na filosofia epicurista, se encontra em segundo plano, já que se trata de uma visão materialista e naturalista, onde os sentidos se sobrepõem no processo cognitivo.⁶ O texto versejado resulta na expressão subjectiva e pessoal do poeta, o que lhe imprime uma maior complexidade e dificuldade na compreensão dos temas tratados. Ora, tal idiosincrasia choca com a perspectiva epicurista do mundo — empírica e objectiva —, uma vez que se trata, intrínseca e geralmente, de um texto revelador da alma humana. Na poesia, a captação sensorial passa por uma interiorização pela alma do poeta, que subjectiva e personaliza a realidade das coisas. Assim sendo, não é comum encontrar a representação do mundo exterior, que é objecto primordial da observação científica dos epicuristas para, assim, desmistificar os fenómenos naturais, mas é antes a expressão da visão íntima e interior do autor poético. Note-se que, apesar de valorizar os sentidos, Epicuro não erradica o pensamento do processo cognitivo. Para ele, o pensamento deve firmar as informações oriundas dos órgãos de sentido, que,

⁴ *supra* cap. 1.

⁵ BOYANCÉ, 1963: 58: “D’abord, d’une façon générale dans un sentiment de fraternité humaine, il voulait s’adresser à tous et même à l’homme sans culture. Il s’opposa à Aristote qui avait soutenu l’utilité des études libérales, de ce que les Grecs appelaient la *paideia*.” Acrescente-se ainda que, para Platão, a poesia não substancia a verdadeira Beleza, mas apenas a imita através da exaltação dos poetas. Logo, a poesia é uma imagem da imagem aparente da realidade essencial, o que o leva a recusar o carácter moralizador da arte dos poetas por se fundar nas opiniões advindas do conhecimento do mundo Sensível, e não do Inteligível. Já para Aristóteles, a poesia transmite modelos idealizados que potenciam os valores e comportamentos humanos, assumindo, desta forma, um papel didáctico importantíssimo na formação do indivíduo. Há, neste último, uma elevação apologética do texto poético, como criador de novas realidades, ao contrário do seu mestre, que defende que o poeta é um *mimetes* que ilude os homens através das imagens fingidas da Verdade.

⁶ *infra* cap. 3.

por sua vez, constituem o meio mais fiel para a apreensão da realidade. A supremacia dos sentidos conduz à elevação da matéria em detrimento do espiritual, ou abstracto, o que é uma forte contrapartida para a opção de Epicuro pela poesia. Aliás, e como afirma Sophia de Mello Breyner Andresen⁷, a poesia é o artesanato da linguagem, mas que “não nasce de si mesmo, isto é, da relação com uma matéria, como nas artes artesanais. O artesanato das artes poéticas nasce da própria poesia à qual está consubstancialmente unido.” Ora, ao se distanciar da matéria, desvaloriza o mundo sensível onde, para Epicuro, existe a verdadeira realidade das coisas, aproximando-se mormente da filosofia platónica que evidencia a espiritualidade humana. A arte poética surge como um modo de ver mundo, que é transmitido numa linguagem pessoal advinda do íntimo do criador, divergindo, peremptoriamente, da focalização epicurista no mundo exterior e palpável.

Ora, como já dissemos, apesar de se afirmar como um fiel discípulo da filosofia do mestre epicureu, Lucrécio opta por um modo de expressão reprovado por esse. De facto, e opostamente a Epicuro, o discípulo latino preza o talento inspirador dos poetas, chegando mesmo a elogiá-los na sua obra, como ocorre nesta passagem:

*Ennius ut noster cecinit qui primus amoeno
detulit ex Helicon perenni fronde coronam,
per gentis Italas hominum quae clara clueret;*⁸

Nestes versos, assiste-se a um panegírico ao escritor latino Énio, que, segundo Lucrécio, atingiu a glória, entre o povo romano, pela sua prodigiosa poesia à altura dos admiráveis versejadores gregos que se inspiram nas musas para compor. Esconde-se, aqui, uma alusão ao egrégio Hesíodo, poeta que era considerado o pastor do monte grego, que exalta, nos seus versos, o culto às musas. Na sua obra, assume-se como o porta-voz destas divindades que não só lhe ensinaram a beleza poética, mas também lhe revelaram a verdade sobre a cosmogonia e a genealogia divina.⁹ Trata-se de uma visão cosmológica

⁷ *apud* REIS, 1995:510.

⁸ *DRN*, 1, 117-119.

⁹ Acrescente-se o estudo de Jacyntho Lins Brandão que, a partir da obra *Teogonia* de Hesíodo, explica que o saber das musas inclui uma parte de pura verdade e uma outra verosimilmente falsa, o que o distancia da verdade absoluta defendida por Homero: “em Hesíodo, não se trata de mera repetição do que declara o poeta da *Iliada*, pois as Musas não se limitam a afirmar que *sabem*, acrescentando que sabem não só anunciar

absorvida pela superstição religiosa, cujos valores morais, como a virtude e o trabalho, moldam o comportamento humano e impregnam de didactismo os textos do pastor de Hélicon. É de evidenciar que Hesíodo é nivelado pela mesma medida dos deuses, de quem se aproxima ao ser o escolhido para expressar o conhecimento sagrado e, desta forma, se distanciar do simples mortal. Ora, se a elevada categoria dos versos gregos é alcançável por latinos de Ênio, este poeta vê reconhecido o seu talento, por meio desta comparação lucreciana a Hesíodo.¹⁰ Mais, através desta comparação, Lucrécio valoriza a poesia como uma arte de inspiração divina, cuja finalidade é a de ensinar os homens. E ainda, esta ligação ao divino, eleva o poeta acima dos demais homens e a poesia filosófica sobre outras tipologias textuais.

Ainda no primeiro livro, Lucrécio repete o louvor, mas, desta vez, com um outro alvo — o poeta-filósofo Empédocles:

*Quorum Acragantinus cum primis Empedocles est,
insula quem triquetris terrarum gessit in oris,
quam fluitans circum magnis anfractibus aequor
Ionium glaucis aspargit uirus ab undis
angustoque fretu rapidum mare diuidit undis 720
Aeoliae terrarum oras a finibus eius.
Hic est uasta Charybdis et hic Aetnaea minantur
murmura flammaram rursus se colligere iras,
faucibus eruptos iterum uis ut uomat ignis
ad caelumque ferat flammai fulgura rursus. 725
Quae cum magna modis multis miranda uidetur
gentibus humanis regio uisendaque fertur
rebus opima bonis, multa munita uirum ui,
nil tamen hoc habuisse uiro praeclarius in se*

coisas verdadeiras (*alethéa*), como também dizer *muitas mentiras (pseúdea pollá)*. Com efeito, se na *Ilíada* o poeta declara, dirigindo-se às Musas, que elas presenciam e sabem tudo (*pánta*), em Hesíodo, as deusas, dirigindo-se ao poeta, declaram que sabem sim, mas não simplesmente *pánta* – isto é, é preciso esclarecer que seu saber inclui coisas verdadeiras (*alethéa*) e também mentiras (*pseúdea*).” (in <http://www.dlc.ua.pt/classicos/musas.pdf>)

¹⁰ Note-se que, similarmente ao aparecimento das musas ao pastor grego, também a obra de Ênio tem uma fonte inspiração elevada, uma vez que ele afirma que Homero surgiu perante si, sob a forma de espectro, e lhe ensinou os mistérios do Aqueronte, que são contados nela.

nec sanctum magis et mirum carumque uidetur. 730
Carmina quin etiam diuini pectoris eius
uociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut uix humana uideatur stirpe creatus.¹¹

Ao engrandecer o local de nascimento de Empédocles, Agrigento na Sicília, ilha que é descrita como detentora de uma grande beleza natural — banhada pelo mar Jónico, com grandes verduras e onde reside a mítica Caribdis (718-725) —, Lucrecio pretende elevar, entre essas raras perfeições, o engenho do poeta daí oriundo. Continuamente, o poeta epicurista afirma que, nesse lugar abundante em bens e em força humana — *rebus opima bonis, multa munita uirum ui* (728) —, nunca se tinha visto pessoa tão ilustre, nem tão santa, nem tão admirável (729-730). Por fim, culmina num tom apoteótico ao divinizar o poeta siciliano — *diuini pectoris* (731).

Na nossa óptica, este elogio a Empédocles surge no intuito de o assumir como predecessor de Lucrecio, sobretudo na escolha do texto poético para expor temas filosóficos.¹² Ao se referir à filosofia empedocliana, Lucrecio concretiza dois objectivos de uma só vez: eleva os seus versos até ao nível da famosa poesia de Empédocles¹³ e refuta os

¹¹ DRN, 1, 716-733.

¹² Acrescente-se algumas informações sobre a filosofia de Empédocles, filosofia essa que é vista como “uma síntese do pensamento dos filósofos jónicos. (...) cada um escolheu uma certa substância como o ingrediente básico do Universo: para Tales, era a água; para Anaxímenes, o ar; para Xenófanes, a terra; para Heraclito, o fogo. Para Empédocles, todas as quatro substâncias estavam em pé de igualdade enquanto elementos básicos (ou «raízes», para usar o seu termo) do universo. Empédocles pensava que estes elementos tinham existido desde sempre, mas que se misturavam uns com os outros, em várias proporções, para dar origem àquilo que constituía o mundo. (...) O entrelaçamento e a mistura dos elementos, no sistema de Empédocles, são causados por duas forças: o Amor e a Discórdia. (...) O poema religioso de Empédocles intitulado *Purificações* torna evidente que ele aceitava a doutrina pitagórica da metempsicose, a transmigração das almas.” (KENNY, 2003: 34-36) Informe-se ainda que este teorizador opta ora pela poesia, ora pela prosa, não se tendo decidido, exclusivamente, por este ou por aquele modo de expressão filosófica.

¹³ Convém aqui referir a crítica aristotélica a Empédocles. Com efeito, Aristóteles “in a passage from the Rhetoric (3.5.4 = 1407a) which is out of step with his other references to Empedocles as a writer, he cited Empedocles as an example of those who have nothing to say and conceal the poverty of their thought in ambiguous language.” (DALZELL, 1996: 38) Na nossa opinião, importa apenas que Lucrecio reconhece o teorizador siciliano como um grande poeta, que, através da poesia trabalhada e rebuscada, eleva e propaga a sua mensagem filosófica.

argumentos de uma teoria adversária à do seu mestre Epicuro. De facto, e apesar destes encómios, o discípulo epicurista contrapõe os juízos filosóficos vinculados na poesia de ambos, Énio e Empédocles. Do primeiro, critica a crença na vida após a morte, ridicularizando o facto de Énio acreditar que Homero lhe tinha aparecido em figura de espectro e lhe desvendara os segredos das estadas de Aqueronte.¹⁴ Do segundo, refuta os pressupostos cosmológicos dos seus versos, os quais assentam no princípio de que tudo é criado pelos quatro elementos — fogo, terra, água e ar — e, no momento da morte, a eles regressam para se dissolverem.¹⁵

De certa forma, este orgulho lucreciano no texto poético, texto por si escolhido, parece opor-se à imagem de humildade perante o seu mestre e a matéria por ele professada.¹⁶ No entanto, o seguidor latino explana os motivos do seu orgulho, que se prendem, *primum* com a sinceridade da sua submissão à filosofia epicurista, *deinde* com a luz que os seus versos estenderam sobre a matéria obscura de Epicuro. Ora, a obra lucreciana tem como primeiro objectivo divulgar fielmente a filosofia epicurista, com o intuito de libertar o ser humano dos terrores religiosos. A este objectivo, subordina-se o segundo que visa o esclarecimento dos princípios fundadores da doutrina epicurista, que, segundo ele, é algo obscura.¹⁷ Portanto, a poesia lucreciana clarifica o assunto filosófico do mestre grego e, deste modo, cumpre a intencionalidade epicurista de ser compreendida por todo o homem, do mais sábio ao menos letrado. Assim sendo, a vaidosa atitude do epicureu latino não invalida a humilde relação de lealdade entre o discípulo e o mestre. Aliás, esta preocupação com a função comunicativa da linguagem surge num outro trecho

¹⁴ DRN, 1, 120-126: (...) *etsi praeterea tamen esse Acherusia templa / Ennius aeternis exponit uersibus edens, / quo neque permaneant animae neque corpora nostra, / sed quaedam simulacra modis pallentia miris, / unde sibi exortam semper florentis Homeri / commemorat speciem lacrimas effundere salsas / coepisse et rerum naturam expandere dictis.*

¹⁵ DRN, 1, 763-766: *Denique quattor ex rebus si cuncta creantur / atque in eas rursus res omnia dissoluuntur, / qui magis illa queunt rerum primordia dici / quam contra res illorum retroque putari?*

¹⁶ *supra* cap. 1.

¹⁷ BOYANCÉ, 1963 : 62: “Après avoir, avec les images consacrées des sources des Muses, de la couronne revendiquée pour le front du poète inspiré, exprimé son désir d’ouvrir un nouveau domaine à la poésie, il analyse par un *primum* et un *deinde* les motifs de sa fierté. Le premier est tiré du grand sujet qui est le sien et des craintes superstitieuses. Et il convient en effet que ce motif soit le premier pour un épicurien sincère comme il l’est. Mais c’est sur le second, notons-le, qu’il s’attarde davantage. (...) aspiration à la clarté est un trait essentiel de l’art de Lucrèce.”

da obra latina, no qual o discípulo reflecte sobre o estilo de texto e, até mesmo, sobre os vocábulos a empregar:

*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile illustrare Latinis uersibus esse,
multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum nouitatem; (...)*¹⁸

Lucrecio queixa-se da dificuldade da sua empresa — exposição da sabedoria epicurista —, justificada pela escassez de palavras latinas que expressem a essência do significado das expressões gregas, tendo de formar novos termos, devido quer à pobreza da língua de chegada, quer à novidade dos temas da língua de saída. Saliente-se o emprego do adjectivo *obscura* (136) que qualifica o conteúdo filosófico grego, semanticamente oposto à forma verbal *illustrare* (137), que demonstra a intenção do autor em aclarar, ou melhor simplificar, o assunto do seu poema.

Ora, esta insistência na clareza de expressão, como símbolo de qualidade, é própria da poesia didáctica, cujas ideias devem ser devidamente articuladas e coerentes no intuito de facilitar a compreensão da mensagem.¹⁹ Lucrecio pretende transmitir o conteúdo claramente para ensinar a verdade epicurista e, então, modificar o comportamento humano, o que leva a catalogar a sua obra como inserida na poesia didáctica — *magnis doceo de rebus*.²⁰ Sobressai nela uma voz autoritária, e até dogmática, que divulga fielmente a filosofia do mestre Epicuro, sem que essa seja sequer colocada em questão. Vejamos esse tom sentencioso com que Lucrecio certifica que a teoria epicurista exprime a Verdade suprema sobre a natureza das coisas:

¹⁸ *DRN*, 1, 136-139.

¹⁹ Refira-se que tanto a ideia de clareza de expressão, como a preocupação com a precisão vocabular, estão conectadas mais à prosa do que à poesia. Mas, Lucrecio contorna as expectativas e atribui essas características prosaicas às poéticas. Efectivamente, “we expect from poetry that its language should be rich, ambiguous, and evocative; Lucretius on the contrary seems to have believe that poetry could achieve the the clarity and precision which we normally associate with prose.” (DALZELL, 1996: 36) Aliás, como já vimos, se a filosofia grega de Epicuro, escrita em prosa, é considerada obscura pelo discípulo, este subverte as características destes dois modos de expressão, visto que atribui a clareza à poesia e a ambiguidade à prosa.

²⁰ *DRN*, 4, 6.

<i>Quam quidem ut a nobis ratio uerissima longe</i>	80
<i>reiciat, quamquam sunt a me multa profecta,</i>	
<i>multa tamen restant et sunt ornanda politis</i>	
<i>uersibus; este ratio caeli <species> que tenenda,</i>	
<i>sunt tempestates et fulmina clara canenda,</i>	
<i>quid faciant et qua de causa cumque ferantur;</i>	85
<i>ne trepides caeli diuisis partibus amens,</i>	
<i>unde uolans ignis peruenerit aut in utram se</i>	
<i>uerterit hinc partim, quo pacto per loca saepta</i>	
<i>insinuarit, et hinc dominatus ut extulerit se.</i>	
<i>Quorum operum causas nulla ratione uidere</i>	90
<i>possunt ac fieri diuino numine rentur.</i>	
<i>Tu mihi supremae praescripta ad candida calcis</i>	
<i>currenti spatium praemonstra, callida musa</i>	
<i>Calliope, requies hominum diuomque uoluptas,</i>	
<i>te duce ut insigni capiam cum laude coronam.</i> ²¹	95

Inseridos no último livro, estes versos compõem uma espécie de proposição, onde é delineado o assunto que o epicurista latino irá abordar. Note-se o emprego do adjetivo *uerissima* (80), usado no modo superlativo, que valoriza, novamente, a filosofia — *ratio* (80) — do mestre Epicuro. Dessa filosofia, muitas explicações — *multa profecta* (81) — serão ainda expostas neste capítulo final, as quais, segundo Lucrecio, devem ser acompanhadas pela beleza de versos polidos — *ornanda politis uersibus* (82-83). Nos versos seguintes, 83-91, enumera as lições epicuristas que transmitirá: o sistema da terra e do céu, as tempestades e os raios brilhantes, seus efeitos e causas, alienando, deste modo, a origem dos fenómenos naturais das vontades, ou poderes, divinos. Por fim, invoca Calíope, a musa inspiradora dos escritores épicos, a quem pede que lhe mostre o caminho para o descanso dos homens e gozo dos deuses — *requies hominum diuomque uoluptas* (94) — e, ainda, que, sob a sua protecção, o guiasse na conquista de uma glória insigne — *te duce ut insigni capiam cum laude coronam* (95).

Antes de mais, note-se que o superlativo *uerissima* ligado à filosofia do mestre, o qual imprime nos versos lucrecianos um tom dogmático, uma vez que assume que a sabedoria epicurista transmite a Verdade, sobre a qual, tendo em conta grau do adjetivo,

²¹ DRN, 6, 80-95.

arriscamos acrescentar a Verdade suprema. Aliás, ao longo da obra de Lucrecio não se encontram nem dúvidas, nem hesitações, nem contestações no que se refere aos princípios filosóficos do mestre, o que acaba por transmitir ao poema do discípulo o tom autoritário e dogmático, característico da poesia didáctica antiga.²² Lucrecio assemelha-se à figura de um áugure que funciona como um comunicador das notáveis palavras do mestre, tendo apenas como tarefa inédita a de expor a filosofia de uma maneira clara e lúcida, facilitando, deste modo, a aprendizagem dos princípios e valores daquela. É dada primazia ao conteúdo filosófico e, por conseguinte, o texto lucreciano assume um carácter didáctico que necessita de uma exposição clara e precisa para simplificar a assimilação da matéria e, mais ainda, atrair eventuais seguidores epicuristas. Aliás, saliente-se o adjectivo *candida* que surge relacionado com os versos lucrecianos, os quais pretendem iluminar uma matéria obscura, como a de Epicuro. Parece que, ao atribuir ao texto poético características como a clareza ou a precisão vocabular, o discípulo justifica, assim, a escolha da poesia como modo de expressão filosófica, que surge como um instrumento imprescindível para explanar em geral qualquer filosofia, em particular a do mestre. Ora, concluímos que Lucrecio parece se assumir mais como um poeta do que como um filósofo, uma vez que expõe uma filosofia que não criou, sobressaindo a sua originalidade através da opção pela poesia para a explicar claramente. Ele é um estudante da filosofia epicurista, isto é, não faz filosofia, o que também lhe oferece liberdade para decidir qual a melhor maneira de a propagar, não se regendo pelas mesmas regras dos filósofos-criadores.²³ A obra lucreciana é, antes, uma visão poética da filosofia epicurista. Aliás, ao longo dos séculos, Lucrecio ficou conhecido como um poeta, e não como um filósofo, no mundo literário.

²² DALZELL, 1996: 42: “In antiquity the voice of the didactic poet was the voice of authority. Both Parmenides and Empedocles used this same dogmatic tone of voice, abusing their opponents and even scolding their readers if they showed signs of hesitation or scepticism. (...) Lucretius follows in this tradition of dogmatic statement. There is no hesitation or self-doubt in his philosophy.”

²³ Parece-nos relevante distinguir a função filosófica da poética. Como vimos acima, a poesia é texto pessoal que oferece ao seu autor uma maior liberdade na enunciação dos seus ideais, perspectivas e sentimentos, enquanto o filosófico é argumentativo, preciso e persuasivo. Ora, em Lucrecio, encontramos uma obra que visa persuadir o leitor dos argumentos epicuristas, para isso necessita de ser clara e minuciosa, mas que também procura atrai-lo pelo seu estilo poético, por isso, entre outras situações, invoca as musas e reconhece o talento de Énio e de Empédocles. Esta intenção de agradar advém, portanto, do facto do discípulo latino se assumir, veementemente, como um comunicador de uma doutrina, e não um criador, o que também acaba por justificar a liberdade em escolher um outro tipo de texto, que não a prosa, para a divulgar.

E ainda, evidencie-se que a invocação à musa da poesia épica reforça o papel heróico, ora de Epicuro, como autor da filosofia epicurista, ora de Lucrecio, como propagador dessa mesma matéria.²⁴ Atente-se ainda na estrutura destes versos que se assemelha à de uma epopeia: proposição (80- 91) e invocação (92-95), elevando o poema epicurista. Esta superioridade, quer do autor quer do tema quer do poema, funda os pilares da poesia didáctica de Lucrecio, porque proporciona a voz autoritária que é necessária para o ensino do assunto que se propõe expor. É, portanto, uma poesia que foca a importância da transmissão da mensagem e da autoridade do mensageiro que, dogmaticamente, argumenta em favor da filosofia epicurista e que seduz pelos seus prazenteiros e luminosos versos. Neste sentido, a poesia é veículo de transmissão de saberes, um modo de os expressar que se subordina perante a utilidade da matéria a ensinar. No *De Rerum Natura*, vamos encontrar, portanto, um texto preciso, claro, simples, coerente e delineado, características que potenciam o objectivo de levar a filosofia epicurista aos quatro cantos do mundo. No que diz respeito ao delineamento da obra, acrescente-se que uma outra originalidade do discípulo é a ordem de apresentação dos temas epicuristas, uma vez que ele não segue a sequência imposta pelo mestre nos seus textos. Ora, Lucrecio assimilou a matéria e difunde-a usando a habilidade poética que lhe é própria. As ideias são de Epicuro, mas as palavras são de Lucrecio.²⁵

Cruze-se, aqui, com a poesia pessoana subscrita pela figura de Caeiro, que reparte esta preocupação com a função comunicativa da linguagem:

“Da mais alta janela da minha casa
Com um lenço branco digo adeus

²⁴ Convém notar que o apelo lucreciano à musa Calíope se trata de um artifício literário, no sentido em que apenas serve para embelezar o poema latino, até porque a filosofia epicurista defende que os deuses não se ocupam dos afazeres humanos e vivem num estado de felicidade plena e imperturbável (*infra* cap.5). Tal comprova que este pedido de interferência divina para o inspirar na composição da sua obra não passa de um adorno poético. Aliás, o mesmo acontece logo no prólogo do livro primeiro, quando Lucrecio inaugura a sua obra pedindo à deusa Vénus inspiração poética para escrever os seus versos. Mas, mais do que isso, Vénus representa antes uma visão diferente do mundo que se deve basear na *uoluptas* da Natureza, isto é, na ideia de prazer sensual que advém do contacto com o mundo natural. Mais uma vez, encontramos o propósito filosófico entrelaçado com o modo de expressão, emergindo a ideia de que a forma — a poesia — serve o conteúdo — a filosofia.

²⁵ DALZELL, 1996: 52-55.

Aos meus versos que partem para a humanidade.”²⁶

Tal como a obra lucreciana tenciona divulgar a mensagem do mestre Epicuro, também os versos caeirianos “partem”, propagando-se, para ser lidos pela humanidade. Mais, a eficácia da transmissão da mensagem assenta na qualidade da linguagem, que também em Caeiro deve ser clara e simples.

Vejam, nos versos seguintes, a procura da simplicidade no modo de se exprimir:

“Não me importo com as rimas. Raras as 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 o vento...”²⁷

Nesta filosofia do exterior, refere que “raras vezes há duas árvores iguais, uma ao lado da outra”, imagem que visa justificar, metaforicamente, a ausência de rima, ou seja, dois, ou mais sons, perto uns dos outros. Esta ideia remete para o objectivismo com que Caeiro sente o mundo.²⁸ Para ele, a “Natureza é partes sem um todo”²⁹, o que constitui uma visão objectiva e atomizada da realidade natural, visão esta que perpassa para o seu modo de fazer poesia. Tal como a diversidade dos elementos naturais é objectivada e vista na sua individualidade, recusando a ideia de conjunto, também a falta de rima autonomiza cada verso e corta a paridade com os outros. A forma de ver o mundo e o modo de a expressar têm uma ligação íntima em Caeiro, que, aliás, caracteriza a própria poesia como sendo tão simples como os fenómenos naturais, como por exemplo o “levantar-se o vento”. Esta objectividade e sequente naturalidade resumem um tipo de produção escrita que

²⁶ CAEIRO, 2001: 85.

²⁷ 2001: 47.

²⁸ *infra* cap. 4.

²⁹ CAEIRO, 2001: 84.

valoriza o exterior das coisas. Subordina-se, assim, a forma textual à ideologia de Caeiro, que privilegia o visível e rejeita o invisível e o oculto.³⁰ No entanto, e apesar de pensar e de escrever tão naturalmente como “as flores têm cor”, ainda lhe falta atingir a perfeita simplicidade. Simplicidade essa que aparece como uma característica divina que consiste em ser apenas exterior — a matéria—, excluindo assim o interior — o espírito.³¹ Transparece a ideia de que Caeiro apenas se limita a ver o mundo e a escrever o que sente, como se fosse fazendo apontamentos das informações sobre o exterior que lhe chegam pelos órgãos de sentido. Vamos, então, encontrar uma poesia fragmentária que não segue uma linha de raciocínio coerente, o que condiz com a visão atomista que ele tem da realidade. E ainda, nos versos acima, Caeiro parece constituir uma maneira de se precaver contra eventuais críticas, reconhece a imperfeição da sua obra — “com menos perfeição no meu modo de exprimir-me”. Acontece que no seu objectivo de escrever tão simplesmente, parecendo que pretende que o falar sobre o exterior se consubstancie com o próprio exterior, vai cair algumas vezes nas armadilhas do pensamento.³² Facto de que Caeiro tem consciência, como se pode ver no poema seguinte:

“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...

³⁰ Lembremos que Caeiro defende uma perspectiva materialista da realidade, onde os sentidos têm o papel principal no processo cognitivo, aos quais o pensamento se deve subordinar e permanecer tão simples como as informações sensoriais o são. Aliás, a ideia de conjunto, falsa segundo Caeiro, é obra do pensamento humano, que reconhece características idênticas nas coisas e as agrupa consoante essas. Ao contrário, os sentidos percebem a realidade imediata, logo sentem cada coisa como ela é, num momento e espaço concretos. Há, na poesia do heterónimo, a ideia de que “vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la” (CAEIRO, 2001: 148) O mestre pessoano prefere sentir as coisas na sua diversidade do que as conhecer sem as sentir, isto é, pelo pensamento que as unifica e falseia.

³¹ Note-se aqui o carácter subversor da afirmação caeiriana que atribui ao divino uma essência material, ao invés de o catalogar, como seria de esperar, com a transcendência que lhe é intrínseca.

³² Acrescente-se os seguintes versos em que Caeiro mostra ter noção de que, por vezes, escreve o contrário do que sente porque está doente: “As quatro canções que seguem/ Separam-se de tudo o que penso,/ Mentem a tudo o que sinto,/ São do contrário do que eu sou.../ Escrevi-as estando doente (...)” (CAEIRO, 2001: 48) Complete-se que, para Caeiro, estar doente é quando ele recorre ao pensamento, enquanto que o estado saudável é proporcionado pela fidelidade aos sentidos.

È porque assim faço mais sentir aos homens falsos
A existência verdadeiramente real das flores e dos rios.

Porque escrevo para eles me lerem sacrifico-me às vezes
À sua estupidez de sentidos...
Não concordo comigo mas absolvo-me
Porque não me aceito a sério,
Porque só sou essa cousa odiosa, um intérprete da Natureza,
Porque há homens que não percebem a sua linguagem,
Por ela não ser linguagem nenhuma...³³

Caeiro começa por explicar a sua escrita por vezes subjectiva, ou interiorizada, que metaforiza o mundo e lhe retira o carácter objectivo, cuja justificação se prende com razões didácticas: para fazer “mais sentir aos homens falsos/ a existência verdadeiramente real das flores e dos rios.” Em prol da eficácia da comunicação das suas ideias, Caeiro, em desacordo consigo mesmo, sacrifica o modo de as exprimir para que a mensagem seja percebida. Os homens “falsos”, ou seja ignorantes da verdade sobre a realidade, não compreendem a linguagem da Natureza, porque não sabem sentir — “estupidez de sentidos”. Então, Caeiro assume o papel de intérprete da Natureza” para ensinar os homens a perceber a existência real das coisas.

Mais uma vez, notemos que Caeiro tem noção da dificuldade em subordinar a linguagem humana à simplicidade da Natureza. Ele sabe que o pensamento humano construiu um sistema linguístico para nomear a realidade e, ao usá-lo, acaba por criar uma outra realidade, como por exemplo dar uma ideia de conjunto pela significação do nome Natureza, quando, na verdade, o que há são elementos naturais individuais e separáveis. Caeiro precisa da linguagem humana para transmitir a sua mensagem e, por isso, exerce a função “odiosa” de ser o intérprete da Natureza. É este papel, assumido por ele, que o superioriza e lhe atribui a autoridade própria de um mestre, que procura ensinar uma determinada matéria. Aliás, é num tom dogmático próprio da poesia didáctica que ele transmite a sua mundividência, até porque só ele entende verdadeiramente a Natureza. Mas, o ideal seria entendê-la sem recorrer à linguagem, e por conseguinte ao pensamento, até porque a Natureza não tem linguagem, não tem simbolismo, simplesmente existe e é na sua

³³ CAEIRO, 2001: 66.

matéria que pode ser sentida e entendida.³⁴ Segundo a perspectiva caeiriana, os homens teriam de desaprender a maneira de pensar usando a linguagem e associar o pensamento ao entendimento dos sentidos. É seguindo este raciocínio que concluímos, através do próximo poema, que a lição do heterónimo ensina mais a desaprender do que a aprender:

“Deste modo ou daquele modo
Conforme calha ou não calha,
Podendo às vezes dizer o que penso,
E outras vezes dizendo-o mal e com misturas,
Vou escrevendo os meus versos sem querer,
Como se escrever não fosse uma coisa feita de gestos,
Como se escrever fosse uma coisa que me acontecesse
Como dar-me o sol de fora.

Procuro dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
Procuro encostar as palavras à ideia
E não precisar de um corredor
Do pensamento para as palavras.

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 pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,
Mas um animal humano que a Natureza produziu.

E, assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como
um homem,
Mas como quem sente a Natureza, e mais nada.”³⁵

³⁴ *infra* cap. 3.

³⁵ CAEIRO, 2001: 82-83.

Neste poema, assiste-se a uma reflexão do sujeito poético sobre o seu processo de criação poética. É vacilando, entre a interpretação simbólica do pensamento e a simples exposição do exterior, que ele esse constrói a sua obra — “podendo às vezes dizer o que penso,/ e outras vezes dizendo-o mal e com misturas, /vou escrevendo os meus versos sem querer.” Então, ele caracteriza a perfeita composição escrita como um acto natural, espontâneo e, até mesmo, algo inconsciente — “como se escrever não fosse uma coisa feitas de gestos,/ como se escrever fosse uma coisa que me acontecesse /como dar-me o sol de fora” —, contrariamente ao gesto, por este consistir numa produção social e numa abstracção da realidade.

Ora, o uso das figuras de estilo, a anáfora e a comparação, evidenciam uma das dicotomias caeirianas: consciência *versus* inconsciência. Caeiro procura aproximar-se da inconsciência da matéria e recusa a consciência do espírito. Como a linguagem é produto do pensamento, que significa a realidade e, assim, a falseia³⁶, o heterónimo propõe que, no signo linguístico, o significante seja sinónimo de significado, retirando, deste modo, o pensamento do discurso e emitindo apenas as sensações na sua pureza, sem necessidade de usar as abstracções linguísticas — “procuro encostar as palavras à ideia/ e não precisar de um corredor/ do pensamento para as palavras”. Assim, a linguagem atinge a naturalidade espontânea e inconsciente que funda uma visão apenas do exterior.³⁷ O mestre pessoano

³⁶ Acrescente-se que, na opinião lucreciana, os sons linguísticos foram impulsionados pela Natureza, tendo sido instintivamente produzidos pelo Homem. Foi a necessidade comunicacional que determinou os nomes das coisas. Nos seus versos, Lucrecio alude a uma situação em que uma criança, não-falante, tenta expressar-se gesticulando, para demonstrar que tal necessidade é intrínseca ao Homem. Para lhe ser útil, o ser humano cria um sistema linguístico, atribuindo nomes e, por conseguinte, significando o mundo e seus elementos. Portanto, a linguagem, apesar de ser estimulada foneticamente pelos sons da própria Natureza, constitui um sistema abstracto e simbólico, convencionado pelos homens, com o fim de nomear a realidade circundante. (*DRN*, 5, 1028-1032) Assim, cada som verbal acarreta consigo um significado social, contraposto à naturalidade fonética inicial. Este carácter dicotómico da linguagem polariza a poesia do heterónimo pessoano, que, consternado com o lado abstracto, clama a vontade de se expressar de um modo mais aproximado da real Natureza e, por isso, exclui o pensamento próprio do Homem, mas estranho à realidade natural. O pensamento significa a realidade, que não tem significação, apenas existência, matéria, logo falseia a verdade.

³⁷ Complete-se esta visão do mundo como essencialmente exterior num outro poema de Caeiro, que nos diz: “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.” (CAEIRO, 2001: 152) Ora, estes versos entendem-se seguindo a ideia de que as coisas não têm significação,

salienta o exterior, numa tentativa de objectivar o sistema linguístico e de lhe extrair uma das suas características idiossincráticas — o simbolismo. Caeiro procura, em suma, um dialecto que represente a Natureza sem precisar de recorrer ao pensamento e à semântica discursiva.³⁸ Assim sendo, ao invés da linguagem ser uma representação abstracta da realidade, esta mesma estaria antes contida nos próprios vocábulos, uma utopia nascida da pseudo-ingenuidade deste heterónimo que procura um idioma instintivo e natural como o mundo que por ele é traduzido.

Contudo, o sujeito-poético, ciente do peso que a sociedade exerce sobre o Homem, particulariza a pressão cultural e educacional³⁹, transpondo-a para a sua experiência pessoal: “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”. Efectivamente, a procura das sensações puras, vazias de simbolismo social, constitui uma jornada árdua. Ao atribuir um sentido figurado ao vocábulo “fato”, pretende justificar os desvios dessa jornada, desse modo de sentir a realidade e de a viver. Refira-se, neste ponto, que o acto de vestir se encontra associado a princípios sócio-culturais, enquanto a nudez é considerado um acto natural. Como se pode constatar pela História da Humanidade, o homem primitivo, originariamente despido, inventou o vestuário para se proteger e, ao longo dos tempos, tal acção transformou-se numa regra social associada a valores morais e éticos. No entanto, sempre persistente, Caeiro tenta libertar-se do que lhe ensinaram, uma vez que a aprendizagem é um produto social, numa tentativa de redescobrir aquele estado primitivo, como se fosse um animal humano, ou simplesmente um ser que sente a Natureza: “despir-me do que aprendi,/ procuro esquecer-me do modo de

isto é , abstracção interior, tem apenas uma existência exterior e material. Logo, devemos limitarmos a entender a essência das coisas tal como ela é e não lhe devemos acrescentar características estranhas, por meio de uma significação da sua realidade.

³⁸ Fernando Cabral Martins *in* CAEIRO, 2001: 285: “Está a tentar encontrar a linguagem capaz de representar a natureza sem intermediação do pensamento, dizer as palavras de antes dos discursos. Ou as palavras de antes da retórica. É esse o seu paradoxo último, e é essa a sua ilusão característica, a de que recusa os exercícios de estilo e de pensamento como se fossem artifícios de que se exime. Ou melhor, é essa a sua aposta impossível de ganhar, a de que o acesso à realidade é possível no interior das palavras”.

³⁹ Acrescente-se que, à semelhança da lucreciana, a filosofia caeiriana funda o processo cognitivo na simplicidade das informações transmitidas pelos órgãos de sentido. O ser humano não precisa de uma educação direccionada para o desenvolvimento da mente, como as doutrinas platónica e aristotélica defendem, basta-lhe sentir o mundo e entendê-lo na sua simplicidade material, perspectiva desenvolvida no próximo capítulo.

lembrar que me ensinaram./ e raspar a tinta com que pintaram os sentidos,/ desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,/ desembulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,/ mas um animal humano que a natureza produziu./ e, assim escrevo, querendo sentir a natureza, nem sequer como/ um homem,/ mas como quem sente a natureza, e mais nada”. Note-se o emprego das formas verbais “raspar”, “desencaixotar” e “desembulhar”, metáforas que expressam a necessidade de se soltar da sociedade e se reatar com o seu ego natural, ou puro.⁴⁰ Caeiro não nos ensina uma nova filosofia, mas antes a desaprender a maneira de pensar, que, ao longo da evolução humana, fomos desenvolvendo, e a reaprender o modo primitivo de ver o mundo. Lembremos que o homem primitivo vivia do alimento que a Natureza lhe proporcionava, sem luxos materiais, e conhecendo-a através da elementaridade dos sentidos.⁴¹

Ora, se o objectivo da poesia de Caeiro é comunicar a verdade sobre a realidade de um modo mais natural possível, o trabalho do poeta está assim alterado. Vejamos, então, como ele entende a criação poética:

“ «Só a prosa é que se emenda. O verso nunca se emenda. A prosa é artificial. O verso é que é natural. Nós não falamos em prosa. Falamos em verso. Falamos em verso sem rima nem ritmo. Fazemos pausas na conversa que na leitura da prosa se não podem fazer. Falamos, sim, em verso, em verso natural — isto é, em verso sem rima nem ritmo, com as pausas do nosso fôlego e sentimento.

Os meus versos são naturais porque são feitos assim...

O verso ritmado e rimado é bastardo e ilegítimo.»⁴²

No seu papel de poeta, Caeiro não trabalha os seus versos, nem aperfeiçoa o texto primeiro, até porque, como já vimos, a sua poesia é a transmissão fiel da essência das

⁴⁰ Recorde-se, aqui, que Caeiro se assemelha a Rousseau que defendia a integridade do homem puro, em detrimento do homem ensinado, produto da sociedade que o corrompe. No entanto, já num outro poema, Caeiro rende-se à influência da sociedade: “Patriota? Não: só português./ Nasci português como nasci louro e de olhos azuis./ Se nasci para falar, tenho que falar uma língua.” (CAEIRO, 2001: 165) A negação do patriotismo, sentimento de exaltação social, reitera a repulsa por tudo o que é aprendido. Todavia, ao nascer português, facto que assume ser tão natural como o aspecto corporal, e ao nascer para falar, condição entendida como inerente ao homem, vê-se obrigado a usar a língua do seu país. Caeiro reconhece, assim, o peso da sociedade sobre os homens.

⁴¹ *infra* cap. 6.

⁴² CAEIRO, 2001: 201.

coisas, sem ser interiorizada pelo pensamento. A opção pelo texto poético prende-se com a naturalidade que, segundo Caeiro, o caracteriza. Para ele, a fala humana vocaliza-se num tom poético, “sem rima nem ritmo”, ou seja, “falamos em verso natural”, por oposição à prosa, que é retocada, fugindo à natureza da elocução. Ao aproximar os seus versos da fala humana, Caeiro dota, assim, a própria poesia da naturalidade tão desejada. Logo, o poema caeiriano configura graficamente a linguagem falada.⁴³

Há, no entanto, duas maneiras de poetizar. Ele distingue esta forma pessoal da forma convencional de fazer poesia — “os meus versos são naturais porque são feitos assim.../ o verso ritmado e rimado é bastardo e ilegítimo.”⁴⁴ Este tipo de verso é tão artificial quanto a prosa, facto que leva o poeta a recusar o trabalhar dos versos para os tornar mais atractivos. Aliás, Caeiro ironiza os poetas que limam os seus versos, como um carpinteiro que trabalha as suas tábuas, pois, para ele, eles encontram na poesia uma maneira de “florir” a realidade, mas ela não necessita de tal, basta-lhe ser como é.⁴⁵ Para Caeiro, “a beleza é um nome de qualquer coisa que não existe, que” ele dá “às coisas em troca do agrado que me dão.”⁴⁶ O significado de beleza não existe na realidade. Trata-se apenas de um nome que se

⁴³ Saliente-se que, tal como Lucrecio, também Caeiro subverte as características da poesia e da prosa. Enquanto o discípulo latino troca a clareza ligada à prosa pela ambiguidade da poesia, Caeiro intercambia a artificialidade poética pela naturalidade prosaica. Ele contraria as expectativas uma vez que a poesia é conhecida por ser um texto trabalhado, que se nota pelos recursos estilísticos, pelos jogos de palavras e pelo ritmo e rima, que embelezam o tema. Com isto, concluímos que o mestre pessoano assimilou a perspectiva epicurista e, de certa forma, a superou, por consubstanciar, embora com algumas oscilações, o modo de expressão com o tema filosófico.

⁴⁴ Refira-se que, no ponto de vista de Fernando Pessoa, ortónimo, a falta de um esquema rimático disciplinado, na poesia natural deste heterónimo, seria uma imperfeição da forma textual. Ele acrescenta que a organização, à qual o mestre sujeitou o conteúdo temático, não pôde disciplinar a arquitectura dos versos. Segundo ele, “falta, nos poemas de Caeiro, aquilo que devia completá-los: a disciplina exterior, pela qual a força tomasse a coerência e a ordem que reina no íntimo da Obra. (...) Não subordinou a expressão a uma disciplina comparável àquela que subordinou quase sempre a emoção e sempre a ideia. Perdoa-se-lhe a falta, porque aos inovadores muito se lhe perdoa; mas não se pode omitir que seja uma falta, e não uma distinção.” (PESSOA, 1950: 354-355)

⁴⁵ CAEIRO, 2001: 72: “E há poetas que são artistas/ E trabalham nos seus versos/ Como um carpinteiro nas tábuas!.../ Que triste não saber florir!/ Ter que pôr verso sobre verso, como quem constrói um muro/ E ver se está bem, e tirar se não está!.../ Quando a única casa artística é a Terra toda/ Que varia e está sempre boa e é sempre a mesma.”

⁴⁶ 2001: 60.

atribui a um sentimento humano. Dizer que uma flor é bela não é real, nem verdadeiro, porque a beleza não é uma característica exterior dela, mas um julgamento humano que advém de um sentimento desenvolvido no seu interior.

Vamos, então, encontrar uma poesia da anti-estética porque se limita a transmitir impressões sensoriais, sem preocupações com o discurso. Tal atitude reflecte uma maneira não-poética de ver o mundo, uma vez que a poesia é, convencionalmente, um texto pessoal que interioriza uma visão subjectiva da realidade. Contrariamente, para Caeiro, uma pedra é apenas uma pedra, uma flor é apenas uma flor, como já vimos.

Ao subverter as características do texto poético, a poesia caeiriana passa a identificar-se mormente com a prosa. Parece haver um entrosamento da prosa e da poesia de tal forma que o heterónimo chega a afirmar:

“Por mim, escrevo a prosa dos meus versos

E fico contente, (...)”⁴⁷

Notemos como, em poucas e simples palavras, Caeiro anula a dicotomia prosa *versus* poesia. Esta identificação, como Seabra afirma, mostra que a maneira caeiriana de fazer poesia passar por lhe retirar os elementos conotativos e retóricos, que lhe são próprios, e substitui-a pela função referencial, própria da prosa.⁴⁸ Ao aplicar-lhe as características prosaicas, a sua poesia ganha a espontaneidade que ele pretende. Ora, e apesar de trocar as características do texto poético, ao qual atribuiu a naturalidade que define, por convenção, a prosa, Caeiro sente ainda a necessidade de estabelecer esta identificação, para que a espontaneidade do seu poema não seja comprometida. Eis que, por este motivo, ele anula a oposição que os desune, o que revela, mais uma vez, o carácter subversor da sua poesia.

Essa obsessão pela espontaneidade leva-o a uma outra — a obsessão pelo nominalismo:

“A manhã raia. Não: a manhã não raia.

A manhã é uma cousa abstracta, está, não é uma cousa.

⁴⁷ CAEIRO, 2001: 63.

⁴⁸ SEABRA, 1988: 153: “Longe de esta [poesia] buscar um desvio em relação à prosa, é ao contrário a sua identificação com ela que o discurso poético prossegue, através da sua redução a uma pura função denotativa ou referencial, de que estariam tendencialmente ausentes todos os elementos conotativos e retóricos.”

Começamos a ver o sol, a esta hora, aqui.
 Se o sol matutino dando nas árvores o belo,
 É tão belo se chamarmos à manhã «começarmos a ver o sol»
 Como o é se lhe chamarmos a manhã;
 Por isso não há vantagem em pôr nomes errados às cousas,
 Nem mesmo em lhes pôr nomes alguns.”⁴⁹

Qualquer nome que seja imposto estará errado, porque as coisas não têm nome. No entanto, e ciente de que tem de usar a linguagem humana, Caeiro procura uma precisão vocabular que o leve a exprimir o que vê da forma mais objectiva e natural, ganhando assim a inconsciência da Natureza. Apesar deste esforço por se exprimir naturalmente, o heterónimo tem noção de que é impossível à linguagem captar a realidade, porque é sempre uma abstracção dela — “a manhã é uma cousa abstracta, está, não é uma cousa” —, sendo, então, preferível não a usar — “não há vantagem em pôr nomes errados às cousas,/ nem mesmo em lhes pôr nomes alguns”. Para ele, a linguagem dos homens impossibilita visão real das coisas, pois atribui nomes, embebidos em significados abstractos e em subjectividade. A realidade não tem de ser pensada, mas sentida. Atribuir um nome, ou seja um significado, às coisas é corromper-lhes a essência: as coisas completam-se pela sua existência.

Ora, esta reflexão caeiriana sobre a língua implica, por si mesma, uma abstracção ou consciência, que podíamos classificar como a consciência da inconsciência. Assim, ao procurar tão obsessivamente a naturalidade no modo de se expressar, que acaba por cair no extremo oposto, isto é, na artificialidade do pensar e trabalhar a linguagem. É, no entanto, um trabalhar da poesia com o objectivo de a tornar simples, o que o distancia da arte rebuscada e embelezada por recursos estilísticos e retóricos, como seria de esperar de um poeta. Neste ponto, o mestre português, Alberto Caeiro, aproxima-se quer do discípulo latino, Lucrécio, quer do mestre grego, Epicuro. A este último era reconhecida uma simplicidade na escrita que o afastava dos filósofos gregos, como Platão ou Aristóteles.⁵⁰

⁴⁹ CAEIRO, 2001: 122.

⁵⁰ CÍCERO, *De Finibus*, 1, 14: *Nam cum ad me in Cumanum salutandi causa uterque uenisset, pauca primo inter nos de litteris, quarum summum erat in utroque studium, deinde Torquatus: Quoniam nacti te, inquit, sumus aliquando otiosum, certe audiam, quid sit, quod Epicurum nostrum non tu quidem oderis, ut fere faciunt, qui ab eo dissentiunt, sed certe non probes, eum quem ego arbitror unum uidisse uerum maximisque erroribus animos hominum liberauisse et omnia tradidisse, quae pertinerent ad bene beateque uiuendum. sed existimo te,*

Conclua-se que o poetizar do heterónimo pessoano não se liga ao significar da Natureza mas ao expor a Natureza. Ele procura fugir à interiorização subjectiva do modo de fazer poesia. Para isso, necessita de recusar a significação linguística, que interioriza a realidade, quando, segundo ele, a realidade é só exterior. Numa atitude objectivista, pretende libertar-se do simbolismo da linguagem para expressar a real Natureza, chegando mesmo a formular a hipótese da criação de um novo dialecto ou a anulação dos idiomas já existentes. Em Caeiro, o teorizador supera o poeta, submetendo a escrita à ideologia filosófica. Inesperadamente, o heterónimo pessoano valoriza a ideia em detrimento da forma, levando-o a escolher a uma simplicidade vocabular, que se coaduna com a sua visão do mundo.

A simplicidade da escrita será, portanto, o objectivo de ambos os poetas, Lucrecio e Caeiro, uma vez que o latino quer explicar nitidamente a temática filosófica de Epicuro e o português aspira explicar a sua teoria sensacionista que assenta na exterioridade do mundo, em consonância com a maneira de se expressar. Então, enquanto na poesia didáctica de Lucrecio se nota um plano ordenado de apresentação da matéria epicurista, com o objectivo de a clarificar, na de Caeiro encontramos uma voz de um mestre que se considera o “intérprete da Natureza”, sendo a sua poesia a (não-)linguagem do mundo natural. Caeiro é, então, o orientador dos homens que devem redescobrir a essência natural do mundo e até deles mesmos.⁵¹ Se, por um lado, os livros lucrecianos registam um discurso sistemático, coerente e objectivo, que visa a exposição, clara e simples, dos ensinamentos do mestre; por outro lado, Caeiro, ao fazer da poesia um meio de ver a Natureza tal como ela é, gere um discurso fragmentário que parece ser escrito ao mesmo tempo que ele vai sentindo a realidade na sua diversidade atomizada. Assim, esta perspectiva atomizada da realidade sobressai no carácter fragmentário do seu discurso, uma vez que ora aborda um tema, ora outro, ora consubstancia-os no mesmo poema, sem seguir uma linha condutora.

Lucrecio e Caeiro aproximam-se pelas comparações à Natureza e pela simplicidade de expressão, mas distinguem-se na escrita, sobretudo na articulação do discurso, que, no

sicut nostrum Triarium, minus ab eo delectari, quod ista Platonis, Aristoteli, Theophrasti orationis ornamenta neglexerit. nam illud quidem adduci uix possum, ut ea, quae senserit ille, tibi non uera uideantur.

⁵¹ *infra* cap. 6.

Latino é coerente e unitário, e, no Português, é paradoxal e fragmentário.⁵² Parece-nos que Caeiro aprendeu bem a matéria lucreciana-epicurista e, indo mais longe na sua aplicação, esse não canta, ou explica, apenas o mundo natural, mas apresenta antes uma poesia que é a tradução da essência real da Natureza. Esta não precisa de explicação, precisa antes de ser sentida, por isso o heterónimo procura, persistentemente, um modo de a exprimir que se coadune com as suas características naturais. É assim que Caeiro consubstancia a visão do objecto e o próprio objecto. Mas, a inviabilidade deste maneira de exprimir o mundo nota-se na consciência de que tem um percurso acidentado, ora com o “olhar nítido” ora com ele turvado pelo pensamento. E, apesar de ele justificar o seu recurso à linguagem, simbólica e abstracta, com o propósito didáctico de ensinar — não fosse ele o mestre — os homens a ver a Natureza na sua essência, as descaídas caeirianas no pensamento são o reflexo da dificuldade que o Homem sente em conhecer, de um modo absoluto, a verdade sobre a realidade. O nosso conhecimento da realidade será sempre subjectivo porque não é humanamente possível apreender o objecto na sua essência material. O conhecimento humano é, sem dúvida, um processo complexo. Aliás, partindo da teoria materialista e sensacionista de Lucrecio sobre as coisas, Caeiro objectiva tão absolutamente a Natureza que poetiza uma simplicidade bem mais complexa do que aparenta ser. O que nos leva a concluir que mais uma vez Caeiro se aproxima da essência da Natureza, que, embora mantenha uma simplicidade aparente, esconde uma complexa constituição, cuja explicação nem sempre é clara.

⁵² GARCEZ, 1985: 41-42: “É, portanto, na concepção da orgânica do discurso poético que Caeiro se distancia de Lucrecio, opõe-se a ele, transforma-o. Porém a razão principal que leva Caeiro a ver Lucrecio mais como um filósofo do que como um poeta talvez seja esta: o latino, que professa uma visão de um mundo atomizado mas, pelo contrário, constrói-o de modo encadeado, sistemático, logicamente organizado. (...) O discurso de Caeiro, pelo contrário, é atomizado como a sua mundividência. Nele não há sistemática, há fragmentação. Caeiro não organiza suas ideias de forma lógica, reunindo todos os conceitos de ética num livro, os de teoria num outro, os de cosmologia noutro. Seus temas são retratados «pêlo-mêlo», à medida que vão aflorando à consciência, lembrando a queda casual dos átomos de que nos fala a filosofia de Epicuro. Se a sua visão de mundo caracteriza-se pelo fragmentarismo, sua concepção do discurso poético obedece igualmente ao mesmo princípio.”

CAPÍTULO 3: A REALIDADE DOS SENTIDOS

“From antiquity to the present day atomic theory has demanded that people confront a very startling idea: that the world, on scales both very small and very large, is not faithfully represented by the experience of human subjects.”¹

Neste capítulo, abordar-se-ão os princípios canónicos da filosofia, ora epicurista defendida pelo discípulo latino — Lucrecio —, ora sensacionista sustentada pelo mestre pessoano — Alberto Caeiro. Na base destas duas filosofias, há um princípio elementar que as sustenta: a verdade sobre a realidade é transmitida ao Homem pelas informações recolhidas pelos órgãos de sentido.

Ora, e para fundamentar este princípio basilar, a filosofia epicurista recusou o mundo das ideias platónico e sustentou, tal como Aristóteles, a existência de apenas um mundo: aquele que percebemos, isto é, aquele que chamamos, vulgarmente, de realidade. Necessitou então de recorrer a uma perspectiva materialista do mundo, reavivando as filosofias pré-socráticas de Leucipo e Demócrito, discípulo do anterior, que defendiam que o mundo era formado por micro-partículas, invisíveis ao olho humano, chamadas de átomos e pelo vazio, responsável pelo movimento.² Estas partículas ligam-se umas às outras e formam toda a matéria cósmica, formas essas que são perceptíveis pelos sentidos humanos. Concluiu-se, então, que, para os atomistas, “os átomos e o vazio eram as duas únicas realidades: tudo o mais era aparência. Quando os átomos se aproximam, colidem ou se ligam uns aos outros, os agregados tomam a forma de água ou fogo ou plantas ou seres humanos, mas tudo o que

¹ Robert Wardy *apud* KENNEDY, 2002: 1.

² Refira-se que esta perspectiva atomista do mundo é desenvolvida no próximo capítulo, onde expomos, mais detalhadamente, a física epicurista que explica a “constituição íntima das coisas”.

realmente existe são os átomos no vazio, os quais lhe subjazem. Em particular, as qualidades percebidas pelos sentidos são meras aparências”.³ É neste mundo das aparências que vamos encontrar a realidade, uma vez que nele constam as formas que são construídas pela matéria atomizada. Só os sentidos sentem essa matéria, só os sentidos tocam directamente a realidade atomizada, presente na forma. Sobressai a ideia de que os sentidos estão na base do conhecimento humano, aliás tudo o que foi interiorizado pelo pensamento teve de passar, em primeiro lugar, pelos órgãos de sentido. Tal leva a que a fiabilidade das informações sensoriais, directas e imediatas, seja dogmaticamente defendida pela gnoseologia epicurista e, como veremos a seguir, pela caeiriana.

Entenda-se que a canónica epicurista, ao se basear numa perspectiva materialista do conhecimento humano através da teoria dos átomos, não vai comportar extensas explicações teóricas sobre conceitos e valores abstractos. Efectivamente, ao integrar aquelas filosofias antigas, a canónica epicurista funda-se em princípios concretos que visam uma compreensão do mundo mais física do que metafísica.⁴ Epicuro tencionou apreender a realidade, simplesmente na sua existência corporal, pelo meio mais elementar utilizado para conhecer o mundo: os sentidos. Estes são estimulados pelo exterior e, através deles, a informação é transmitida à mente. Embora em Platão, os sentidos sejam subjectivos e relativos, em contrapartida, em Epicuro, são esses que constituem a fonte de conhecimento acerca da realidade, permitindo distinguir o verdadeiro do falso.⁵

³ KENNY, 2003: 38.

⁴ Note-se que, neste ponto, a filosofia epicurista distancia-se da lógica antropomórfica de Platão ou Aristóteles, que significaram e catalogaram o mundo através de simbolismos e abstracções do pensamento humano. Na obra destes filósofos, encontramos uma canónica extensa em noções, conceitos e juízos. Mais ainda, “a Epicuro no lo interesaba la dialéctica o lógica en cuanto tal, y la única parte de la lógica a que prestaba atención era aquella que se ocupa del criterio de la verdad. Es decir, que solo le interesaba la dialéctica en la medida en que servía directamente la física. Pero, a su vez, la física solo le interesaba en cuanto que servía a la ética.” (COPLESTON, 1991: 399) A metafísica subordina-se à física que, por sua vez, se subordina à ética (*infra* cap.6). Ao privilegiar a ética, Epicuro impõe um carácter educacional à sua obra, que perpassa para o discípulo Lucrecio e, sucessivamente, para o heterónimo Caeiro.

⁵ Recorde-se que Platão criou uma filosofia racionalista, onde o pensamento tinha o lugar principal no processo cognitivo. Era o intelecto que corrigia as ilusões sensoriais, captadas no mundo sensível. Contudo, em Epicuro, a descoberta da realidade material pelos sentidos é fidedigna. Aliás, o mundo das Ideias é totalmente reprovado por Epicuro, porque, da sua observação do mundo, conclui que o pode explicar perfeitamente pelo *jogo de forças materiais*: o movimento dos átomos no vazio e a colisão de uns contra os outros até se unirem na forma.

Convém notar que esta forma de conhecer o mundo tem implicações na educação do ser humano. Compare-se com as filosofias racionalistas, platónica e aristotélica, que estruturam um sistema educacional virado para o desenvolvimento intelectual, através de disciplinas abstractas, como a matemática ou a astronomia ou a música ou a dialéctica, no intuito de dotar os jovens de capacidades intelectuais que lhe permitam atingir o conhecimento sobre a realidade, realidade esta que é ela própria conceptual e abstracta como o meio de a atingir — o pensamento.⁶ Já a filosofia epicurista não pensou num sistema educativo, basta ao Homem usar os sentidos para aceder ao conhecimento das coisas. É irrelevante o estudo matemático ou dialéctico, até porque, se são os sentidos que estão correctos acerca da realidade, basta ao pensamento permanecer fiel às informações que aqueles lhe transmitem. A educação epicurista vai ter um carácter prático — por implicar uma experiência sensorial no mundo material —, “despreziando todas las investigaciones puramente científicas y declarando que las matemáticas son inútiles, ya que no tienen relación ninguna con la conducta vital.”⁷ Assim, as disciplinas platónicas, direccionadas para a abstracção intelectual, estão fora da realidade e, nesse sentido, de nada serve ao Homem estudá-las.

O contacto humano com o mundo envolvente, ou seja, com o mundo natural que o rodeia, centraliza a obra epicurista, cujos critérios de verdade se resumem à sensação (*ai/sqhsij*), a antecipação (*pro/lhyij*) e a afecção (*pa/qoj*). Tendo por base a sensação, a antecipação consiste na marca deixada por essa, o que permite evocar acções passadas, e a afecção, por sua vez, reside no prazer ou na dor, provocados pelo estímulo externo, que levam, respectivamente, à repetição, ou à fuga, da experiência sensorial. A antecipação e a afecção impedem que o Homem esteja constantemente a experimentar uma realidade

Não necessita de recorrer a uma explicação transcendental, porque o mundo é material e deve ser entendido na sua fisicidade. Arriscamos então dizer que Epicuro vai explicar a Natureza, percebida como o mundo material onde o Homem se integra, pela própria Natureza.

⁶ Note-se que, mesmo actualmente, o nosso sistema educativo se baseia na valorização do pensamento e na discriminação da percepção. Apesar de, no ensino primário, a criança ter uma aprendizagem baseada nos sentidos — pinta, dá forma à argila, inventam formas em papel —, rapidamente lhe é imposto o estudo das línguas, da matemática, da história, da filosofia, entre outras. Tal reflecte que o repúdio platónico pelas artes manuais, como a pintura ou a escultura que se cingem ao sensível, não perdeu nem força, nem vigor, ao longo dos tempos.

⁷ COPLESTON, 1991: 399.

dolorosa.⁸ Mais, para os epicuristas, essa memória, ou antecipação, é entendida como parte da percepção, no sentido em que a imagem real entra no corpo pelos sentidos e aí reside, na memória, como imagem representativa, ou imaginária. Ambas imagens, real ou imaginária, “son efectos de causas objetivas, los dos tipos de percepción son verdaderos.”⁹

Ora, intrinsecamente empírica e científica¹⁰, a canónica epicurista fundamenta a ciência e ensina a distinguir a verdade por meio da sensação, ao mesmo tempo que tenta harmonizar o Homem com o mundo natural. Tal propósito direcciona-nos para uma imagem do homem primitivo que, contactando rudimentarmente com a Natureza através dos órgãos sensoriais, vai adquirindo, gradualmente, informações acerca do mundo e assimilando experiências perceptuais, no intuito de conhecer a realidade que o rodeia.

Vejamos como o discípulo Lucrecio explicita este assunto:

*Quare etiam atque etiam mitti fateare necessest
 corpora quae feriant oculos uisumque lacessant.
 Perpetuoque fluunt certis ab rebus odores,
 frigus ut a fluiuis, calor ab sole, aestus ab undis
 aequoris, exesor moerorum litora circum, 220
 nec uariae cessant uoces uolitare per auras.
 Denique in os salsi uenit umor saepe saporis,
 cum mare uersamur propter, dilutaque contra
 cum tuimur misceri absinthia, tangit amaror.
 Vsque adeo omnibus ab rebus res quaeque fluenter 225
 fertur et in cunctas dimittitur undique partis
 nec mora nec requies interdatur ulla fluendi,
 perpetuo quoniam sentimus et omnia semper
 cernere odorari licet et sentire sonare.¹¹*

⁸ Acrescente-se que Epicuro, ao ligar os critérios de verdade ao prazer e à dor, assenta a conduta humana num sensualismo, que advém da procura de um contacto apazível com o mundo (*infra* cap.6).

⁹ COPLESTON, 1991: 400.

¹⁰ Aplica-se este termo por a filosofia epicurista explicar a Natureza pelo conhecimento que obtém dela e refutar uma explicação religiosa ou transcendental. Aliás, é óbvio que esta atitude científica é embrionária, sem recurso ao método moderno em que, através dos meios técnicos, se pretende verificar uma lei concreta e, mais ainda, chegar a uma previsão dos fenómenos.

¹¹ *DRN*, 4, 216-229.

Segundo o discípulo latino, os corpos emanam informações que embatem contra os olhos e excitam a visão — *corpora quae feriant oculos uisumque lacessant* (227). Assim sendo, os estímulos exteriores excitam constantemente os sentidos, através da emanação das suas propriedades: o odor das coisas — *certis ab rebus odores* (218) —, a frescura de um rio — *frigus ut a fluuiis* (219) —, o calor do sol — *calor ab sole* (219) —, o vapor das orlas do mar — *aestus ab undis/aequoris exesor moerorum litora circum* (219-220) —, o som que se propaga no ar — *nec uariae cessant uoces uolitare per auras* (221) — ou, ainda, o gosto amargo da humidade do mar — *salsi uenit umor saepe saporis* (222) — ou, ainda, o amargor do absinto — *tangit amaror* (224). Então, Lucrecio assegura que as diversas emanações escapam dos corpos materiais e se dispersam pelos sentidos humanos, sem qualquer repouso ou trégua (225-227). Neste ataque incansável dos estímulos exteriores, os nossos órgãos de sentido assumem um papel passivo, podendo, a qualquer momento, serem objecto de contínuas sensações. Efectivamente, para realçar tal continuidade, note-se o emprego dos advérbios *perpetuo* e *semper* (228) em posição inicial e final de verso, respectivamente.

Ora, esta ideia das emanações da matéria assenta na teoria dos simulacros, defendida pelos atomistas pré-socráticos, já focados acima. Esta teoria explica como se processa essencialmente a visão humana: o objecto emana uma imagem fiel das suas propriedades formais, que ao tocarem nos olhos provocam a percepção. Essa réplica (*ei/dwla*) tem uma constituição tão material¹² quanto os corpos dos quais se desprendem e, ao serem transmitidas à alma, permanecem aí como imagens memoriais, como se fossem uma fotografia da realidade.¹³ Desta forma, reafirmam a fidedignidade do contacto sensitivo com a realidade, o que é próprio da perspectiva materialista da filosofia atomista, na qual se funda a física epicurista. É neste sentido que se afirma que o tacto é, por excelência, o órgão de

¹² Note-se que a teoria dos simulacros explica a visão humana, no intuito de demonstrar a existência de contacto com a realidade. Ora, os corpos emanam imagens, similares na aparência, que vagueiam no vácuo circundante e tocam os olhos humanos, provocando a visão. Essas réplicas têm “forma idéntica a los cuerpos sólidos, pero que se distinguen mucho por su sutilidad de los aparentes” (Epicuro in GARCÍA GUAL, 2002: 99). Devido a essa sutibilidade constituinte, não são perceptíveis na sua desagregação do objecto real.

¹³ ARNHEIM, 1976: 110: “Ces *eidolas* ou répliques, de nature tout aussi matérielle que les objets dont elles s'étaient détachées, restaient emmagasinées dans l'âme en tant qu'images mémorielles. Elles étaient tout aussi achevées que les objets originaux. Ce que les psychologues modernes ont pu découvrir de plus proche de ces répliques fidèles consiste en ce que l'on nomme images eidétiques — sorte de mémoire photographique qui, selon le psychologue Erich Jaensch, se rencontre chez 40% des enfants, ainsi que chez quelques adultes. ”

sentido favorito dos epicuristas. A experiência directa e imediata é, assim, o fundamento do conhecimento humano:

*Cetera de genere hoc mirande multa uidemus,
 quae uiolare fidem quasi sensibus omnia quaerunt,
 nequiquam, quoniam pars horum maxima fallit
 propter opinatus animi quos addimus ipsi, 465
 pro uisis ut sint quae non sunt sensibu' uisa;
 nam nil aegris est quam res discernere apertas
 ab dubiis, animus quas ab se protinus addit.¹⁴*

Para o poeta latino, fenómenos surpreendentes, como os sonhos, tentam desacreditar — *uiolare fidem* (463) — os sentidos. Contudo, o engano humano nunca provém da sensação, mas da mente que admite como visto o que os sentidos não viram — *quoniam pars horum maxima fallit/ propter opinatus animi quos addimus ipsi,/ pro uisis ut sint quae non sunt sensibu' uisa*” (464-466) —, tornando-se difícil distinguir entre a evidência — *res apertas* (467) — e a suposição — *dubiis* (468) —, que precipitadamente confunde o espírito humano.

Saliente-se, portanto, que a evidência sensível (*e)na/rgeia*) completa a canónica epicurista. Trata-se de uma evidência imediata e tangível por se alicerçar nas sensações provindas da experiência humana com o exterior. Essa evidência, ou certeza clara, dos sentidos estabelece o conhecimento que os homens têm do mundo. É a partir desse conhecimento evidente que se chega a determinadas leis e princípios — não-contradição e analogia. O princípio da não-contradição afirma que o não-evidente não pode contrariar o evidente; o princípio da analogia diz que o desconhecido, ou o não-evidente, deve ajustar-se ao conhecido, ou ao evidente.¹⁵ Assim, o conhecimento evidente dos sentidos é

¹⁴ *DRN*, 4, 462-468.

¹⁵ José Vara *apud* EPICURO, 2001: 26: “Resta ver cómo seremos capaces de entender las cosas que se substraen a nuestros sentidos y experiencia. Para este cometido fija Epicuro un principio simple: lo no evidente se explica por lo no evidente. Principio susceptible de aplicaciones varias fundamentadas en las correspondientes formulaciones, tal como el principio de no contradicción (lo no evidente no puede contradecir a lo evidente, de suerte que si todas las cosas que vemos siguen una determinada ley, las cosas que no vemos no pueden seguir otra distinta), principio que justifica también y es el soporte del principio de las varias explicaciones posibles de cuestiones que caen fuera del campo de acción de nuestra experiencia, principio que justifica a validez de cualquiera de ellas siempre que no choque con a experiencia. A este grupo pertenece

incontestável. Aliás, as informações sensoriais nunca se contrariam, consonância que sustenta a viabilidade do conhecimento evidente:

*Quid maiore fide porro quam sensus haberi
debet? An ab sensu falso ratio orta ualebit
dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?*
Qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis. 485
*An poterunt oculos aures reprehendere, an aures
tactus? An hunc porro tactum sapor arguet oris,
an confutabunt nares oculiue reuincant?*
*Non, ut opinor, ita est. nam seorsum cuique potestas
diuisast, sua uis cuiquest, ideoque necesse est* 490
*et quod molle sit et gelidum feruensue uidere
et seorsum uarios rerum sentire colores
et quae cumque coloribus sint coniuncta necessest.
Seorsus item sapor oris habet uim, seorsus odores
nascuntur, seorsus sonitus. ideoque necesse est* 495
*non possint alios alii conuincere sensus.
Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese,
aequa fides quoniam debebit semper haberi.
Proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst.
Et si non poterit ratio dissoluere causam,* 500
*cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint
uisa rutunda, tamen praestat rationis egentem
reddere mendose causas utriusque figurae,
quam manibus manifesta suis emittere quoquam
et uiolare fidem primam et conuellere tota* 505
*fundamenta quibus nixatur uita salusque.*¹⁶

Com uma enfiada de questões e respostas, Lucrecio adentra na explicação epicurista sobre os diversos órgãos de sentido. Estes, ao serem considerados os meios primeiros no contacto com o exterior, transmitem a verdade acerca da realidade pela experiência sensorial. Acaso não sejam verazes, o raciocínio humano, baseado nas informações recolhidas por

asimismo el principio de analogía (según el cual lo desconocido o no evidente debe ajustarse al modelo de lo conocido o evidente. ”

¹⁶ DRN, 4, 482-506.

aqueles, torna-se falso — *qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis* (485). Segundo ele, cada sentido tem o seu domínio e, por conseguinte, funções diferentes: a visão dos olhos, o olfacto do nariz, o tacto da pele, o paladar da boca e, por fim, a audição dos ouvidos. Apesar de variadas funções e distintos domínios, os sentidos nunca se contrariam, sendo sempre fidedignos no momento em que percebem o mundo que os rodeia — *proinde quod in quoquest his uisum tempore, uerumst* (499). Então, nos versos seguintes, o discípulo latino alude à ilusão óptica em que o homem, ao perto, percebe colunas de forma quadrada, enquanto, ao longe, se mostram orbiculares — *et si non poterit ratio dissoluere causam,/ cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint/ uisa rutunda* (500-502). Para justificar tal antagonismo, Lucrecio argumenta que o erro reside na má interpretação da mente humana sobre as informações sensoriais, destituindo-as do seu papel fundamental como primeiro critério de verdade e alicerce da vida e salvação — *et uiolare fidem primam et conuellere tota / fundamenta quibus nixatur uita salusque* (505-506).

Ora, os sentidos operam no *hic et nunc*, ou seja, na realidade imediata. A exactidão das informações sensoriais está dependente de um momento e um lugar circunscritos. Este contexto em que os órgãos de sentido experimentam a realidade está em constante mudança, devido ao fluxo contínuo do tempo-espço. Logo, os sentidos percebem sempre a verdade momentânea e directa, nunca se contrariando porque nunca se reproduzem as mesmas circunstâncias em que se dá a experiência sensorial, como se a cada instante se sentisse pela primeira vez. Aliás, e apesar da antecipação no conhecimento, essa pode ser modificada ou anulada se, numa nova experiência sensorial, for completada ou contestada. Assim sendo, as contestações sensoriais só são possíveis a partir de novas percepções, mas nunca por intermédio da mente. Contudo, e apesar de deturpar, ocasionalmente, a realidade, a mente não é excluída do processo perceptual. Aliás, a percepção epicurista divide-se em duas fases: uma passiva em que a matéria excita os sentidos humanos, outra activa em que a mente adquire o conhecimento, baseado na sensação.

Aliás, repare-se como Lucrecio baseia todo o conhecimento nas sensações. Delas depende a veracidade do pensamento, porque antes do conhecimento chegar ao cérebro terá sempre de passar pelos sentidos. Inseridos no processo cognitivo, os conhecimentos, ou evidências, adquiridos pela apreensão sensorial da realidade, são assimilados e enviados à mente, responsável por qualquer deturpação informativa que possa ocorrer. Esta confusão intelectual deve-se a uma interpretação errónea da mente, que se precipita e reconhece

propriedades que não pertencem às formas, até porque os estímulos exteriores, que provocam os sentidos, são diferentes daqueles que transportam a informação ao cérebro. Ora, se partimos do princípio de que os sentidos iludem a mente, como pode ela distinguir a verdade da falsidade, se depende das informações recolhidas por aqueles?

Assim, o contacto directo com a realidade é valorizado, em detrimento da mente que adquire, indirectamente, o conhecimento pelos sentidos. Aqui, note-se a perspectiva táctil da visão, havendo um contacto físico entre as partículas, que configuram o simulacro dos objectos, e a vista humana, sendo aquelas absorvidas por esta. Tal fundamenta e explica como funciona o contacto da visão com o objecto a conhecer, sendo um dos sentidos que, na obra caeiriana, sobressai como órgão primacial:

“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.”¹⁷

Para o pseudo-mestre, o acto de ver prevalece, e opõe-se, sobre o de pensar, dicotomia caeiriana que se alonga pela sua obra. Nestes versos, as tautologias caeirianas distinguem, indubitavelmente, a visão como meio essencial para perceber o mundo, enquanto exclui, radicalmente, o pensamento do processo cognitivo. É ao banir o pensamento que Caeiro cria uma filosofia materialista absolutamente sensacionista. Tal constitui uma visão original nas filosofias materialistas, que “ont rappelé avec vigueur qu’il n’est rien dans l’intellect qui n’ait au préalable existé dans les sens. Ils n’en ont pas moins considéré le assemblément des données de la perception comme une opération primaire indispensable, mais inférieure.”¹⁸

¹⁷ CAEIRO, 2001: 58.

¹⁸ ARNHEIM, 1976: 10. Aprofunde-se que, na teoria racionalista de Platão, existe, a priori, pré-conceitos intelectuais na mente humana antes de conhecer o mundo sensível. Ora, e pelo contrário, as filosofias materialistas defendem que o conhecimento não preexiste na mente, mas advém, a posteriori, da memória sensorial, que experimenta a evidência das coisas.

Mais longe do que o sensacionismo epicurista, Caeiro estrema pensamento e sensação, conhecendo, inteiramente, a materialidade do mundo pela percepção visual.¹⁹

Neste ponto, e ao elevar o papel dos sentidos no processo de conhecimento humano, a poesia sensacionista de Caeiro toca a epicurista de Lucrecio:

“Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.”²⁰

Este poema abre o *corpus* caeiriano, onde ele se apresenta, metaforicamente, como um pastor que guarda o seu rebanho. Assim, ao inaugurar o poema com uma afirmação categórica — “sou um guardador de rebanhos” —, o sujeito-poético enfatiza-a ardidamente ao decompô-la, logo no verso seguinte, numa metáfora: o rebanho simboliza os seus pensamentos — “o rebanho é os meus pensamentos” —, que, por sua vez, significam sensações — “e os meus pensamentos são todos sensações.” O significado de pensamento é substituído pelo de sensação, que, na semântica cognitiva, se opõem. Tal antífrase é, veemente, reforçada pela afirmação de que pensa com os órgãos de sentido — “penso com os olhos e com os ouvidos/ e com as mãos e os pés/ e com o nariz e a boca”. Mais, Caeiro explica que o pensamento sobre uma flor equivale a cheirá-la, ou seja, a uma sensação olfactiva. Ou ainda, sentir o paladar de um fruto é conhecê-lo.²¹ Ao que parece, o sujeito-poético não só admite que os sentidos entram no processo de conhecimento humano do mundo e os singulariza como meio de transmissão de informações exteriores, mas também

¹⁹ Acrescente-se que, no entanto, a constância desta atitude é interrompida pelas descaídas no pensamento (*supra* cap.2), o que acaba por anular a novidade caeiriana e revelar a necessidade humana de recorrer tanto ao pensamento, como aos sentidos.

²⁰ CAEIRO, 2001: 42.

²¹ Refira-se que este heterónimo pessoano, ao exemplificar a sua teoria sensacionista, recorre a comparações campestres, valorizando, tal como Lucrecio, o contacto com a Natureza.

redefine, subversivamente, o pensamento atribuindo-lhe uma idiossincrasia sensorial. Ao substanciar o pensamento na sensação, faz corresponder o conhecimento à percepção. È este modo de conhecer o mundo, através da percepção, que Caeiro expõe na poesia:

“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 comigo
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para eterna novidade do mundo...”

Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo.

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...²²

A comparação campesina, que inaugura este poema caeiriano — “o meu olhar é nítido como um girassol” —, revela o desejo do sujeito-poético em ver claramente a realidade que o rodeia. Mas, para se manter lúcido, necessita de traçar um caminho coerente e seguro na maneira de ver o mundo. Ora, como já vimos²³, as oscilações de Caeiro no pensamento são muitas, por isso ele afirmar: “tenho o costume de andar pelas estradas/ olhando para a direita e para a esquerda,/ e de vez em quando olhando para trás...”

²² CAEIRO, 2001: 24-25.

²³ *supra* cap.2.

O conhecimento, pelas sensações, suscita-lhe espanto, pois é constantemente invadido por inúmeras, e sempre diferentes, informações sensitivas: “e o que vejo a cada momento/ é aquilo que nunca antes eu tinha visto,/e eu sei dar por isso muito bem.” A realidade imediata e directa é reconhecida como a base para o conhecimento. Faz com que ele experimente, contínua e constantemente, novas realidades e as conheça. Como já vimos acima nos versos lucrecianos, as circunstâncias espaço-temporais nunca se repetem, por isso Caeiro se pasma com a realidade, como se conhecesse, em cada experiência sensorial, novamente o mundo. Tal só revela uma intenção de erradicar por completo qualquer intervenção, que não seja a dos sentidos, no acto de conhecer. Mas, para isso, ele precisa de se livrar da consciência que, a partir do nascimento, começa a ser incutida ao ser humano pela sociedade. Precisa de desaprender o que aprendeu e, assim, recuperar a inocência e a inconsciência de uma criança presente no momento do seu nascimento, para sentir a realidade como se a fosse conhecendo experiência após experiência sensitiva. Ora, lembremos que a criança conhece inocentemente o mundo envolvente pelo meio primário dos sentidos, só com mais idade desenvolve as capacidades abstractas da mente. Caeiro pretende sentir constantemente o mundo como uma criança, sempre nesse estádio.²⁴

É neste contexto de experiência directa e imediata que os sentidos recolhem as informações sobre o mundo natural, iniciando assim o processo cognitivo até à mente. Ora, e como vimos em Lucrecio, é a mente que deturpa essas informações e origina um falso conhecimento das coisas. Caeiro assume esta perspectiva epicurista ao afirmar que “pensar é não compreender” e, mais ainda, “pensar é estar doente dos olhos.” Visto como uma doença que contagia os órgãos de sentido — os olhos —, o pensamento debilita a visão do mundo. Esta exclusão do pensamento faz com que Caeiro, num outro poema, circunstancie o acto de conhecer apenas à experiência imediata e directa dos sentidos: “eu nunca passo além da realidade imediata, /para além da realidade imediata não há nada.”²⁵

Nisto, e através de outra comparação floral, a um malmequer²⁶, insiste na exclusão do pensamento. Ele acrescenta que o mundo não foi architectado no intuito de ser pensado —

²⁴ Note-se que esta ideia do conhecimento pueril surge em muitos dos seus poemas, o que reflecte o desejo de sentir a Natureza com a espontaneidade de uma criança, que experimenta o mundo através dos órgãos de sentido. (*infra* cap.5)

²⁵ CAEIRO, 2001: 114.

²⁶ Convém referir, neste ponto, o carácter simbólico, quer do girassol, quer do malmequer, flores que representam os fundamentos filosóficos do pseudo-mestre pessoano. Na sua generalidade, a flor, alimentada

“o mundo não se fez para pensarmos nele” —, mas, adversamente, para o sentirmos, sem colocar em questão a fidedignidade dos nossos órgãos sensoriais — “mas para olharmos para ele e estarmos de acordo.” Isto remete para a constituição das coisas²⁷: a realidade é material por isso foi feita para ser sentida, se fosse feita para ser pensada seria espiritual, o que também opõe Caeiro ao mundo das Ideias de Platão. Por este motivo, Caeiro nega a filosofia — “eu não tenho filosofia” —, como ciência abstracta, e assume, no seu lugar, a experiência empírica dos sentidos — “tenho sentidos” — como o conhecimento verdadeiro sobre as *cousas*. Acrescente-se que, num outro poema, Caeiro renega novamente a filosofia, mais concretamente a materialista:

“Sim, antes de sermos interiores, somos exteriores.

Por isso somos exterior essencialmente.

Dizes, filósofo doente, filósofo enfim, que isto é materialismo.

Mas isto como pode ser materialismo, se materialismo é uma
filosofia,

Se uma filosofia seria, pelo menos sendo minha, uma filosofia
minha.

E isto nem sequer é meu, nem sequer sou eu?”²⁸

passivamente pela Mãe-Natureza primordial, encontra-se, muitas vezes, associada à infância e a sentimentos virtuosos, tal como o amor. O papel passivo da flor, metáfora para o Homem, perante o activo da Natureza, onde deambulam as coisas, que incitam os órgãos humanos e constituem o mundo sensível. Mais especificamente, a forma circular, ora do girassol ora do malmequer, assemelha-se à do olho, cujo centro equivaleria à pupila, valorizando, deste modo, a visão como a via para atingir o conhecimento. No caso do girassol, este lembra ainda o sol como fonte de claridade, que propicia a visão, e o movimento, que caracteriza a constante novidade sentida pelo Homem. No que respeita ao malmequer, flor pequena e frágil, o heterónimo pessoano parece relacioná-lo com o seu sentimento, ou talvez pensamento, íntimo — “crer no mundo” —, que, apesar de derivado das sensações, acarreta consigo a subjectividade da sua interioridade (AZEVEDO, 2000: 72-80). Ideia esta de subjectividade, que desenvolveremos mais adiante neste capítulo, quando demonstrarmos que Caeiro recorre ao pensamento mais do que quer fazer parecer.

²⁷ Acrescente-se que, no entanto, basta a Caeiro saber que o mundo é exterior, porque é isso que lhe informam os sentidos. É neste sentido que ele afirma que pouco se importa com a *constituição íntimas das coisas* (*infra* cap.4), pois acreditar nela seria o mesmo que confessar que os sentidos não vêm que meras aparências e não a pura realidade. Tal invalidaria a sua visão, inteiramente sensacionista, como portadora da realidade ao Homem.

²⁸ CAEIRO, 2001: 135.

Numa perspectiva materialista, que vai refutar como tal, Caeiro explica a constituição humana como sendo primeira e essencialmente exterior, ou seja, não retira totalmente da idiosincrasia humana o interior, ou pensamento. Mas, antevê a interpretação desta ideia como materialista e recusa tal filosofia por recorrer ao pensamento para explicar o mundo. Daí Caeiro afirmar que os filósofos são serem doentes, sintoma que advém do facto de usarem o pensamento no elaborar dos seus princípios. Ora, se o materialismo é uma filosofia, o materialismo recorre ao pensamento, logo ele não se pode assumir como um materialista. Aliás, como já vimos, ele recusa dos materialistas a combinação da mente e sentidos no processo cognitivo, combinação essa defendida pelos epicuristas, por pretender mostrar que não usa o pensamento. Aliás, como já vimos²⁹, Caeiro considera-se um intérprete da Natureza para a poder ensinar ao Homem e, neste sentido, ela é assumida como o mestre, que lhe falta. Assim, ele surge como um intermediário entre a Natureza e o Homem, por isso ele questionar se “isto nem sequer é meu, nem sequer sou eu”, uma vez que a sua poesia visa, utopicamente, substanciar nela o mundo natural. Mas, mais ainda, ao renegar predecessores, denota-se a intenção de apagar toda uma tradição de poetas da Natureza, em particular Lucrecio, para sustentar a sua pretensão a “descobridor da Natureza” divulgada na sua poética.³⁰

Para Caeiro, um dia perfeito é aquele em que sente tão espontânea e instintivamente, sem sentir que sente:

“Nos dias certos, nos dias exteriores da minha vida,
nos meus dias de perfeita lucidez natural.
Sinto sem sentir que sinto,
Vejo sem saber que vejo,
E nunca o Universo é tão real como então,

²⁹ *supra* cap.2.

³⁰ Cite-se as palavras de Garcez acerca deste assunto: “É curioso como, desafiando o juízo de Pessoa, o materialista Caeiro, longe de, por isso, considerar-se poeta menor, pelo contrário, propõe-se como o iniciador da verdadeira e legítima tradição dos poetas da Natureza. (...) Para encerrar este cotejo, concluo que, se Caeiro, de modo intencional, quer ignorar Lucrecio — tradicionalmente tido como o primeiro grande poeta da Natureza — não posso deixar de assinalar que seu ateísmo, o materialismo sensualista que também marca sua formulação do problema do conhecimento, o papel que os sentidos nele desempenham, sua alienação relativamente aos problemas sociais e políticos, seu fatalismo e até mesmo sua linguagem clara e despida, inserem-se na tradição fundada pelo poeta latino.” (1985: 43)

Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim
Mas) tão subtilmente não-meu.”³¹

Nos dias certos³², o sujeito-poético atinge uma lucidez³³ natural, sentindo sem sentir e vendo sem saber, e aproxima-se, deste modo, do que é real. Integrado a tal ponto na realidade, Caeiro não se apropria do mundo — “nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim / mas) tão subtilmente não-meu” — isto é, Caeiro não interioriza a apreensão que faz do mundo. Não usando o pensamento, Caeiro torna-se apenas exterior e, assim, consegue integrar a realidade, que é essencialmente exterior, daí o Universo lhe parecer tão real.

Para se tornar exterior, Caeiro não pode passar da primeira fase do acto cognitivo: a da apreensão sensorial. Nele não há a antecipação epicurista. Por isso, ele demonstra, repetitivamente, que vive do contacto directo dos sentidos e recusa o indirecto do pensamento. Ele “parte do princípio de que o conhecimento contido na sensação (para ele a sensação contém a percepção) é intuitivo e de que o conhecimento contido no juízo é discursivo; de que o juízo brinda um conhecimento indirecto; de que a nossa razão só pode pensar e não perceber.”³⁴ Os sentidos não deduzem, não ajuízam, sentem directamente a Natureza e, por isso, o conhecimento evidente que adquirem não pode errar.

É pelo conhecimento intuitivo e directo do mundo que Caeiro procura aproximar-se do exterior das coisas, mas então ele entende que não é nas coisas que reside a verdade ou a falsidade — elas só têm existência:

³¹ CAEIRO, 2001: 134.

³² Note-se que, os dias certos para Caeiro são os que apenas sente, o que nos leva a deduzir que os errados acontecem quando ele apela ao pensamento. Mais uma vez, surge nos versos caeirianos a alusão ao caminho vacilante do seu autor, ora sentindo, ora pensando.

³³ Convém referir que o uso do vocábulo *lucidez*, ligado à visão sensacionista de Caeiro, lembra a explicação lucreciana da visão humana: esta depende de um factor natural para captar a realidade — a luz. Segundo ele, a luz, provinda do ar claro e brilhante, limpa os olhos da negra sombra por o ar claro ser mais móvel, fino e potente. Então, estando os simulacros, ou imagens, sob a luz, os olhos são provocados, originando, assim, a visão das coisas. (DRN, 4, 312-322) Lucrécio condiciona a sensação visual à existência de luz, sem ela a escuridão obsta a percepção do mundo por este órgão. Na nossa opinião, é possível estabelecer uma ligação entre a luz que propicia a visão humana e aquela lucidez natural que oferece a Caeiro uma visão perfeita, pois cria as circunstâncias necessárias para sentir claramente a realidade.

³⁴ SILVA, 1985: 15.

“É essa a única missão do mundo,
Essa — existir claramente,
E saber fazê-lo sem pensar nisso.”³⁵

É o pensamento que ajuíza como falso ou verdadeiro o mundo, só que este existe por si, sem necessitar de qualquer interpretação humana, aliás antes do Homem surgir já existia um mundo, sem simbologias, sem sentidos. Portanto, as questões colocadas sobre o sentido, ou significado, do mundo são produto humano e não do mundo, cuja existência lhe basta para ser completo. Ora, se “basta existir para ser completo”³⁶, não temos de pensar sobre a existência das coisas. Por isto, Caeiro procura ser apenas exterior sem pensar, sem interiorizar, o que revela uma atitude anti-gnoseológica. Tal leva-o a optar por uma filosofia do não-pensar³⁷:

“Há metafísica bastante em não pensar em nada. (...)
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 sequer que o não sabem?”³⁸

Apesar de demonstrar que o sentido dos elementos naturais é apenas existir na sua fisicidade ignorante, Caeiro acaba por confessar, paradoxalmente, recorrer ao pensamento — “há metafísica bastante em não pensar em nada.” Note-se o uso da palavra metafísica que implica um conhecimento além da fisicidade dos sentidos. Trata-se de uma extrema auto-sátira³⁹ no sentido em que esconde um pensar sobre o pensar.

³⁵ CAEIRO, 2001: 68.

³⁶ 2001: 104.

³⁷ Saliente-se que, mais uma vez, o carácter subversor de Caeiro que à poesia retirou a interioridade e a estética (*supra* cap.2) e, agora, à filosofia retira a sua característica fundamental: o pensamento.

³⁸ CAEIRO, 2001: 29.

³⁹ Refira-se que entendemos que a “atitude satírica é um princípio de contestação da Ordem — no sentido mais amplo deste termo —, o qual princípio se pode realizar sob formas tão diferentes como as que vão da subtil ironia ao mais grosseiro sarcasmo. A atitude satírica, o temperamento satírico, a mundividência satírica — são

Embora tente que todo o processo cognitivo, na sua dupla faceta do pensar e sentir, se restrinja à simplicidade dos sentidos, Caeiro acaba por cair no extremo oposto, aliás “o Caeiro tão simples, que só está, é um drama metafísico: na perspectiva truncada da existência porque dela só quer ver um estádio, ela é a luta do puro acontecer, do sem-sentido interno, da instabilidade, do existir sem ser, contra a perseguição a uma fome de verdade. Caeiro é mais uma objectivação de um modo abstracto de estar presente no mundo.”⁴⁰ Mais, as desculpas de doença, que o leva a pensar, ou o desejo de ser natural, como a Natureza, revelam o uso da consciência humana. E ainda, ao longo da sua obra, a ideia de verdade ou mentira, justiça ou injustiça, guerra ou amor, demonstra que Caeiro não se preocupa apenas com o exterior visível das coisas. Neste sentido quando Caeiro, “querendo persuadir-nos de que só fala do *real*, no fundo só nos fala de conceitos — de conceitos em circulação arbitrária, à vontade do autoritarismo do autor.”⁴¹

Ao que parece, a atitude subversora de Caeiro, que objectiva tão absolutamente o processo cognitivo no conhecimento evidente dos sentidos, demonstra-o como um metafísico cansado de pensar. A integração no mundo real é uma utopia que leva Caeiro a tentar constantemente identificar-se com a Natureza, que, para ele, é apenas exterior. No nosso parecer, a poesia da não-poesia e a filosofia do não-pensar procuram essa total fusão na materialidade exterior do mundo.

No entanto, lembremo-nos de que, na perspectiva epicurista, o conhecimento humano atravessa duas etapas: primeiro, os órgãos sensoriais receptam, passivamente, os estímulos exteriores que, com eles, chocam; secundo, a informação sensorial é enviada à mente. Portanto, também a mente está englobada no processo cognitivo, mesmo que *a posteriori*. Ora, se a sensação é sempre fidedigna, o erro acontece quando a mente a interpreta mal, ou precipitadamente. É nesta sequência que Caeiro nega o acto de pensar e, numa atitude extrema, deseja ser os próprios olhos: “só quis ver como se fosse apenas olhos”.⁴² Conclui-se que, na criação da sua filosofia, Caeiro retoma estes princípios da canónica epicurista,

dados mais profundos que as manifestações de ironia, de humor, etc. A atitude satírica resulta duma globalidade antifrástica na visão do objecto, seja qual for esse objecto.” (GARCIA, 1985: 332)

⁴⁰ PADRÃO, 1973: 172.

⁴¹ GARCIA, 1985: 350.

⁴² CAEIRO, 2001: 168.

enaltecendo a sensação, que aclara a realidade, mas excluindo o pensamento, que cega o Homem.

Mais do que parece, Caeiro aprendeu bastante bem a filosofia materialista de Lucrecio-Epicuro. Desta, objectivou o conhecimento perceptual e evidente, que, segundo o heterónimo pessoano, é o único capaz de conhecer a realidade por contactar directamente com ela. O presente em que age é assim valorizado, em detrimento do passado ou futuro temporais. Mas, Caeiro vai procurar sentir absolutamente como se fosse a primeira vez, como se anulasse o fluxo temporal⁴³ e apenas contasse a experiência directa, sem que a antecipação intervenha. É sem o inatismo das categorias platónicas, nem a memória da percepção materialista, que o mestre pessoano procura o nada do interior e o tudo do exterior. Aliás, no decorrer da obra caeiriana, constatamos a fluência para um objectivismo total, que irrompe da consciência de que os sentidos transmitem uma representação da realidade orgânica, que nunca poderá ser captada pelo ser humano na sua completitude existencial. Por isto, o mestre pessoano defende que o ser humano é, intrinsecamente, matéria, ou exterior, e deve se limitar a sê-lo durante a sua existência, sem apelar ao abstracto, ou interior. É neste sentido que remata: “basta existir para ser completo.” No entanto, os extremismos caeirianos, tais como a existência inconsciente e a integração na fisicidade da realidade, são impossíveis de atingir pelos homens, estando o conhecimento humano sempre sujeito à subjectividade da

⁴³ Acrescente-se que a ideia de tempo — passado, presente e futuro — não é mais do que uma abstracção do pensamento humano. Para Caeiro, as coisas apenas têm uma existência real, o que o leva a afirmar num determinado poema: “mas eu não quero o presente, quero a realidade; / quero as cousas que existem, não o tempo que as mede./ (...) Eu devia vê-las, apenas vê-las;/ vê-las até não poder pensar nelas, vê-las sem tempo nem espaço./ ver podendo dispensar tudo menos o que se vê. / É esta a ciência de ver, que não é nenhuma.” (CAEIRO, 2001: 169) Ao abdicar da noção temporal, “Caeiro rejeita *ipso facto as cousas que existem* e o eu que certifica a sua existência, visto que o tempo é a condição objectiva e a condição subjectiva da sua representação. Ao dispensar o espaço, que é *a forma de todas as aparências dos sentidos exteriores*, está-se a desfazer de *uma condição necessária de todas as relações pela qual os objectos podem ser intuídos como exteriores a nós*. Por conseguinte, vemo-nos obrigados a concluir que Alberto Caeiro, ao impossibilitar conscientemente a percepção, renuncia ao seu fenomenalismo objectivo, e, na sua ânsia de ver as coisas *sem tempo nem espaço*, cai abertamente no transcendentalismo.” (SILVA, 1985: 37) Mais uma vez, Caeiro procura aproximar-se da essência do mundo, só sentindo que se integra nele, e acaba por ter mais uma descaída no pensamento. Há, aqui, uma sobrevalorização dos sentidos, vistos como o único meio para conhecer a realidade, que é material e exterior e, por isso, só os sentidos a podem apreender porque só eles têm contacto directo com ela. Mais uma vez, Caeiro objectiva, total e radicalmente, a filosofia materialista de Lucrecio-Epicuro.

observação exterior, daí Caeiro frisar a sua crença no mundo — “creio no mundo como num malmequer” —, e não no conhecimento da essência dele.

Por fim, conclui-se que ambos, baseados no conhecimento evidente do mundo, apregoam uma filosofia do *hic et nunc* e materialista. E, apesar de revogar o facto de seguir uma filosofia, por ser própria do pensamento, Caeiro tem noção de que o acto de sentir e o de pensar, embora opostos, se entrecruzam no processo de conhecimento e permanecem indissociáveis, tal como defendem as duas etapas da teoria epicurista. Optar apenas pelos sentidos, como instrumentos cognitivos, revela-se uma meta difícil de atingir e, deste modo, o materialismo torna-se uma filosofia complexa, ao contrário do que pensam as críticas racionalistas que os acusam de infantilidade e propagadores da ignorância. É, nesta sequência, que o mestre pessoano se aproxima, mormente, do discípulo latino, sobretudo ao confessar recorrer ao pensamento e, ainda, à lógica filosófica: “há metafísica bastante em não pensar em nada.” A (pseudo)ingenuidade do realismo caeiriano, que pretende captar a realidade na sua essência, transforma-se num realismo idealista que enche a sua poesia de conceitos, juízos e valores. Aliás, a essência ficcional de Caeiro, enquanto uma criação da imaginação de Pessoa, contradiz, *ab initio*, a filosofia materialista que ilustra na sua obra. É por um caminho tortuoso e um tanto caótico que Caeiro acaba por se reconciliar com a filosofia lucreciana-epicurista, ambos reconhecendo que “*perception sensorielles et pensée rationnelle devinrent deux entités antagonistes, nécessaires l’une à l’autre, néanmoins fondamentalement différents l’une de l’autre.*”⁴⁴

⁴⁴ ARNHEIM, 1976: 14.

CAPÍTULO 4: A DESCOBERTA DA NATUREZA.

“ Une intervention surnaturelle suppose que quelque chose se produit dans le monde, qui n’était pas auparavant contenu ; une explication scientifique suppose au contraire que tout ce qui se produit dans le monde y préexistait en quelque façon et n’est qu’une transformation d’une réalité antérieure .”¹

Enquanto a visão mitológica encara um fenómeno natural como um acto divino, sem necessidade investigadora de uma situação passada idêntica para o compreender, a atitude científica procura uma explicação física pela observação da Natureza e suas leis, encontrando a solução na pré-existência, ou transformação, da Realidade.

Com a tradição religiosa, os Gregos procuravam uma explicação sobrenatural para os fenómenos naturais; com Epicuro, recorrem à explanação da Natureza pela Natureza. Ora, Epicuro introduz a perspectiva física sobre o mundo, com um objectivo concreto: livrar o Homem da ignorância e tirania religiosa. Para compreendermos a urgência deste objectivo, temos, primeiro, de limpar da nossa mente a ideologia cristã e regressarmos à visão antiga da morte. Os antigos Gregos viam a morte como um sono e, assim sendo, acreditavam que nela ainda tínhamos uma réstia de consciência que sobrevivia, tal como durante um sono normal. Essa consciência, símbolo de sobrevivência do nosso ser, fez com que a morte fosse encarada como uma vida nova no túmulo, por isso os mortos serem enterrados com as roupas, comida, vinho e, por vezes, com escravos. Assim, “la mort étant conçue comme un séjour éternel dans la nuit souterraine, l’imagination populaire ne tarde pas à se donner carrière et à peupler cette ombre de plus effrayants fantômes. Alors comme de nos jours il y avait sans doute des incrédules qui riaient du Cocyte, de l’Achéron, de Cerbère et de

¹ DELBOS, 1918: 38-39.

Tantale ; mais la foule craignait toujours ces chimères. Dans les temples, dans les maisons, des peintures représentaient les supplices infernaux, et on les regardait avec terreur.”² A morte era, portanto, vista como um lugar de castigos terríveis. A ideia cristã de céu como um lugar paradisíaco era, naquela altura inexistente, ou muito vaga, reservada a alguns heróis divinizados, como por exemplo Hércules.

Epicuro tencionou salvar o Homem do seu tempo, oprimido pelo medo da morte e, sobretudo, pela ideia de castigo divino no pós-morte. Naquela altura, receoso dos deuses, o Homem sobrevivia numa atitude servil e abjecta, de modo a evitar a fúria celeste. Ao retirar o carácter divino às coisas, o mestre Epicuro e o discípulo Lucrécio pretendem libertar a Humanidade da agonia e estendem-lhe a verdade à distância da mão: o ser humano vai encontrar a sua liberdade na Natureza, que vai experimentando pelos sentidos, sendo o conhecimento dela a verdadeira *pietas*.

É graças a uma perspectiva materialista do mundo que a doutrina epicurista pretende refutar a crença religiosa. De índole científica, a filosofia epicurista desenvolve uma explanação da origem do mundo e da Natureza, baseada na teorização física (*fusiko/n*) de Leucipo e Demócrito: a teoria dos átomos (*a*)/*toma*). Estes filósofos pré-socráticos defendem que o declínio dos átomos — micro-partículas invisíveis — está na formação da matéria cósmica. São estas partículas que constituem a realidade, o que percebemos são formas que a matéria atomista molda. Trata-se, portanto, de uma concepção materialista sobre o mundo, que concede ao Homem um caminho, mais perto e simplificado, para o conhecimento e compreensão do que o rodeia, contrariamente às filosofias racionalistas, platónica e aristotélica, e à tradição religiosa. Aliás, como já vimos³, o homem epicurista não necessita de ter uma educação virada para o desenvolvimento das capacidades intelectuais, basta-lhe o conhecimento rudimentar dos sentidos.

O materialismo epicurista opõe-se às explicações sobrenaturais, ao apontar causas físicas e naturais para a criação do universo, objectivando os fenómenos da Natureza e explicando-os pela observação dela. Vai demonstrar que os fenómenos naturais não são milagres e podem ser explicados pela ciência, libertando, assim, o Homem da ignorância e tirania religiosa. Para cumprir tal objectivo, a filosofia epicurista retira da origem do mundo a responsabilidade divina e atribui-a aos átomos:

² GUYAU, 1927: 106.

³ *supra* cap.3.

*At quidam contra haec, ignari materiai,
 naturam non posse deum sine numine reddi
 tanto opere humanis rationibus admoderate
 temporā mutare annorum frugesque creare, 170
 et iam cetera, mortalis quae suadet adire
 ipsaque deducit dux uitae dia uoluptas
 et res per Veneris blanditur saecla propagent,
 ne genus occidat humanum. Quorum omnia causa
 constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus 175
 magno opere a uera lapsi ratione uidentur.
 Nam quamuis rerum ignorem primordia quae sint,
 hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
 confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
 nequaquam nobis diuinitus esse creatam 180
 naturam mundi: tanta stat praedita culpa.
 Quae tibi posterius, Memmi, faciemus aperta;
 nunc id quod super est de motibus expediemus.⁴*

Nestes versos lucrecianos, nota-se a oposição ao conhecimento daqueles que acreditam nos deuses, através da expressão *contra haec* (167). Aqueles que se guiavam pela explicação divina eram *ignari* (167), pois desconheciam as propriedades da matéria. Então, essa ignorância provoca um raciocínio erróneo, que consiste na descrença que a Natureza seja responsável por um mundo tão perfeitamente ordenado e sujeito às necessidades humanas, tais como a sucessão das estações para o cultivo da terra e a reprodução humana para evitar a extinção (168-174). Para os crentes na religião, tais fenómenos consistem em desígnios divinos e, desta maneira, afastam-se, segundo Lucrecio, da verdadeira razão – *uera ratione* (176). Então, nos versos seguintes, o discípulo latino atribui a verdadeira causa dos fenómenos naturais à própria Natureza, formada por pequenas e invisíveis partículas — os átomos. E, para explicar o movimento, Epicuro retomou a ideia de vácuo das filosofias atomistas pré-socráticas. Por isso, apoiado na cosmogonia epicurista, Lucrecio aponta, para além dos átomos, uma outra substância na origem do mundo material: o vácuo. Graças a

⁴ DRN, 2, 167-183.

este, os átomos, e por consequência os seres, movimentam-se.⁵ Conclui-se, deste modo, que, para Epicuro e, por conseguinte, para Lucrecio, seu discípulo, o cosmos é, na sua essência, formado por pequenas partículas, denominadas de átomos, que moldam a matéria na forma dos objectos, e pelo vácuo, que possibilita o movimento dessas partículas. São estas duas substâncias que fundam a mecânica que origina as formas, ou os corpos, que os sentidos humanos percebem: como as gotas de chuva, os átomos declinam e colidem uns contra os outros, contacto este que leva à formação dos corpos. É o *clinamen*, que significa um desvio da linha recta do declínio dos átomos, que provoca, deste modo, o tal contacto. De facto, se não houvesse esse desvio, não haveria um choque entre os átomos e limitar-se-iam a cair sem criar nenhuma forma. É nos primeiro e segundo livros que Lucrecio explica a mecânica dos átomos que origina as formas, ou corpos, que os sentidos humanos percebem. Esses são distintos nas formas tal como no trajecto que percorrem, nas conexões, no peso, nos choques, nos encontros, nos movimentos, o que acaba por criar a diversidade de coisas e seres no mundo.⁶ Convém referir que, no entanto, as combinações não são infinitas, senão surgiriam seres híbridos e monstruosos, o que acaba por justificar a unidade advinda das várias espécies, animais ou vegetais. No que diz respeito aos seres humanos, a filosofia epicurista atribui também forma material à alma, que é composta por átomos mais subtis do que os que se combinam no corpo. Essa textura ténue, formada por exíguos átomos, substancia a alma e transmite uma velocidade superior às outras partículas vulgares. É essa velocidade, inerente e perceptível no comportamento humano, que prova a subtil orgânica espiritual.⁷

⁵ DRN, 1, 418-421: *Sed nunc ut repeteam coeptum pertexere dictis./omnis, ut est igitur per se, natura duabus/constitit in rebus; nam corpora sunt et inane./haec in quo sita sunt et qua diuersa mouentur.*

⁶ DRN, 2, 725-729: *Semina cum porro distent, differre necessust/ interualla uias conexus pondera plagas/concursus motus; quae non animalia solum/ corpora seiungunt, sed terras ac mare totum/secernunt caelumque a terris omne retentant.*

⁷ Cite-se os versos em que o discípulo latino explica as propriedades da alma humana: *is tibi nunc animus quali sit corpore et unde/ constiterit pergam rationem reddere dictis./ Principio esse aio persuptilem atque minutis/perquam corporibus factum constare. Id ita esse/ hinc licet aduertat animum, ut pernoscere possis./ Nil adeo fieri celeri ratione uidetur,/ quam si mens fieri proponit et inchoat ipsa;/ ocium ergo animus quam res se perciet ulla,/ante oculos quorum in promptu natura uidetur.*” (DRN, 3, 177-185) Lucrecio-Epicuro desmistifica, assim, a essência espiritual da alma, defendida pelas doutrinas racionalistas. É a tenuidade dos átomos que forma a alma que lhe transmite essa tal espiritualidade. Neste sentido, tal como o pensamento se baseou nos sentidos (*supra* cap.3), também tudo o que é considerado espiritual tem uma base material.

A esta explicação da matéria cósmica, Lucrecio explica ainda dois princípios epicuristas:

*Nam si de nilo fierent, ex omnibu' rebus
omne genus nasci posset, nil semine egeret.* 160
(...)
Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum 215
*dissoluat natura neque ad nilum interemat res.*⁸

Segundo ele, nem nada nasce do nada (159-160), nem nada regressa ao nada (215-216). Tal lógica visa excluir a mão divina da origem das coisas e inteirar a Natureza no processo de criação cósmica e na ordem natural, das coisas e dos fenómenos. A partir da observação da Natureza, compreende-se ora a origem da matéria pela matéria, ora a destruição da matéria na matéria. Assim, “los cuerpos que conocemos en nuestra experiencia están compuestos de entidades materiales — los átomos — y su muerte es sólo un resolverse en las entidades que los componen. Los elementos últimos que constituyen el universo son, pues, los átomos... y el vacío.”⁹ Salvo os átomos e o vazio, tudo o resto é efémero. Deste modo, a eternidade é alcançada pela transformação da matéria, ideia que alicerça a física epicurista:

*Quod permanat enim, dissoluitur, interit ergo.
Dispertitur enim per caulas corporis omnis.
Vt cibus, in membra atque artus cum deditur omnis,
dispertit atque aliam naturam sufficit ex se,
sic anima atque animus quamuis [est] integra recens < in >
corpus eunt, tamen in manando dissoluuntur,* 706
*dum quasi per caulas omnis diduntur in artus
particulae quibus haec animi natura creatur,
quae nunc in nostro dominatur corpore nata
ex illa quae tunc periit partita per artus* 710
*Quapropter neque natali priuata uidetur
esse die natura animae nec funeris expers.”*¹⁰

⁸ DRN, 1, 159-160; 215-216.

⁹ COPLESTON, 1991: 401.

¹⁰ DRN, 3, 701-712.

horrida contremuere sub altis aetheris oris, 835
in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum
omnibus humanis esset terraque marique,
sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai
discidium fuerit quibus e sumus uniter apti,
scilicet haud nobis quicquam, qui non erimus tum, 840
accidere omnino poterit sensumque mouere,
*non si terra mari miscebitur et mare caelo.*¹²

No parecer lucreciano, a morte não afecta o ser humano se entendermos a alma como mortal — *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,/ quandoquidem natura animi mortalis habetur* (830-831). Então, comparando a uma situação de batalha, uma guerra passada entre Romanos e Cartagineses (832-837), o autor latino fundamenta que, nessa ocasião, não se sentiu dor perante a separação da alma do corpo, cuja união de ambos resulta na nossa individualidade — *ubi non erimus, cum corporis atque animai/ discidium fuerit quibus e sumus uniter apti* (838-839). Já mortos, nada nos poderá acontecer porque já não existimos, nem temos sentidos — *scilicet haud nobis quicquam, qui non erimus tum,/ accidere omnino poterit sensumque mouere,/ non si terra mari miscebitur et mare caelo* (840-843).

Portanto, tal como não sentimos dor nem prazer antes de termo nascido, também não sentiremos depois de morrer. A alma nasce e morre com o corpo. Ao expirar o sopro de vida, tanto as sensações, como a alma, abandonam o ser humano, logo a morte não deve ser temida, nem pela hipótese de sentir dor na morte, nem pela possibilidade de um castigo penoso na vida pós-túmulo. Aliás, não há vida depois da morte. No momento da morte, segundo a gnose epicurista, a alma decompõe-se da seguinte forma: evade-se do corpo e espalhe-se no éter, juntando-se aos outros átomos e, mais tarde, envolve-se numa outra forma corpórea. Conclui-se, portanto, que a natureza do Homem é constituída por um conjunto de dois organismos distintos — a alma e o corpo —, que se combinam indissociavelmente na sua constituição material. Ora, a essência material dos seres e das coisas leva Lucrecio a responsabilizar os átomos pela constituição do mundo natural e, por conseguinte, a configurar uma Natureza profana, sem qualquer intervenção divina na sua criação:

¹² DRN, 5, 830-842.

Quod <si> iam rerum ignorem primordia quae sint, 195
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis diuinitus esse paratam
*naturam rerum: tanta stat praedita culpa.*¹³

Segundo o discípulo latino, os ignorantes dos primórdios — *quod <si> iam rerum ignorem primordia quae sint* (195) — conheceriam que a origem da Natureza não tem raízes divinas com a finalidade de servir a Humanidade — *hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim/ confirmare aliisque ex rebus reddere multis,/ nequaquam nobis diuinitus esse paratam/ naturam rerum* (196-199) —, uma vez que os deuses não a criariam de forma tão imperfeita como ela o é — *tanta stat praedita culpa* (199).

Não há qualquer intenção divina de criar uma Natureza para ser útil ao ser humano, até porque, segundo Lucrecio, se os deuses não fariam uma obra com tantas imperfeições como o mundo natural tem. Uma obra divina só poderia ser perfeita. É a mecânica dos átomos que determina, casualmente, a criação das formas, isto é, das coisas e dos seres que constituem o mundo: no declínio os átomos chocam e unem-se para constituir a forma, ou corpo. Tal opõe-se a um carácter teleológico do mundo, uma vez que, se este foi criado pelo acaso das colisões e aglomerações dos átomos, não se subordina ao propósito do seu criador.¹⁴ Mais, infira-se que, ao profanar a Natureza, os fenómenos naturais não são mais entendidos como um castigo, ou uma benesse, divinos. Uma explicação científica prova a causa, ou causas, de certo fenómeno, excluindo qualquer interpretação que incida sobre razões misteriosas, ou

¹³ DRN, 5, 195-199.

¹⁴ Denote-se que esta perspectiva epicurista da Natureza se contrapõe à filosofia estóica, sua contemporânea e adversária. A escola estóica seguiu a filosofia pré-socrática de Heraclito. Tal como os epicuristas, os estóicos também valorizaram a Natureza, mas, diferentemente, tinham dela uma visão panteísta ao vê-la como uma obra divina que está inserida num projecto finalista dependente dos desígnios dos deuses. Efectivamente, “para os estóicos, a Natureza é o poder criativo, cósmico, o pensamento do mundo que actua de acordo com fins determinados, o *lógos*, e o universo inteiro constitui um todo simples, unitário, vivente, conexo no qual todas as coisas particulares são formas determinadas assumidas por um poder divino primitivo que está num estado de actividade eterna, enquanto Epicuro confessa excluir da explicação da Natureza qualquer elemento que permita um governo do mundo guiado por fins universais. Portanto, a concepção epicurista do mundo carecia absolutamente de um princípio positivo e era essencialmente anti-teleológica.” (SILVA, 1985: 32)

secretas.¹⁵ O conhecimento dos elementos que constituem a matéria — os átomos — explica os fenómenos que ocorrem no mundo. A realidade deve ser compreendida na sua essência, que é puramente material.

Desprovida de um plano teleológico e envolta numa efemeridade renovadora, é esta Natureza material que sobressai em Lucrecio. Nela não há nada de divino, tudo é gerado e determinado pela combinação mecânica dos átomos. É esta descoberta epicurista sobre o mundo que a obra lucreciana propaga, pois, graças a ela, a Humanidade conhece a verdade sobre a natureza das coisas. Mas, mais do que uma explicação da realidade atomista, também descreve a aparência da Natureza que constitui um lugar harmonioso e acolhedor para o Homem:

*Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas,
alma Venus, caeli subter labentia signa
quae mare nauigerum, quae terras frugiferentis
concelebras, per te quoniam genus omne animantum
concipitur uisitque exortum lumina solis: 5
re, dea, te fugiunt uenti, te nubila caeli
aduentumque tuum, tibi rident aequora ponti
placatumque nitet diffuso lumine caelum.
(...)
Quae quoniam rerum naturam sola gubernas,
Nec sine te quicquam dias in luminis oras
Exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam,
Te sociam studeo scribendis uersibus esse,
Quos ego de rerum natura pangere conor 25
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni
Omnibus ornatum uoluisti excellere rebus.
Quo magis aeternum da dictis, diua, leporem.¹⁶*

¹⁵ Cite-se a seguinte interpretação da obra lucreciana, mais especificamente no que diz respeito à explicação da natureza dos fenómenos celestes: “Los demás fenómenos que arriba se desarrollan y arriba se forman y los que se causan nubes, todos por supuesto, nieve, vientos, granizo, helado rocío y la enhiesta fuerza del hielo, el gran congelador de las aguas y el freno que detiene por doquier los impacientes ríos, es fácil averiguar y contemplar en nuestra alma de qué modo se producen todos ellos y en virtud de qué llegan a formar-se, una vez que conoces de sobra qué propiedades tienen los átomos.” (OTÓN SOBRINO, 2000: 86-87). Conclua-se que o conhecimento dos elementos que constituem a matéria — os átomos — explica os fenómenos que ocorrem no mundo, sendo este o verdadeiro conhecimento sobre as coisas.

Nestes versos que principiam a obra lucreciana, assiste-se a um hino à deusa Vénus, na sua faceta de mãe geradora e voluptuosa, presente através dos vocábulos *genetrix* (1) e *alma* (2), e *uoluptas* (1), respectivamente. A partir da invocação à deia, poetiza um quadro primaveril, abundante em beleza e serenidade, no qual todos os elementos da Natureza lhe prestam submissa devoção: à sua chegada, os ventos e as nuvens fogem, estendendo a terra um tapete de flores, sorrindo-lhe as águas planas no mar alto e espalhando-se uma tranquila resplandecência pelos céus (2-8). Alguns versos depois, Lucrecio atribui a Vénus a função de governante da Natureza — *quae quoniam rerum naturam sola gubernas* (21) —, sem a qual não existiria nem luz, nem amor, nem alegria (22-23). Então, e embalado pelo teor panegirista dos versos anteriores, o poeta latino aproveita para evocar inspiração na composição escrita desta sua obra (26-28), ao mesmo tempo que desvela o assunto e a quem a dedica: Mémio (25-26).

Dado que o assunto do poema lucreciano incide sobre a Natureza, o discípulo latino invoca a deusa Vénus que, segundo ele, é a deusa que a alimenta e a governa, para o auxiliar na sua empresa: ensinar a filosofia epicurista, que se baseia na observação e explicação dos fenómenos naturais. Possivelmente, ela tornaria os seus versos aprazíveis e plácidos, poder que exerce sobre a Natureza. Conclui-se então que a finalidade do discípulo latino era a de deliciar o leitor, em especial Mémio, a quem dedica a sua obra epicurista.¹⁷ Convém clarificar que, em Lucrecio, não se assiste a uma divinização da Natureza. Efectivamente, a deusa é apresentada como aquela que governa a Natureza, não se identificando com ela e sendo, portanto, entidades distintas: uma subordinada a outra. É, através da Natura, que Vénus se manifesta como a mãe criadora.¹⁸ Por este motivo, podemos falar em panteísmo

¹⁶ DRN, 1, 1-9; 21-28.

¹⁷ BOYANCÉ, 1963: 67 : “En priant la déesse, «sans laquelle rien de joyeux, rien d’aimable » ne vient au jour de s’associer à son effort poétique, Lucrèce semble donc l’inviter à jouer dans son poème le rôle qu’elle joue dans le monde. De même qu’elle y fait naître toutes les causes d’agrément, de même elle doit accorder aux vers de Lucrèce le plaisir identique «au charme éternel» qui subjuguera le lecteur.”

¹⁸ 1963: 65-66 : “Vénus est celle qui fait tout venir aux rivages de la lumière. On s’est mépris sur ce vers, et on a interprété Vénus comme la nature créatrice, comme la force fécondante de la création : toutes interprétations non pas foncièrement erronées, mais insuffisamment exactes, parce qu’elles sont insuffisamment épicuriennes et même insuffisamment antiques, pénétrées inconsciemment de je ne sais quelle influence de romantisme à la Rousseau. Lucrèce dit certes — et toujours dans cette même phrase — que Vénus «gouverne la nature» ; mais

material, uma vez que a Natureza se aproxima do ser divino, que a governa, mas não o é. Aliás, essa aproximação deve-se, sobretudo, à imagem lucreciana de uma Natureza serena e agradável, apanágios das divindades, conforme defende Epicuro. Deste modo, endeusa-se, material e positivamente, a Natureza.

Efectivamente, Lucrecio não poderia reconhecer em Vénus a entidade criadora do mundo, pois defende, fiel e fervorosamente, a perspectiva materialista da filosofia epicurista. Logo, e na nossa opinião, parece que a referência a Vénus surge como um artifício poético com o intuito de embelezar o seu texto e, assim, atrair o leitor. Por isto, ele pede que a deusa imprima nos seus versos a apazibilidade com que dota o mundo natural. Note-se que a forma poética, escolhida por Lucrecio, e a forma aparente da Natureza se unem na essência calma e prazenteira que as sustenta.¹⁹ Poesia e Natureza são exaltadas pela alusão ao divino.

Ora, em Caeiro, também há uma (di-)associação da Natureza ao divino. A este propósito, cite-se o seguinte verso caeiriano:

“Só a Natureza é divina, e ela não é divina...”²⁰

Neste verso, o mestre pessoano sintetiza o panteísmo material da poesia lucreciana. É, com uma espontaneidade, que o sujeito-poético se contraria, (pseudo)ingenuamente, ao afirmar que a “Natureza é divina” e, imediatamente a seguir, negando tal facto ao sentenciar

c'est là justement ce qui doit nous éclairer et ce qui nous éclaire en effet d'une lumière qui semble aveuglante. Si elle gouverne la nature, c'est bien qu'elle ne s'identifie pas à celle-ci, mais qu'elle en est la loi universelle, le moteur.”

¹⁹ Acrescente-se que, neste ponto, reside uma das maiores distinções entre a poesia lucreciana e caeiriana. Enquanto da poesia lucreciana emana uma calma apazível que advém da natureza sensual do mundo aparente, a de Caeiro sugere uma impressão caótica e fragmentária que reflecte a perspectiva atomista de Epicuro. Lucrecio valoriza a aparência, Caeiro valoriza a realidade. Mais, em Lucrecio, é valorizada a ética epicurista e, por isso, eleva a aparência do mundo pois é nela que o ser humano vive e com a qual contacta; em Caeiro, há uma preocupação constante em se aproximar da essência natural que é diversa, atomista e casual. Estas temáticas centrais vão ter implicações no modo de expressão de ambos os autores: a poesia de Lucrecio é serena, coerente e agradável; a poesia de Caeiro é fragmentária, desconexa e caótica (*supra* cap.2). Tal contradiz, na nossa opinião, a afirmação caeiriana de que não se preocupa com a “constituição íntima das coisas”, como veremos mais à frente neste capítulo.

²⁰ CAEIRO, 2001: 61.

que “ela não é divina.” Ao que parece, Caeiro não demonstra qualquer respeito pelo princípio contraditório da lógica humana.

Assim como Lucrecio, também Caeiro é um poeta da Natureza. É como tal que mostra a Natureza como um bem supremo e, nesse sentido, superior às coisas e aos homens. Ela é, no seu entender, a entidade que mais se achega ao conceito de deus. Por isso, na obra caeiriana se denota um mundo natural idílico, ao estar envolto num clima de tranquilidade, que acarta ao Homem um sentimento de felicidade ao seu contacto.²¹

Para além disso, e como já foi referido atrás, a Natureza, alienada do poder divino, liberta o Homem do temor da morte suscitado pela ideia de castigo no pós-morte, que é inculcado pela religião quer pagã, no caso de Lucrecio, quer cristã, no caso de Caeiro. Ao contrário, o contacto com o mundo natural oferece, ao ser humano, uma tranquilidade e segurança espirituais que aliviam a consciência moral e, por conseguinte, permitem a felicidade na simplicidade campestre. Neste sentido, a Natureza torna-se um lugar idílico e acolhedor, onde é proporcionado ao Homem o bem-estar físico e espiritual. Assim, o indivíduo redescobriria a alegria de viver, sem opressões e sem medos. Mais ainda, pela contemplação da Natureza, o Homem, conhecedor da teoria materialista, entenderia que a alma morre ao mesmo tempo que o corpo, não existindo a vida após a morte:

“Morto o meu corpo,
Desfeito o meu cérebro,
Em consciência abstracta, impessoal, sem forma,
Já não sente o eu que eu tenho,
Já não pensa com o meu cérebro os pensamentos que eu sinto
meus,
Já não move pela minha vontade as minhas mãos que eu movo.
Cessarei assim? Não sei.
Se tiver de cessar assim, ter pena de assim cessar

²¹ Note-se que, ao longo do *corpus* caeiriano, se encontram versos dos quais emana uma Natureza idílica: “Pouco a pouco o campo se alarga e se doura./ A manhã extravia-se pelos irregulares da planície.”; “O natural é agradável só por ser natural”; “Está alta no céu a lua e é primavera. (...)/ Corre pelos vagos campos até mim uma brisa ligeira./ Amanhã virás, andarás comigo a colher flores pelos campos. (...)/ Mas quando vieres amanhã e andares comigo realmente a colher/ flores./ Isso será uma alegria e uma novidade para mim.” (CAEIRO, 2001: 92; 131; 141)

“Não me tornará imortal.”²²

Note-se, neste poema heterónimo, a influência epicurista-lucreciana: o sujeito-poético afirma que, após o corpo ter morrido, também o cérebro se dissipa numa consciência “abstracta, impessoal e sem forma”. Então, já não sente os seus pensamentos, nem move os órgãos sensitivos consoante a sua vontade. E, nos últimos versos, declara que ter pena de morrer desta forma não deve ser motivo de pena, visto que tal sentimento não acartará a imortalidade.

Note-se o emprego da forma verbal “desfeito” que lembra a ideia lucreciana de que o espírito se espalha pelo ar. Atente-se, ainda, no assíndeto que une e evidencia os vocábulos “abstracta, impessoal, sem forma”. Lembremo-nos que os átomos da alma se dissipam no éter entre os restantes, aguardando uma forma material para, então, adquirir personalidade. Portanto, enquanto espera, a alma não pertence a nenhum corpo e não tem nem pensamentos nem vontade pessoais, permanecendo moldável.

Saliente-se que, nos versos epilógicos, o sujeito-poético associa o sentimento de pena ao momento da morte. Tal associação poética explica-se pelo facto do receio humano face à morte derivar, sobretudo, da necessidade de cumprir os nossos objectivos de vida, a título de exemplo: constituir riqueza, obter fama entre os pares, ou vencer um inimigo. A ideia de que regressamos numa outra vida sugere uma nova oportunidade para atingir propósitos, ou sonhos, que não foram concretizados na actual. Está, portanto, em causa a realização pessoal do indivíduo. Aqui, tocamos na ética, epicurista e caeiriana, que restringe as ambições humanas aos desejos naturais e simples baseados no contacto da Natureza, de forma a torná-las mais tangíveis e realizáveis.²³

É nesse mundo natural que Caeiro se insere como um (pseudo)pastor que apascenta o seu (pseudo)rebanho, metáfora que o pretende aproximar da calma e serenidade da vida campestre para que possa sentir a realidade. Este *locus amoenus* insere-se no bucolismo subvertido de Caeiro, dado que se trata de “um pastor sem rebanho” que “conduz, não ovelhas, mas antífrases e suas derivações, aniquilando sistematicamente todos os lugares

²² CAEIRO, 2001: 173.

²³ Remeta-se para o capítulo seis deste trabalho, onde se abordará, de modo mais sistemático e completo, esta temática sobre a ética. Entretanto, confronte-se esta passagem textual com a seguinte afirmação: “Resignarnos a ser enteramente corpóreos, acostumbrarnos a la limitación de nuestros placeres y de nuestro tiempo, y hacerlo con alegría, ésa es la lección de Epicuro.” (GARCÍA GUAL, 2002: 190).

comuns do bucolismo e da racionalidade tradicional.”²⁴ Lembremo-nos que Caeiro ridiculariza os poetas simbólicos que vêem um significado oculto na Natureza, por isso assume uma atitude bucólica anti-tradicional que canta a realidade das coisas e não a beleza delas, ou o suposto mistério que escondem. Para ele, as “flores são apenas flores, as pedras são só pedras”, axiomas que, aparentemente, nada significam, aliás “se nos rendêssemos incondicionalmente às suas palavras, tornar-se-ia um exercício na insignificância do significado ou, talvez, no significado da insignificância: seria o veículo capaz de transmitir uma significância insignificante.”²⁵ Trata-se de uma tentativa de Caeiro iniciar um idioma no qual o significado se substancia no significante, ou mais ainda, um idioma que dispensasse as palavras bastando apenas sentir, sem traduções, sem comunicação.²⁶ O mestre pessoano sabe que a comunicação implica uma interpretação das coisas pela parte do emissor e receptor, implicando que se aceda ao pensamento que, na opinião dele, é uma doença que enfraquece o Homem e lhe deturpa os sentidos. Mais, as flores serem belas é um acidente que depende da visão do observador, logo a beleza é um juízo que o Homem faz das *cousas*:

“Às vezes, em dias de luz perfeita e exacta,
Em que as cousas têm toda a realidade que podem ter,
Pergunto a mim próprio devagar
Por que sequer atribuo eu
Beleza às cousas.

Uma flor acaso tem beleza?
Tem beleza acaso um fruto?
Não: têm cor e forma
E existência apenas.
A beleza é o nome que de qualquer cousa que não existe
Que eu dou às cousas em troca do agrado que me dão.
Não significa nada.
Então por que digo eu das cousas: são belas?

Sim, mesmo a mim, que vivo só de viver,
Invisíveis, vêm ter comigo as mentiras dos homens

²⁴ GARCIA, 1985: 340.

²⁵ SILVA, 1985: 23.

²⁶ *supra* cap.2.

Perante as cousas,
Perante as cousas que simplesmente existem.

Que difícil ser próprio e não ver senão o visível.²⁷

Nos dias em que a realidade apenas existe, sem que ninguém as interprete, Caeiro vê que as *cousas* não têm como atributo essencial a beleza. A beleza provém da emoção que a experiência sensorial das coisas sugere ao ser humano. Ele sabe que os sentimentos de agrado, ou desagrado, não se encontram no objecto mas na influência da percepção na alma humana. Então, num objectivismo absoluto baseado nos sentidos, o mestre pessoano afirma que as coisas apenas têm forma, cor e existência, sendo todos os outros atributos, como a beleza, uma adição da mente humana que degenera a verdade real como uma doença corrói o organismo. Ele quer manter-se coerente com os sentidos e restringir-se ao que é visível. O visível é aquilo que a visão humana capta sem que o pensamento intervenha, enquanto o invisível constitui as ideias que se fazem do objecto.²⁸ É esta mundividência caeiriana que o leva a desvalorizar a importância da “constituição íntima das coisas”:

«Constituição íntima das coisas»...
«Sentido íntimo do universo»...
Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.
É incrível que se possa pensar em cousas dessas.
É como pensar em razões ou fins
Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das
árvores
Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão. (...)

²⁷ CAEIRO, 2001: 60.

²⁸ Refira-se que, no entanto, as interrogações caeirianas, sobre as características essenciais das *cousas*, constituem uma reflexão intelectual sobre a natureza do mundo, o que contradiz a intenção caeiriana de anular a significação da realidade feita pelo pensamento. Aliás, a tentativa de consubstanciar poesia e Natureza surge com o objectivo de excluir um sentido às coisas e limitá-las à sua essência de apenas existir, ser (*supra* cap.2). Com efeito, “para Caeiro a língua é uma janela através da qual pode contemplar a realidade; não é um quadro onde a vista pode e deve deter-se para interpretar. Mas na verdade ele tenta escrever a poesia da percepção e acaba por efectuar uma crítica da percepção. Escreve uma poesia de ideias, uma poesia filosófica.” (SILVA, 1985: 70)

O único sentido íntimo das cousas
É elas não terem sentido íntimo nenhum.”²⁹

Ora, se a Caeiro apenas importa a existência na forma visível, vai restringir-se apenas ao mundo das aparências, que ele assume como a única realidade. Caeiro pára no contexto fenoménico em que adquire o conhecimento advindo da percepção sensorial, por isso afirma que a “constituição íntima das coisas” e o “sentido íntimo do Universo” são uma falsidade. Com efeito, o mestre pessoano não poderia admitir que as coisas tivessem uma constituição que não fosse as que percebe pelos sentidos, porque tal implicaria que recorresse ao pensamento para a explicar.³⁰ Aliás, para ele, as coisas nem sequer requerer explicação, explicá-las é deturpar-lhes a essência.

Ora, se Caeiro se restringe ao conhecimento das formas, não se preocupando com a explicação da matéria constituinte e entendendo que “a única missão do mundo é existir claramente”, ele acaba por recusar a ideia de um sentido teleológico para as coisas e, mais ainda, a ideia de causalidade com que os átomos formam os corpos: “basta existir para ser completo.” As coisas apenas existem, sem íntimo, sem sentido. Podemos concluir que “a Natureza de Caeiro (...) é uma Natureza sem «telos», sem direcção alguma. Também sob este aspecto, ela se fecha sobre si mesma e, ao não servir para nada, não tem justificação racional, sendo incompreensível.”³¹ Isto leva a que o conhecimento para Caeiro tenha princípio e fim na percepção evidente:

“As bolas de sabão que esta criança
Se entretém a largar de uma palhinha
São translucidamente uma filosofia toda.

²⁹ CAEIRO, 2001: 30.

³⁰ Acrescente-se que, ao declarar falsa qualquer ideia sobre a constituição íntima das coisas, Caeiro acaba por renegar o atomismo de Lucrecio-Epicuro. No entanto, num outro poema, Caeiro confessa conhecer a mecânica dos átomos: “Medo da morte?/ Acordarei de outra maneira,/ Talvez corpo, talvez continuidade, talvez renovado,/ Mas acordarei./ Se até os átomos não dormem, por que hei-de ser eu só a dormir.” (2001: 117) Note-se como Caeiro, em poucos versos, assimilou a física epicurista ao seu objectivo: libertar o homem do medo da morte. Mais uma vez, o Caeiro iletrado e inculto, como é descrito por Pessoa, é aqui refutado pelo conhecimento que demonstra ter da filosofia clássica. Ele não conhece apenas pelos sentidos, por isso é que necessita de desaprender o que a educação lhe ensinou (*supra* cap.2).

³¹ GARCEZ, 1985: 150.

Claras, inúteis e passageiras como a Natureza,
Amigas dos olhos como as cousas,
São aquilo que são
Com uma precisão redondinha e aérea,
E ninguém, nem mesmo a criança que as deixa,
Pretende que elas são mais do que parecem ser.”³²

Sob a máscara da ingenuidade, o sujeito-poético pinta a inocência com que uma criança se diverte a fazer bolas de sabão, que escondem toda uma filosofia. De seguida, atribui as mesmas características — “claras, inúteis e passageiras” —, ora às bolas de sabão, ora à Natureza. E ainda, as mesmas são amigas da vista — “amigas dos olhos como as cousas” — e “são”, simplesmente, “aquilo que são”, com as suas características íntimas — “com uma precisão redondinha e aérea” — e sem sentido oculto — “e ninguém, nem mesmo a criança que as deixa, / pretende que elas são mais do que parecem ser.”

Como podemos observar, através da metáfora das bolas de sabão, Caeiro expõe os princípios da sua filosofia. Trata-se, portanto, de uma filosofia da Natureza que assenta nos princípios de evidência, daí o adjectivo “claras”, e no agradável contacto sensitivo com a realidade, daí a utilização do adjectivo “amigas” e a referência aos olhos. Já os adjectivos, “inúteis e passageiras”, remetem quer para a pré-existência da Natureza que não foi criada para ser útil ao Homem; quer para o ciclo contínuo da vida, encarado como uma passagem, já comentado atrás. O materialismo formal de Caeiro aproxima-se assim do materialismo atomista dos clássicos Lucrecio e Epicuro. Deles, o mestre pessoano aproveita o conhecimento evidente das coisas que é dado ao Homem pela experiência directa dos sentidos e, para quem recusa analisar a forma na sua constituição íntima, acaba por advogar uma visão fragmentária da Natureza:

“Vi que não há Natureza,
Que a Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,

³² CAEIRO, 2001: 59.

Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.

A Natureza é partes sem um todo.
Isto é talvez o tal mistério de que falamos.”³³

Aqui, o sujeito-poético apercebe-se de que a Natureza, como conjunto, não existe, havendo, apenas e singularmente, os elementos que a compõem — “há montes, vales, planícies/ que há árvores, flores, ervas,/ que há rios e pedras”. A ideia falsa de um conjunto, chamado Natureza, é gerada pelo pensamento, que, doente, se afasta do real e do verdadeiro — “conjunto real e verdadeiro/ é uma doença das nossas ideias”. Perante isto, o mesmo conclui que “a Natureza é partes sem todo”, devendo ser este o “tal mistério.” Assim, Caeiro parece assumir o papel do herói que desvendou o segredo sobre a Natureza: “ela é partes sem um todo.” Numa lógica objectivista, o pseudo-mestre fragmenta a Natureza, atitude própria de uma perspectiva atomizada do mundo.³⁴ Aliás, a ideia de conjunto é enfrentada como um nominalismo, produto da mente³⁵, e não como uma característica essencial da Natureza. A capacidade de ver a diversidade do mundo é apenas atingível pelos sentidos, que percebem o mundo nitidamente.

No entanto, e sob a aparência caótica devido à variedade das coisas, irrompe uma ordem discreta, sugerida pela constituição dos grupos: “montes, vales, planícies”; “árvores, flores, ervas”; “rios e pedras.” Ora, tal enumeração afigura-se aleatória, desconjunta e espontânea, mas, no íntimo, é reveladora de uma divisão orgânica: primeiro, são expostos os

³³ CAEIRO, 2001: 84.

³⁴ Refira-se que esta perspectiva objectiva de Caeiro é explicado por Pessoa como sendo um regresso ao paganismo greco-romano (*supra* cap.1). Com efeito, Pessoa entende o paganismo não no seu politeísmo, mas essencialmente na sua visão objectiva da realidade: “para o pagão cada coisa tem o seu génio ou ninfa, cada coisa é uma ninfa cativa ou uma dríade apanhada pelo olhar; por isso cada objecto tem para ele uma espantosa realidade imediata, e com cada coisa ele está em convívio quando a vê, e em amizade, quando lhe toca. / O homem que vê em cada objecto uma outra coisa qualquer, que não isto, não pode ver, amar ou sentir esse objecto. O que dá a cada coisa o valor de ter sido criada por *Deus*, dá-lhe o valor por o que ela não é, mas por o que ela lembra. Os seus olhos estão postos nessa coisa, e alhures no pensamento.” (PESSOA, 1950: 287-288)

³⁵ Acrescente-se que, num outro poema, Caeiro frisa novamente a visão do conjunto como uma interpretação mental da Natureza: “Compreendi que as cousas são reais e todas diferentes umas das/ outras;/ Compreendi isso com os olhos, nunca com o pensamento./ Compreender isto com o pensamento seria achá-las todas iguais.” (CAEIRO, 2001: 110)

seres inanimados, especificamente circunstâncias geográficas do mundo mineral; depois, os seres animados do mundo vegetal; e, por fim, regressa-se aos seres inanimados. Mais uma vez, Caeiro ignora as contradições ideológicas, que patenteiam os seus versos, numa atitude (pseudo)ingénua, reveladora de uma epistemologia paradoxal.³⁶ Neste caso, conclui-se que o cariz subversivo da obra caeiriana enraíza, ainda, semânticas tradicionais iniciadas com Aristóteles, que divide o mundo nas categorias de animal, vegetal e mineral.

Tal reflecte uma ordem que actua sob a diversidade das coisas³⁷, sendo mais uma tentativa caeiriana de consubstanciar unidade e diversidade, como podemos comprovar pelo próximo poema:

“Devia ter adquirido um *sentido* de «conjunto»;
Um sentido, como ver e ouvir, do «total» das cousas

³⁶ GARCEZ, 1985: 163-164: “Os «montes», «vales» e «planícies» de Caeiro, suas «árvores», «flores» e «ervas», seus «rios» e «pedras» são seres autónomos, desarticulados uns dos outros, que não compõem um todo coerente. Porém, importa observar que, se, por um lado, o conteúdo explícito do poema diz isso e a linguagem, lançando mão da enumeração assindética também o diz, por outro lado, a mesma linguagem de Caeiro trai a aceitação de uma certa ordem da Natureza. Podemos observar que o heterónimo cita primeiro três elementos do mundo inanimado, mais concretamente, três acidentes geográficos pertencentes à ordem mineral: «montes, vales, planícies» e, depois, coloca lado a lado três seres do mundo vegetal: «árvores, flores, ervas», para a seguir chegar aos inanimados: «rios e pedras». É curioso que num poema onde se contesta uma visão organizada da Natureza, obedeça-se, de certa forma, à ordenação tradicional. O poema seria, de facto, mais subversivo, se Caeiro misturasse as ordens mineral e vegetal, se usasse da enumeração caótica, se não dispusesse inanimados e animados em divisões estanques.”

³⁷ Relacione-se, neste ponto, com a explicação lucreciana-epicurista que atribui uma lei imutável e uma ordem organizacional ao mundo natural: *sed res quaeque suo ritu procedit et omnes/ foedere naturae certo discrimina seruant (...)* *At uigiles mundi magnum uersatile templum/ sol et luna suo lustrantes lumine circum/ perdocuere homines annorum tempora uerti/ et certa ratione geri rem atque ordine certo.* (DRN, 5, 923-924; 1436-1439) No primeiro fragmento poético, Lucrecio declara que as coisas conservam as suas características distintas, segundo uma norma certa. Já no segundo fragmento, o discípulo latino refere que o sol e a lua ensinam o Homem a sucessão das estações do ano, demonstrando, deste modo, a ordem certa com que tudo é gerido. Ora, note-se, nestes versos, a utilização repetitiva do vocábulo latino *certo*, ou *certa*, que salientam o cariz regular da ordem natural das coisas, unindo, de certa forma, a variedade orgânica do mundo: a pluralidade das espécies animais e disparidade das *cousas*. Portanto, a procura de unidade, na diversidade da realidade, presencia quer as obras dos antigos filósofos, como Epicuro e Lucrecio, quer a do moderno Alberto Caeiro, o mestre pessoano. Assim sendo, ambos os versos, lucrecianos e caeirianos, abarcam, sem conflito, a unidade e diversidade da Natureza, aspectos que se completam.

perecível quanto o corpo. Então, se a alma humana não sobrevive, a existência do além-túmulo deixa de ter razão de ser, incluindo os terríveis castigos aí praticados por más acções em vida. Inseridos num ciclo, os átomos que formam o ser humano retornam ao mundo material da Natureza e renascem numa outra forma corpórea, perdendo a identidade do indivíduo que constituíram anteriormente. Esta noção positivista da morte visa levar o Homem a aceitá-la como uma etapa normal no ciclo vital e, dessa maneira, a soltar-se da sua presença sobranceira ao longo da existência humana.

Ora, o espírito (des-)reconstrutor de Caeiro leva-o a negar a realidade atomista, porque não é perceptível pelos sentidos. Ele limita o conhecimento humano do mundo à experiência directa dos sentidos. A Natureza de Caeiro adquire a materialidade pelo sentir das formas que estão na realidade aparente, mas acaba por revelar a visão atomista na sua objectivação tão absoluta dos elementos que constituem o mundo natural. Isto mostra como Caeiro na tentativa de objectivar tudo, acaba por retornar à ideia de uma realidade atomista defendida por Lucrecio-Epicuro, a qual ele revela conhecer num dos seus poemas. Mais, ele sabe que os sentimentos não residem nas coisas, então vai evitá-los e, por isso, elimina a pena ou medo no momento da morte, que deve ser encarada com a naturalidade da Natureza. Desta forma, ele pretende integrar a realidade das coisas na sua essência existencial.

No entanto, note-se que, para uma filosofia materialista, cujo conhecimento humano provém dos sentidos pelo contacto com o visível e o palpável, se torna um difícil empreendimento assumir que a essência cósmica e humana é gerada por partículas minúsculas e imperceptíveis. Por essa razão, entre outras mais, o materialismo foi, e será possivelmente no futuro, acusado de fundamentos inválidos ou de ingenuidade científica.

Mas, todos sistemas filosóficos são passíveis de crítica ou refutação num ou noutro princípio ou conceito, visto que a verdade absoluta ainda não foi descoberta pelo Homem. Por isso, convém sobretudo salientar e enfatizar a humanidade presente na filosofia materialista, quer de Lucrecio, quer de Caeiro, a qual mostra ao ser humano um mundo amável à sua disposição e o liberta do temor divino através do conhecimento da Natureza das coisas e fenómenos. Desprovido do oculto, o sentido da vida já não depende mais de um ser divino, caprichoso e distante⁴³, mas está nas mãos do próprio ser humano. Contudo, se o Homem optar pelo determinismo da visão atomista, onde encontrará o livre-arbítrio? Não continuará a depender do acaso das combinações atómicas?

⁴³ *infra* cap.5.

Ao que nos parece, se o divino não existe, ou existe mas não intervém nos assuntos humanos, “e o universo se deve à acção de leis necessárias num acaso cego, então o nível de explicação mecanista é o mais fundamental. Mas mesmo neste caso subsiste a questão de saber se tudo no universo deve ter uma explicação mecanicista ou se existem casos de causalidade teleológica irreduzível ao mecanismo. Se o determinismo for verdadeiro, a resposta é negativa; o mecanicismo regula tudo. Não há dúvida de que possuímos livre-arbítrio: mas a discussão sobre o livre-arbítrio é ou não compatível com o determinismo está em aberto. Se o arbítrio humano é livre de uma forma que escapa ao determinismo, então, mesmo num universo que seja mecânico a um nível fundamental, há uma forma de casualidade irreduzivelmente teleológica.”⁴⁴

⁴⁴ KENNY, 2003: 392.

CAPÍTULO 5: O MISTÉRIO DOS DEUSES.

“Dès qu'on a cru, en Grèce, à l'existence des dieux —
et cette croyance paraît remonter à un passé insondable,
— on s'est persuadé aussi que les dieux règlent les
affaires humaines.”¹

Na consequência do capítulo anterior, no qual se abordou a irresponsabilidade divina na origem do mundo, debruçar-nos-emos agora, mais amplamente, sobre a presença dos deuses, ou Deus, na poesia lucreciana e caeiriana, respectivamente.

Ao retirar o divino da criação do mundo, Lucrecio-Epicuro pretende eliminar a *religio*, entendida como a ligação que une o Homem aos deuses e manifestada através de uma *deuotio* que leva o cidadão antigo a dedicar-se, subordinada e inteiramente, aos deuses. Não se confunda esta devoção com a cristã que apregoa o espírito de desinteresse e gratuidade dos rituais, pois os Gregos e Romanos praticavam a religião com o único sentido prático de evitar os castigos dos deuses. Com efeito, conforme a boa-sorte ou o infortúnio, o crente religioso acredita que os deuses, bondosos, nos protegem ou, hostis, nos prejudicam. As ofertas e as orações aos deuses servem como expiação dos pecados, que são definidos como comportamentos que contrariam a doutrina religiosa. Os deuses são seres soberanos com poderes insondáveis, decidem quem vive e quem morre. E, após a morte, acreditava-se que, nos Infernos, eram infligidas severas punições àquele que desafiou os desígnios divinos, ou cometeu graves pecados. Neste ponto de vista, a religião acarta à vida humana uma inquietude constante porque, ao depender da vontade de outrem bem mais poderoso, o Homem posiciona-se perante um futuro inconstante e incerto que pode variar, inopinadamente, da bonança para a tempestade, e vice-versa. Então, o Homem estabeleceu rituais como a oração ou

¹ FESTUGIERE, 1946 : 71.

imolação de vítimas para conseguir a benevolência divina. A isto, chama Lucrecio de superstições religiosas, que o seu mestre Epicuro enfrentou e venceu ao repor a verdade sobre a natureza das coisas, incluindo sobre o mundo dos deuses.² Há, então, uma necessidade de rever o conceito de *pietas*:

*Nec pietas ullast uelatum saepe uideri
uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas 1200
ante deum delubra nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum nec uotis nectere uota,
sed mage pacata posse omnia mente tueri.*³

Eis que, para Lucrecio, o verdadeiro dever religioso não consiste nos rituais tradicionais, como usar um véu na cabeça e estar virado para a lápide, ou ir a todos os altares e aí derramar sangue de vítimas, mas antes em ver as coisas com mente serena.

Ora, o conhecimento é a verdadeira *pietas*. Esse conhecimento passa pela descoberta de um mundo criado pela mecânica dos átomos que o materializam e lhe retiram a transcendência da providência divina. E, por ser uma doutrina materialista, o epicurismo vai defender uma perspectiva evolucionista da Humanidade, em que “du moment où l’homme ne reçoit pas des mains d’un Dieu créateur sa civilisation toute faite, il faut qu’il la fasse lui-même avec le temps; qu’il se donne à lui-même la langue, ce premier instruments, puis tous les autres instruments plus extérieurs que nous lui voyons entre les mains ; il faut que son intelligence se développe graduellement, que ses mœurs se purifient, enfin que la société naisse et subisse elle-même une évolution à travers les siècles.”⁴ É então no livro quinto que o discípulo latino explica a evolução da Humanidade: o homem selvagem vivia solitário do alimento que a Natureza lhe dava, até que gerou a família e começou a cultivar os campos. As famílias aglomeraram-se e surgiu a sociedade, cujos elementos pactuaram respeitar-se e unir-se em justiça. A partir daqui, surgiu a linguagem para que poderem comunicar uns com os outros, assim como

² Recorde-se que o discípulo latino considera o filósofo grego um herói de proporções épicas por ter derrubado os dogmas religiosos e ter restabelecido, através da ciência e da contemplação da Natureza, a verdade sobre a origem do cosmos. Para ele, o mundo é, na sua essência, matéria que adquire forma através dos átomos. (*supra* cap.1)

³ *DRN*, 5, 1198-1203.

⁴ GUYAU, 1927: 155-156.

foram inventadas técnicas que facilitassem o seu *modus uiuendi*. Mais, a crença religiosa tem origem numa época conturbada, aquando da queda dos reis e, posteriormente, o governo do povo.⁵ Era, então, um tempo anárquico em que a violência e a vingança se apoderam do espírito humano e o escravizam. Nessa altura, a religião foi uma forma de restabelecer a ordem e a paz social. É assim que a religião surge como uma das criações advindas da evolução do Homem. Através da história da Humanidade, Lucrecio-Epicuro contorna a ideia de milagre da criação divina e opõe-lhe a de naturalidade do progresso humano.

Contudo, e apesar deste ataque à religião, não devemos cair no erro de acusar a filosofia epicurista de ateísmo. De facto, “la existencia de los dioses está garantizada, para Epicuro, porque de ellos tenemos un conocimiento evidente (*enargés*). En los sueños y en las vigílias al entendimiento humano le llegan las imágenes, *éidola* o *simulacra*, de esos seres felices e eternos.”⁶ Enquanto dormimos e os sentidos do corpo repousam, o nosso espírito permanece acordado e, nessa altura, é provocado pelos *simulacros* dos deuses.

Vejamos como Lucrecio aborda o sono como o veículo que possibilita ver o divino:

Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecla
egregias animo facies uigilante uidebant 1170
et magis in somnis mirando corporis auctu.
His igitur sensum tribuebant propterea quod
membra mouere uidebantur uocesque superbas
mittere pro facie praeclara et uiribus amplis.
Aeternamque dabant uitam, quia semper eorum 1175
subpeditabatur facies et forma manebat,
et tamen omnino quod tantis uiribus auctos
non temere ulla ui conuinci posse putabant.
Fortunisque ideo longe praestare putabant,
quod mortis timor haut quemquam uexaret eorum, 1180

⁵ GIANCOTTI, 1989: 132: “Le mie ammissioni non importano però consenso con la tesi che per Lucrezio la religione sia nata nella «fase monarchia della storia umana». Il diffondersi dei *deum per magna numina gentis* ecc. in quella fase non esclude affatto la preesistenza della religione. Se *iam tum* di 1169 si riferisce alla medesima fase, questo riferimento, a sua volta, non esclude che il *uidere* di 1170 abbia avuto inizio già prima di essa, nei primi progenitori di quei *mortalia saecla* che *tum* vivono nelle *urbis*. ”

⁶ GARCÍA GUAL, 2002: 175

*et simul in somnis quia multa et mira uidebant
 eff̄icere et nullum capere ipsos inde laborem.
 Praeterea caeli rationes ordine certo
 et uaria annorum cernebant tempora uerti
 nec poterant quibus id fieret cognoscere causas: 1185
 ergo perfugium sibi habebant omnia diuis
 tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
 In caeloque deum sedes et templa locarunt,
 per caelum uolui quia nox et luna uidetur,
 luna dies et nox et noctis signa seuera 1190
 noctiuagaeque faces caeli flammaeque uolantes,
 nubila sol imbres nix uenti fulmina grandis
 et rapidi fremitus et murmura magna minarum.⁷*

Segundo ele, os mortais viam egrégias e gigantescas figuras de deuses, através da imaginação e sobretudo em sonhos (1169-1171). A estas figuras, atribuíram sentimento por parecerem mover os seus membros e emitir vozes soberbas, o que se adequava à sua beleza e força desmedida (1172-1174). E ainda lhes davam vida eterna, por, em sucessivas visões, as figuras subsistiam sempre com a mesma forma (1175-1176), mas, sobretudo, porque esses seres eram detentores de forças tão grandes que nenhum outro poder seria capaz de os subjugar (1177-1178). Neste sentido, eram seres superiores aos demais, pois não temiam a morte e, nos sonhos, realizavam, infatigavelmente, grandes prodígios (1179-1182). Então, ao observar os fenómenos da Natureza, como a ordem do sistema celeste e a passagem das estações do ano, os homens remetiam para a supervisão dos deuses, pois desconheciam as causas naturais daqueles, e, deste modo, tudo passou a girar à volta do divino (1183-1187). Também lhes atribuíram uma moradia no céu, por ser neste que assistimos ao girar do sol e da lua, a noite e o dia, os signos nocturnos, as chamas volantes, as nuvens, a chuva, a neve, os ventos, os raios, o granizo, rugidos súbitos, murmúrios sonoros (1188-1193).

Ora, na gnoseologia epicurista, a existência dos deuses é comprovada pelas visões nos sonhos dos humanos. Essas figuras seriam emanções dos deuses reais — teoria dos simulacros, explicada no capítulo três. Depreenda-se, portanto, que esta filosofia subverte a essência transcendental dos deuses, expressa pela tradição religiosa,

⁷ DRN, 5, 1169-1193.

conferindo, à sua constituição, um carácter material e imanente, dado que são formados por átomos *subtis e ténues*:

*Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura deum longeque remota
sensibus ab nostris animi uix mente uidetur;
quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, 150
tactile nil nobis quod sit contingere debet:
tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.
Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tennes de corpore eorum;
quae tibi posterius largo sermone probabo.⁸ 155*

No parecer de Lucrécio, é impossível que as moradias dos deuses estejam situadas em alguma parte do mundo (146-147). Isto porque a substância, que forma os seres sagrados, é tão ténue que se torna imperceptível aos sentidos humanos e, apenas, a mente é capaz de os discernir (148-149). Logo, se escapa ao tacto humano, também não podem sentir nada que seja tangível para os mortais (150-151). Neste sentido, as suas sedes, ou moradias, devem ter na sua constituição as mesmas partículas *subtis* que os formam. Só assim podem tocar o meio envolvente (152-154).

Deste fragmento do *corpus* lucreciano, sobressai o carácter antropomórfico dos deuses, que são criados por uma visão interpretativa do homem. É o homem que vê os deuses consoante se vê a si próprio. Mais, o epicurismo atribui uma essência material aos imortais, tal como faz com os mortais. Aliás, e aceitando, da tradição religiosa, a ideia de que os deuses têm uma figura semelhante ao Homem, Epicuro assume este senso comum na sua explicação científica dos seres. De facto, para ele, “los dioses con forma astral le parecían absurdos, ya que no reconocía la perfección del mundo supralunar y su rechazo de la astronomía platónica es total. Tampoco la idea filosófica del monoteísmo — defendida desde Jenófanes a los estoicos — le ha atraído.”⁹ Obviamente que tal versão idiossincrática foi alvo de severas críticas pelos adversários filosóficos. No entanto, saliente-se que, contrariamente à habitação olímpica do culto religioso, a filosofia epicurista advoga que os deuses moram num local inter-cósmico,

⁸ *DRN*, 5, 146-155.

⁹ GARCÍA GUAL, 2002: 176.

interviessem nos afazeres humanos, quebrar-se-ia esse clima harmonioso e calmo, logo é impossível haver tal providência por parte dos deuses.

Mais ainda, ao retirar a presença divina na origem e na evolução do cosmos, a Natureza assume o papel de criadora e regente do mundo. Torna-se, assim, responsável pelo ciclo de vida: à nascença, os átomos dão forma material aos seres e, na morte, esses dissolvem-se no todo natural e atômico.¹¹ Deste modo, a organização dos átomos esclarece os mistérios do mundo, o que tem implicações no sentido da vida humana. Efectivamente, para esta teoria, a existência decorre num ciclo vital segundo as leis da Natureza: os seres vivos nascem, vivem e morrem, sem nenhum plano teleológico. Portanto, de nada serve levar uma vida de superstições e sacrifícios religiosos, na esperança de uma recompensa no ultra-túmulo, já que os deuses não interferem na existência humana. Seguindo esta interpretação, os ritos religiosos são encarados por Lucrécio como sendo crimes horrendos contra a verdadeira *pietas*. Sobre este assunto, atente-se no seguinte fragmento latino:

<i>Illud in his rebus uereor, ne forte rearis</i>	80
<i>impia te rationis inire elementa uiamque</i>	
<i>indugredi sceleris. quod contra saepius illa</i>	
<i>religio peperit scelerosa atque impia facta.</i>	
<i>Aulide quo pacto Triuia uirginis aram</i>	
<i>Iphianassai turparunt sanguine foede</i>	85
<i>ductores Danaum delecti, prima uirorum.</i>	
<i>Cui simul infula uirgineos circum data comptus</i>	
<i>ex utraque pari malarum parte profusast,</i>	
<i>et maestum simul ante aras adstare parentem</i>	
<i>sensit et hunc propter ferrum celare ministros</i>	90
<i>aspectuque suo lacrimas effundere ciuis,</i>	
<i>muta metu terram genibus summissa petebat.</i>	
<i>Nec miserae prodesse in tali tempore quibat,</i>	
<i>quod patrio princeps donarat nomine regem.</i>	
<i>Nam sublata uirum manibus tremibundaque ad aras</i>	95
<i>deductast, non ut sollemni more sacrorum</i>	
<i>perfecto posset claro comitari Hymenaeo,</i>	
<i>sed casta incestu nubendi tempore in ipso</i>	
<i>hostia concideret mactatu maesta parentis,</i>	

¹¹ *supra* cap. 4.

exitus ut classi felix faustusque daretur.

100

*Tantum religio potuit suadere malorum.*¹²

Através dos primeiros versos (80-83), o discípulo latino defende a doutrina epicurista das acusações de impiedade e sacrilégio, contra-argumentando que essas características são inerentes à própria religião. Então, exemplifica os actos criminosos cometidos pelos seguidores da religião através do mito de Ifigénia, filha de Agamémnon. É com extremo horror que Lucrecio pinta o quadro da morte de Ifigénia: seu pai sacrificou-a num altar à deusa de Diana para obter ventos favoráveis, que levassem a sua frota guerreira até às praias de Tróia. Num tom dramático, ele conta a reacção da princesa que, ao descobrir o intuito escondido do pai, cai de joelhos face a tal terror e crueldade. Sentimentos que se encontram mormente realçados pela oposição à pureza de Ifigénia, vítima de imolação por causa da ganância paterna (84-101).

Este episódio mítico constitui a prova de que as superstições flagelam a Humanidade. Conclui-se, portanto, que o homem seguidor da religião pratica as piores atrocidades contra a verdadeira piedade. Quer para o mestre grego, quer para o discípulo latino, essa piedade deve basear-se numa relação de veneração desinteressada e amistosa aos seres superiores. A felicidade, provinda da ataraxia pacífica em que vivem os deuses, é um exemplo de vida, ao qual devem ansiar todos os seres humanos. Assim, e através do conhecimento da essência divina, a relação homem-deuses encontra-se irrevogavelmente modificada. O peso do medo de uma vingança divina não carrega mais o espírito humano, já que os deuses, segundo a doutrina epicurista, não se ocupam do destino dos mortais. Portanto, as superstições, orações ou rituais, que visam adquirir a benevolência sagrada, não têm qualquer razão de existir, antes pelo contrário constituem um sacrilégio face à verdadeira piedade e aos verdadeiros deuses. O Homem deve procurar a contemplação serena e gratuita dos deuses e conduzir a sua vida no intuito de se aproximar do estado de tranquilidade divina.¹³ Deste modo, assiste-se a um

¹² DRN, 1, 80-101.

¹³GARCÍA GUAL, 2002: 177-178: “La contemplación reverente y jubilosa de esas existencias superiores, ajenas a todo contagio humano, serenos paradigmas de una dicha incorruptible, son motivo de alegría para quien tiene de la divinidad esa noción pura y desinteresada. Los dioses que no atienden plegarias ni preparan castigos son, de ese modo indirecto, causas de beneficios para los buenos y de torturas para los malos — en este mundo —. La mente piadosa y la imaginación tortuosa reciben de los dioses justo pago. (...) Una ajustada noción de lo divino es la base para una vida sin recelos ni temores —y ya en varios lugares Epicuro señala que éste es le fin del estudio de la naturaleza, del que la teología resulta una

novo sentido de vida para o ser humano: este torna-se responsável pelo próprio destino e modela o seu comportamento pela imitação da ataraxia divina.

Portanto, as críticas de falta de fé ou heresia à filosofia epicurista mostram uma leitura superficial dos seus princípios epistemológicos. Ela traz apenas um modo diferente dos homens se relacionarem com os deuses, sem sequer questionar a sua existência. Aliás, para Epicuro-Lucrécio, a existência divina é evidente pelas aparições dos imortais nos sonhos humanos. Contudo, considera que essas visões sofreram uma má interpretação inicial por parte dos homens, a qual, posteriormente, fundamentou uma doutrina religiosa tirana e cruel. Neste sentido, e ao devolver a integridade desprendida à adoração dos seres superiores, a Humanidade é culpabilizada não só pelos actos hediondos cometidos sob o pretexto das superstições, mas também pela criação de uma religião fabulosa e desacertada ao perverter a verdadeira essência cósmica.

É pela descoberta da verdade sobre a natureza das coisas e dos seres, mortais e imortais, que o Homem se liberta de uma *religio* aterrorizadora. Para Lucrécio-Epicuro, é esta ligação religiosa que escraviza o ser humano, e não os deuses em si. Mas, o mais curioso é o facto de que, segundo o epicurismo, a religião foi inventada pelo Homem: a Humanidade escravizou-se a ela própria com as suas invenções. É um regresso ao primitivismo que vai ser a saída para o Homem, ou seja, ao contacto rudimentar e sensual com a Natureza.¹⁴ Os deuses servem ao Homem apenas como modelo de conduta, a sua eternidade mostra a tranquilidade primitiva: eles são como sempre foram e serão. É a tranquilidade eterna, que perpassa os tempos e se mantém sempre no seu estado sereno e imperturbável, que os simples mortais devem copiar, regressando, assim, aos tempos originais. Sem evolução, sem religião, tudo é selvaticamente agradável e natural.

Ora, é graças às teorias dos átomos e dos simulacros que Lucrécio prova a existência irrevogável dos deuses. Efectivamente, a visão dos deuses em sonhos prova a matéria subtil, que só pode ser percebida pela subtilidade da alma humana: enquanto dorme, o mortal tem os sentidos entorpecidos e os simulacros entendidos pelo espírito, o que, por vezes, leva ao erro. Tal leva-nos a questionar se estas visões divinas

prolongación —, mientras que la ignorancia y la credulidad en los mitos pueden arruinar la dicha. Suponer que existe la providencia divina es no sólo luchar contra la evidencia, sino condenarse a la incertidumbre espiritual.”

¹⁴ *infra* cap.6.

não serão um desses erros do espírito já que os sentidos estão entorpecidos? O facto de muitos homens as terem percepcionado não pode significar uma mera influência social?

Conclua-se, no entanto, que Lucrecio revira o paganismo e introduza-se que Caeiro revira o epicurismo. Ao absorver do epicurismo apenas o conhecimento evidente advindo da experiência directa dos sentidos, Caeiro limita-se ao mundo das aparências, àquilo que os sentidos lhe dizem. E, nesse sentido, declara em dada altura que:

“Não acredito em Deus porque nunca o vi.
Se ele quisesse que eu acreditasse nele,
Sem dúvida que viria falar comigo
E entraria pela minha porta dentro
Dizendo-me, *Aqui estou!*”¹⁵

Estagnado na superfície aparente das coisas, Caeiro acredita apenas no que os sentidos lhe transmitem e, por esse motivo, afirma que não acredita em Deus porque nunca o viu. Mais, é satiricamente que o heterónimo justifica o seu ateísmo ao culpabilizar Deus pelo seu descrédito: “se ele quisesse que eu acreditasse nele/ sem dúvida que viria falar comigo.”

É através da perspectiva sensacionista e materialista das *cousas* que Caeiro vai desenvolver um repúdio pelo cristianismo institucionalizado nos seus poemas. Aí, os valores e os comportamentos da Igreja Católica são analisados e colocados em questão. Aliás, Pessoa ortónimo vê o cristianismo como o declínio depravado do paganismo, que abandonou o objectivismo que o caracteriza, transformando-se numa religião transcendental, hipócrita e opressiva.¹⁶ Mais, através da figura de António Mora¹⁷, Pessoa chega mesmo a afirmar que “a moral cristã é a moral da fraqueza e da

¹⁵ CAEIRO, 2001: 30-31.

¹⁶ PESSOA, 1950: 253-254: “Digamos a frase decisiva e afirmadora. A Igreja Católica não deriva, nem descende do Império Romano. A Igreja Católica é o Império Romano. Assim, se o cristismo não é senão a extrema degeneração do paganismo greco-romano, a sua perversão a tal ponto, que nela desconhecemos a inversão dos seus princípios e a negação dos seus intuitos, isto significa, em todo o caso, que substrativamente existe este paganismo, que, deformando, errado ou desviado, ele todavia não morreu de todo. É ele que é tipicamente a nossa civilização. Onde ele aparece, recivilizamo-nos; quando desaparece, vem a rebarbarização.”

¹⁷ Acrescente-se, *in sensu lato*, que António Mora é um dos heterónimos pessoanos: o filósofo naturalista que prossegue a doutrina caeiriana.

incompetência, a metafísica da falta de atenção e de concentração; a estética do cristismo é a estética do predomínio da sensibilidade sobre a inteligência, o cristismo é a inversão dos valores humanos.”¹⁸ Surge a consciência de que a instituição eclesiástica pratica actos violentos contra a integridade humana e contra a verdadeira misericórdia, tais como: a intolerância religiosa durante o período da Inquisição, o dogmatismo dos seus princípios ético-morais e o espírito de obediência e sacrificio que incute no Homem e o sufoca. Através da sua obra, Pessoa expõe os seus pensamentos sobre o Cristianismo e a instituição católica. Também através do seu heterónimo pagão, o mestre Caeiro, propaga algumas das suas ideias. Atente-se nelas pela análise faseada de um poema caeiriano que se alonga sobre a figura de Jesus Cristo e sua história:

“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.

Tinha fugido do céu.
Era nosso de mais para fingir
De segunda pessoa da trindade.
No céu era tudo falso, tudo em desacordo
Com flores e árvores e pedras.
No céu tinha que estar sempre sério
E de vez em quando de se tornar outra vez homem
E subir para a cruz, e estar sempre a morrer
Com uma coroa toda à roda de espinhos
E os pés espetados por um prego com cabeça,
E até com um trapo à roda da cintura
Como os pretos nas ilustrações.
Nem sequer o deixavam ter pai e mãe
Como as outras crianças.
O seu pai era duas pessoas –

¹⁸ PESSOA, 1950: 250-251.

Um velho chamado José, que era carpinteiro,
E que não era pai dele;
E o outro pai era uma pomba estúpida,
A única pomba feia do mundo
Porque não era do mundo nem era pomba.
E a sua mãe não tinha amado antes de o ter.
Não era a mulher: era uma mala
Em que ele tinha vindo do céu.
E queriam que ele, que só nascera da mãe,
E nunca tivera pai para amar com respeito,
Pregasse a bondade e a justiça!”¹⁹

É num tom de sátira e paródia que Caeiro revela um sonho primaveril, que parecia uma imagem: teve uma visão da descida de Jesus Cristo à terra. Voltado à meninice, Jesus desce por um monte sentindo a Natureza: corre e rola sobre a relva, arranca flores e livra-se delas, entoa sonoras gargalhadas. Ele tinha fugido dos céus porque se identificava mais com a essência mortal do que com a imortal — “era nosso de mais para fingir/ de segunda pessoa da trindade.” Isto porque, no céu, tudo era fictício — “no céu era tudo falso” —, anti-natural — “tudo em desacordo/ com flores e árvores e pedras” — e austero — “no céu tinha que estar sempre sério.” É então que o sujeito-poético parodia a versão católica sobre os momentos da história do Messias, os quais alicerçam toda a sua doutrina religiosa. Assim, numa atitude de negação, satiriza os princípios fundamentais da religião católica, como que brincando com a seriedade dos símbolos e crenças cristãos: afirma que Jesus não gostava de estar pregado na cruz, com uma coroa de espinhos e vestido com um trapo, e sempre a morrer; para além disso, sugestiona que Jesus tinha um ambiente familiar pouco saudável, dado que tinha dois pais, mas, no fundo, nenhum deles o era, e tinha nascido apenas da mãe, sem que esta tivesse copulado, como é próprio da reprodução humana. No entanto, mesmo com tais experiências de vida, ainda lhe pedem que “pregasse a bondade e a justiça!” Esta exclamação poética revela a ironia com que são escritos estes versos. Sarcasticamente, afirma que quem formulou esse pedido demonstrou um desplante atrevido e incoerente por não ter em conta os traumas existenciais de Jesus — “só nascera da mãe,/ e nunca tivera pai para amar com respeito.”

¹⁹ CAEIRO, 2001: 35-36.

Saliente-se, nestes versos, que o poeta pinta um ambiente natural, com tons harmoniosos e serenos, no qual irrompe, pelo contacto agradável do menino Jesus com o meio natural, uma sensação de comunhão com a Natureza. Serenidade essa valorizada pela dor e pelo sacrifício com os quais se perpetuava nos céus, ao estar sempre a reviver a sua penosa morte. Aliás, a essência divina, nos seus princípios transcendentais e inatingíveis, é subvertida pela naturalidade com que a personagem de Jesus Cristo sente a Natureza e, neste sentido, ele aproxima-se mais da genética humana do que da divina.

Para além, e através da descrição do mundo celeste, Caeiro disfarça, subtilmente, as suas acusações à doutrina religiosa: falsidade, contra-natureza e autoritarismo. Encarada como uma metafísica²⁰, a religião é acusada de falsear a Realidade e, portanto, os seus princípios, valores e comportamentos, que defendem, são contra-natura, mantendo os seus perseguidores disciplinados por uma autoridade amedrontadora.

Mais adiante no poema, Caeiro acrescenta que:

“Hoje vive na minha aldeia comigo.
É uma criança bonita de riso e natural.
Limpa o nariz ao braço direito,
Chapinha nas poças de água,
Colhe as flores e gosta delas e esquece-as.
Atira pedras aos burros,
Rouba a fruta dos pomares
E foge a chorar e a gritar dos cães.
E porque sabe que elas não gostam
E toda a gente acha graça,
Corre atrás das raparigas
Que vão em ranchos pelas estradas
Com as bilhas às cabeças
E levanta-lhes as saias.

A mim ensinou-me tudo.
Ensinou-me a olhar para as coisas.
Aponta-me todas as coisas que há nas flores.

²⁰ PESSOA, 1950: 237: “Uma religião manifesta-se primordialmente, à análise, como uma metafísica, da qual, como de todas as metafísicas, instintivas ou conscientes, decorre uma ética, uma estética e uma sociologia, assim como, coexistindo com as realidades da vida social, dela decorra uma determinada prática social.”

Mostra-me como as pedras são engraçadas
Quando a gente as tem na mão
E olha devagar para elas.

Diz-me muito mal de Deus.
Diz-me que ele é um velho estúpido e doente,
Sempre a escarrar no chão
E a dizer indecências.
A Virgem Maria leva as tardes de eternidade a fazer meia.
E o Espírito Santo coça-se com o bico
E empoleira-se nas cadeiras e suja-as.
Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica.
Diz-me que Deus não percebe nada
Das coisas que criou —
«Se é que ele as criou, do que eu duvido» —,²¹

Ao materializar o menino Jesus, Caeiro descreve o estado idílico de ser natural através das inocentes brincadeiras de criança: o limpar do nariz ao braço, o saltitar nas poças de água, o colher flores da terra, o atirar pedras aos animais, o roubar os frutos das árvores, o requeijar dos cães ou o provocar das raparigas. Mais ainda, Caeiro confessa que foi esse menino Jesus que o ensinou a ser natural e a sentir as coisas. Quanto aos versos finais, estes ganham uma certa rudeza e agressividade aquando o sujeito-poético caracteriza a tríade divina: Deus, a Virgem Maria e o Espírito Santo. Pela voz do menino Jesus, Caeiro atribui atitudes superficiais e grosseiras aos seres celestiais. Tendo em conta a conduta desses, o Menino duvida que o mundo tenha sido criado por Deus, seu pai. Note-se ainda o uso do adjectivo estúpido, por duas vezes, que reitera a repugnância do sujeito-poético pela Igreja, fé e história católicas.

Atente-se, aqui, na oposição do mundo natural, onde o Menino Jesus, feliz, contacta com as coisas e as conhece verdadeiramente, ao mundo celestial, onde o mesmo vivia infeliz e ignorava a essência das coisas, aliás o próprio Criador as estranhava. Tal antítese revela uma crítica severa à religião católico-cristã que é, assim, acusada de não só de falsear e ignorar a Realidade, mas também de fomentar um sentimento de angústia entre os seus seguidores.

Surge também, nestes versos, uma subversão ofensiva da simbologia católica, ao escarnecer o significado das figuras sagradas. De facto, o sagrado é ridiculamente

²¹ CAEIRO, 2001: 36-38.

profanado, sem receios e sem remorsos. Elevando-se assim uma nova doutrina, uma nova religião: a da Natureza. No entanto, evidencie-se que, apesar de renegar toda essa significação católica, é a figura do menino Jesus que o ensina, que lhe estende a mão. Portanto, conclui-se que continua no seu papel de Messias, aquele que salva Caeiro, e a Humanidade, ao mostrar como viver realmente, sem *vestir o fato* da sociedade ou da religião.

Vejamos, então, os próximos versos do poema:

“Ele mora comigo na minha casa a meio do outeiro.
Ela 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 que eu 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 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.
A criança Nova que habita onde vivo
Dá-me uma mão a mim
E a outra a tudo o que existe
E assim vamos os três pelo caminho que houver,
Saltando e cantando e rindo
E gozando o nosso segredo comum
Que é o de saber por toda a parte
Que não há mistério no mundo
E que tudo vale a pena. ”²²

Nisto, o sujeito-poético certifica que a “Eterna Criança” vive com ele na sua aldeia, a meio do outeiro, dentro da sua casa. E mais uma vez, através de um dos seus paradoxos (pseudo)ingénuos, afirma que a criança é tão naturalmente humana que é divina. Neste sentido, ele adjectiva-a de “Criança Nova” porque agora simboliza uma

²² CAEIRO, 2001: 38-39.

nova ideologia: a de ser natural. É essa criança renascida que serve de intermediário entre o sujeito-poético e a realidade existencial. Com ela, o sujeito-poético retorna à infância — “saltando e cantando e rindo” —, ou seja, recupera os sentimentos de despreocupação e pureza próprios da meninice. Então, desfruta do mundo pelas sensações. Partilha ainda com ela o gozo de conhecer a verdadeira essência do mundo, que é a sua naturalidade e materialização, não havendo, portanto, qualquer tipo de mistério na criação do mundo, dos seres e das *cousas*. Finalizando com a ideia de que tudo deve ser aproveitado, entrando num princípio epicurista, conhecido actualmente pela famosa expressão *carpe diem*. É o viver no presente sem se distrair com o passado e o futuro, sentindo as coisas com a ingenuidade e tranquilidade de uma criança. Só sentir a Natureza, sem as preocupações e responsabilidades próprias de quem é adulto.²³

Desta forma, Caeiro subverte a simbologia da figura do Menino Jesus, apropria-se dela e significa-a conforme a sua filosofia sensacionista e materialista, que configura uma realidade aprazível ao ser humano. Mais ainda, o carinho de Caeiro por Cristo advém de uma relação efectiva, e não espiritual como a dos cristãos. Para além disso, há uma superiorização evidente da naturalidade por meio da sua divinização. Surge, portanto, uma nova religião, a que muitos chamam de neopaganismo²⁴ e que deve ser encarada como o culto de ser natural, ou seja, trata-se de uma doutrina da Natureza. É uma doutrina que nasce intuitiva e espontaneamente do contacto sensual com a Natureza, como deveria surgir qualquer doutrina que haja. Aliás, segundo Pessoa “uma religião nasce do uma religião nasce do instintivo, e não se pode construir como se constrói um sistema metafísico. Tem que nascer da sensibilidade directa das *cousas*. O facto de que o paganismo existiu já não quer dizer que se possa ir buscá-lo ao passado. O mais que se iria buscar era a forma sem vida, o mero copo morto do paganismo. Devia, a dar-se o fenómeno verdadeiro do regresso ao paganismo, surgir uma

²³ *infra* cap.6.

²⁴ Note-se que Pessoa opina sobre a aplicação inadequada deste termo: “Não somos, na verdade, neopagãos, nem pagãos novos. Neopagão, ou pagão novo, não é termo que tenha sentido. O paganismo é a religião que nasce da terra, da natureza directamente — que nasce da atribuição a cada objecto da sua realidade verdadeira. Por sua própria natureza de natural, ele pode aparecer e desaparecer, mas não mudar de qualidade. «Neopagão» é um termo que tem tanto sentido como «neopedra» ou «neoflor». O paganismo aparece com a saúde, desaparece com o adoecimento, do género humano. Pode estiolar-se, como uma flor estiola, e morrer, como morre uma planta. Mas não toma a forma de outra coisa, nem é susceptível de formas diferentes da sua substância.” (PESSOA, 1950: 286).

sensibilidade pagã. Nessa altura surgiu Alberto Caeiro.”²⁵ É efectivamente o objectivismo de Caeiro que, segundo o ortónimo, é o renascimento da ideologia pagã. Aliás, como já vimos, Caeiro não é um crente pagão, mas o próprio paganismo, mais uma consubstanciação que reflecte o absolutismo da visão caeiriana sobre o mundo. Através de Caeiro, “Pessoa vai encarnar a reacção que ele pretende integrar contra séculos de metafísica e idealismo e, numa época de desintegração do cristianismo, vai fazê-lo surgir, segundo os moldes gregos, com um carácter fortemente objectivo e inteiramente pagão.”²⁶ É esse objectivismo que faz de Caeiro o paganismo renascido.

É assim que Caeiro subverte, mais uma vez, um conceito e, desta vez, o conceito de religião: começa por negá-la e depois subverte-a. Vejamos, então, como Caeiro atinge essa subversão tão arditamente nos seguintes versos:

“Mas se Deus é as flores e as árvores
E os montes e o sol e o luar,
Então acredito nele,
Então acredito nele a toda a hora,
E a minha vida é toda uma oração e uma missa,
E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos.

Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo eu Deus?
Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
Porque, se ele fez, para eu o ver,
Sol e o luar e flores e árvores e montes,
Se ele me aparece como sendo árvores e montes
E luar e sol e flores,
É que ele quer que eu o conheça
Como árvores e montes e flores e luar e sol.”²⁷

Repare-se na conjunção adversativa *mas* que principia ambas as estrofes e, assim, destaca a oposição ideológica neles patenteada: na primeira, Caeiro identifica a Natureza com Deus e, na segunda, dissimila o sagrado do natural pelo objectivismo

²⁵ PESSOA, 1950: 278.

²⁶ PADRÃO, 1973: 167-168.

²⁷ CAEIRO, 2001: 31.

absoluto. Mais um paradoxo caeiriano que denuncia a complexidade do seu misticismo, que tem por base o objectivismo e o panteísmo materialista. Aliás, como nos diz Garcez, “se Caeiro, por um lado, dessacraliza a visão da Natureza, recusando-se a vê-la na qualidade de criatura, de propriedade divina e de sinal de Divindade, por outro lado, sua visão panteísta do mundo é uma forma de sacralizá-lo. Afinal há um misticismo Caeiro que é mais complexo do que o «misticismo da objectividade».”²⁸ É a intersecção de conceitos tradicionais com os (des-)reconstruídos²⁹ que sustentam uma objectividade bem mais mística do que aquela afirmada por Caeiro que defende, dogmaticamente, a pureza da sua (aparente) naturalidade: “o meu misticismo é não querer saber./ é viver e não pensar nisso.”³⁰ Aliás, na poesia caeiriana, encontra-nos expressões religiosas que sugerem tal intersecção e, por conseguinte, a incapacidade de se livrar do catolicismo, designadamente as seguintes: “bendito seja o mesmo sol de outras terras” ou “graças a Deus que as pedras são só pedras”³¹. Ao que parece, o fato da sociedade é demasiado que lhe pesa, há que aprender a desaprender: “deito-me ao comprido na erva/ e esqueço-me tudo quanto me ensinaram.”³² É a crença nos sentidos que vão formar a sua nova religião, cujo Messias é a “Nova Criança” materialmente superior: é uma religião naturalista que apregoa princípios como a espontaneidade, a serenidade e a sensualidade. Com esta perspectiva naturalista, Caeiro erradica o sofrimento e o sacrifício dos homens que se regem pelo catecismo católico. Com efeito, é assim que “tudo quanto de dramático há na Redenção cristã é eliminado em Caeiro, buscando-se uma concepção de vida exclusivamente risonha e amena, de onde todos os aspectos custosos foram suprimidos e onde é o retorno à infância que opera a salvação. Seu menino Jesus não é mais que o arquétipo da infância. Ora, não posso deixar de lembrar que o conceito de salvação pelo retorno à infância é um conceito cristão, presente diversas vezes nos ensinamentos evangélicos: «Se não vos converterdes e não vos tornardes como meninos,

²⁸ GARCEZ, 1985: 131.

²⁹ Refira-se que, ao subverter o carácter transcendente presente no conceito de religião, significa-a como se tratando simplesmente do contacto sensual com as coisas, sem pensamento, sem simbologia. Ora, parece-nos que Caeiro quer desprovê-la de significado mas, ao preocupar-se com a alteração ideológica, ele acaba por conceituar outro significado ou ideologia. Assim sendo, a sua poesia, ou a sua religião, não deixa de ser pensante, aliás ele limita-se a descrever o método de sentir as coisas e não as coisas.

³⁰ CAEIRO, 2001: 65.

³¹ 2001: 74; 62.

³² 2001: 166.

não entrareis nos reinos dos céus».”³³ Ser criança é andar despreocupado, é viver essencialmente dos sentidos, é regressar à inocência e espontaneidade. Mas, mais ainda, Caeiro vai querer retornar ao tempo primitivo, tal como Lucrécio, em que o homem selvagem, ainda solitário, conhecia o mundo pela experiência sensorial, antes da civilização, antes da sociedade, antes da religião. Também, em Caeiro, a evolução da humanidade é vista como um retrocesso:

“A humanidade é uma revolta de escravos.
A humanidade é um governo usurpado do povo.
Existiu porque usurpou, mas erra porque usurpar é não ter direito.

Deixai existir o mundo exterior e a humanidade natural!
Paz a todas as coisas pré-humanas, mesmo no homem.
Paz à essência inteiramente exterior do Universo!”³⁴

Foi pelo pensar que a humanidade se adulterou a ela próprio. Agora, é imperativo regressar à essência natural do homem e ser apenas exterior. Aqui, encontramos o descrédito na humanidade, cuja evolução “usurpou” a existência natural das coisas e a deturpou. Face a responsabilização da humanidade, Caeiro vai procurar o primitivismo solitário do homem selvagem³⁵, vai procurar a naturalidade de ser. A animalidade sobrepõe-se à humanidade. Então, mais do que cortar os laços verticais com o divino, Caeiro vai precisar de cortar também os horizontais com os homens:

“Louvado seja Deus que não sou bom,
e tenho o egoísmo natural das flores
e dos rios que seguem o seu caminho
preocupados sem o saber
Só com florir e ir correndo.”³⁶

Satiricamente, Caeiro usa uma expressão católica para renunciar a ética religiosa. Ele não é bom, não se preocupa com os outros, como nos ensina Cristo ao morrer por nós. Caeiro tem “o egoísmo natural das flores”, isto é, com a simplicidade de existir.

³³ GARCEZ, 1985: 128-129.

³⁴ CAEIRO, 2001: 138.

³⁵ *infra* cap.6.

³⁶ CAEIRO, 2001: 68.

Parece que, “ao rejeitar o dualismo da Natureza e da moralidade, Caeiro põe a ética a um lado. Depreende-se, como Kant, recusa a lei moral, o objecto universal e necessário da razão prática. O seu comportamento não se relaciona com a sua vontade, mas com a vontade da Natureza.”³⁷ Caeiro não tem moralidade, tem naturalidade.³⁸ Ora, mais uma vez, Caeiro radicaliza a filosofia lucreciana-epicurista.

Primo, note-se que ambos os poetas associam o sonho à aparição divina: para Lucrecio, a existência dos deuses é evidente pela visão deles nos sonhos humanos e, para Caeiro, o Cristo natural, em que ele acredita, sentiu-o num sonho como se estivesse a ver uma fotografia. Ora, como se referiu acima, para Lucrecio os deuses são corpóreos, cuja forma antropomórfica é cedida pela junção dos átomos. Portanto, as duas filosofias, epicurista e caeiriana, materializam os seres divinos. Efectivamente, para aquela, a constituição divina é formada por átomos mais subtis e ténues do que os dos mortais, o que os torna diferentes e superiores aos mortais; para esta, o Cristo transcendental e espiritual da Igreja é falso e, ao corporizá-lo numa criança, demonstra satiricamente que acredita na matéria e na Natureza criadora. Assim sendo, conclui-se que Lucrecio é um cientista teogonista, enquanto Caeiro é um ateu positivista.

Secundo, as severas acusações à religião, ora pagã ora cristã, impregnam as palavras lucrecianas e caeirianas, respectivamente. De entre as críticas, sobressaem as de um dogmatismo autoritário, um desconhecimento da Verdade, uma moral impiedosa. Então, ambos propõem uma neo-religião que não perverta nem as virtudes humanas, como a misericórdia, nem as necessidades humanas, como a liberdade. Essa nova religião baseia-se na aproximação da Natureza e na opção de uma vida recatada e sossegada. A simplicidade tranquila é vista como o arquétipo da felicidade. Ora, tal tranquilidade é impossível de atingir pela religião, agente de horríveis flagelos na História da Humanidade. O ser humano abandona, então, o complexo de mártir e alcança uma atitude salutar.

Quer Lucrecio quer Caeiro pretendem libertar o Homem das suas criações, as quais se reviravam contra ele. Enquanto Lucrecio justifica a existência dos deuses pela teoria dos átomos e isola-os nos *intermundia*, Caeiro vai mais longe e recusa totalmente a existência divina, porque não é percebida pelos sentidos. Mais do que o conhecimento da natureza das coisas lucrecianas, Caeiro quer ser como as coisas: esta é

³⁷ SILVA, 1985: 81-82.

³⁸ *infra* cap.6.

a maior diferença entre a teologia lucreciana e a caeiriana. Diferença que surge devido ao objectivismo com que Caeiro olha o mundo, sendo tão absolutamente objectivo que supera o paganismo do seu mestre Lucrecio.³⁹ Ser sem pensar nos outros — ou seja sem se influenciar pela sociedade —, ser como um animal que só sente o exterior das coisas e, de uma forma tão espontânea, que o faz instintiva e inconscientemente: ser natural. É esta naturalidade que funda a nova religião — se é assim que devemos chamar — do mestre Caeiro: o neopaganismo. É o triunfo do ser animal sobre o ser humano.

Encontra-se, então, mudado o sentido da vida humana. Ao seguir a religião, os homens acreditavam num sentido misterioso para os fenómenos naturais e para os acontecimentos na vida pessoal ou social. Aliás, os desígnios divinos eram enigmáticos para a mente humana. Ao invés, estas filosofias materialistas tornam o invisível visível. É pelo conhecimento da Natureza que desmistificam o mundo e, por conseguinte, aclaram a mente humana. Mais ainda, ao desacreditar a vida no pós-morte, os objectivos vitais alteram-se. Para os positivistas Lucrecio e Caeiro, a existência humana não tem qualquer sentido, apenas está envolvida no ciclo vital: nasce, existe e morre. Como diria Caeiro, “o único sentido íntimo das coisas/ é elas não terem sentido íntimo nenhum.”⁴⁰

Sem um plano teleológico e com a responsabilidade pelo próprio destino, o Homem interroga-se: como me devo comportar? em que princípios éticos me devo basear? Questões que terão uma humilde resposta no próximo capítulo, que explanará o tema da moral lucreciana-epicurista e caeiriana-pessoana.

³⁹ Note-se que, embora Caeiro recuse a ideia de ter tido um mestre pois ele limita-se a sentir as coisas sem pensar, Pessoa reconhece a influência de Lucrecio (*supra* cap.2).

⁴⁰ CAEIRO, 2001: 30.

CAPÍTULO 6: A BUSCA DO PRAZER

“Le premier problème qu’Épicure a dû se poser, c’est le problème pratique par excellence: que faire? quel est le but de nos actions, la fin de la vie?”¹

Até este capítulo, interpretámos os textos, lucreciano e caeiriano, que mostram o meio para conhecer a Realidade — a sensação — e desmistificaram a Natureza libertando o Homem do medo da morte e dos deuses. Agora, neste capítulo, debruçar-nos-emos sobre o lado prático da filosofia: a ética. Neste sentido, focaremos o modo como devemos interagir com a realidade que nos rodeia, segundo as filosofias materialistas, em estudo.

Ora, com base nas sensações e no conhecimento dos fenómenos naturais, a filosofia epicurista defende que a acção humana deve procurar o prazer e mantê-lo o mais tempo possível num estado de serenidade, livre de paixões avassaladoras e momentâneas. Esse estado de tranquilidade é sinónimo de felicidade, constituindo o objectivo de vida do sábio epicurista.

Convém referir que este carácter hedonista da teoria epicurista desfrutou da filosofia cirenaica de Aristipo, um dos discípulos de Sócrates. Nascido em Cirene, Aristipo parece ter sido habituado ao luxo e à riqueza. Desenvolveu uma filosofia hedonista que buscava qualquer tipo de prazer momentâneo, sem se preocupar com as consequências futuras. Por oposição a Platão, também discípulo socrático, que se preocupava com a vida em comunidade², Aristipo incita a um comportamento individualista, importando apenas a satisfação de prazeres pessoais. Baseado em Heraclito, o mestre cirenaico acreditava que o

¹ GUYAU, 1927: 17.

² Recorde-se que a obra de Platão reflecte as suas preocupações político-sociais, como podemos notar nos seus textos *A República* e *As Leis*.

mundo estava em constante movimento, sendo o prazer um movimento ligeiro e a dor um movimento violento. Contrariamente a Demócrito, Aristipo não defendia um terceiro estado — o do repouso —, no qual residia a calma sem medos e a sabedoria. Portanto, a filosofia cirenaica vivia entre dois pólos: o prazer e a dor. O prazer era identificado como o Bem supremo que deve ser desejado por todo o homem. No entanto, o movimento constante leva a uma procura desenfreada e caótica desse, visto que essa procura é feita de forma caprichosa e sem preocupações futuras. Tal levou alguns adversários a acusarem-no de levar uma vida dissoluta, virada apenas para a felicidade individual, advinda de todo o tipo de prazeres, dos mais simples aos mais complexos. É, portanto, uma filosofia que não se adequa a todas as classes sociais, uma vez que, apesar dos mais pobres poderem ansiar prazeres mais simples, como o do alimento, só os ricos podem satisfazer os mais complexos, como o poder.

Ora, a teoria naturalista de Epicuro assenta, em certa medida, na filosofia cirenaica. Também para os epicuristas, o prazer era o princípio e o fim da vida humana, considerado como o Bem supremo que o Homem deve ansiar. Trata-se, portanto, de uma filosofia individualista, como a cirenaica. E ainda, para ambas, o prazer baseava-se na experiência e não no pensamento. Para o mestre Epicuro, esse aprazimento advém do contacto com o mundo natural. Desta forma, o prazer está disponível para o ser humano pela experiência sensorial com a Natureza, que, como já vimos³, é um lugar idílico e agradável. Mais ainda, ao entender os fenómenos naturais, o Homem acede ao conhecimento verdadeiro da realidade, ao mesmo tempo que pode usufruir da tranquilidade da Natureza. Neste sentido, o Bem tem uma origem sensível, como defende Aristipo, ao invés de abstracta, como em Platão. Para este discípulo socrático, o caminho para atingir o Bem supremo seguia a luz da razão. Efectivamente, e como já foi caracterizada neste trabalho⁴, a filosofia platónica é, fundamentalmente, racionalista e subjectiva, cujo Bem é apenas atingido pelos poucos sábios que, através da abstracção mental, se recordavam do mundo das Ideias, onde existe a verdade sobre o mundo e as coisas. Ora, para Epicuro, são os sentidos que constituem o meio fidedigno para apreender a Verdade que se encontra no único mundo existente — o natural —, logo o prazer apenas pode resultar do contacto sensível com o meio envolvente. Neste sentido, o ser humano deve subordinar a mente aos sentidos, devendo abandonar-se ao chamamento instintivo que o atrai para a Natureza. O Homem é, assim, encarado como um

³ *supra* cap. 4.

⁴ *supra* cap.1.

animal que age, por instinto, no seu meio natural. Tal como as feras, o ser humano procura o prazer e evita a dor por uma predisposição inata. Desta forma, Epicuro concebe um processo cognitivo que podemos adjectivar de universal, já que todo o homem, do mais simples ao mais abastado ou do iletrado ao sábio, tem um acesso fácil ao meio para entender a realidade — os sentidos. E ainda, ao confiar plenamente na Natureza, a teoria epicurista aporta ao ser humano um sentimento de segurança, ao mesmo tempo que o aproxima do conhecimento verdadeiro.⁵ Está assim criado um ambiente calmo e sereno que propicia o prazer. Portanto, o prazer epicurista está ligado aos prazeres da Natureza, na sua simplicidade e tranquilidade. Sentimentos que são transmitidos pelos sentidos ao ser humano e provocam uma felicidade comedida, sem frenetismos.

Logo, podemos constatar que o prazer epicurista se distancia da escola de Aristipo, que vive para o prazer do momento e na procura incessante e enlouquecida desse. Epicuro substitui esse comportamento instável pela permanência, mais ou menos durável, desse gozo num estado de tranquilidade. O hedonismo epicurista equilibra as sensações de prazer e de dor. Então, e contrariamente a Aristipo, Epicuro considera que nem todas as dores são de evitar pois arrastam prazeres maiores, ou ainda certos prazeres devem ser banidos pois acarretam grandes dores. Neste sentido, o epicureu racionaliza, em certa medida, os prazeres, de forma, a manter um equilíbrio saudável e natural. Portanto, a razão guia a experiência sensual, valorizando, deste modo, os valores tradicionais gregos de moderação e sensatez. Então, as virtudes têm um cariz puramente utilitário porque, através delas, o ser humano pode aceder à felicidade. O prazer vai consistir, essencialmente, na ausência de sofrimento físico e da perturbação da alma, retomando assim o terceiro estado de Demócrito.

Ora, esta racionalização opõe substancialmente estas duas filosofias hedonistas. Efectivamente, o desmedido hedonismo de Aristipo contrapõe-se ao espírito de contenção epicurista, que priva o ser humano de certos prazeres e limita os desejos dos homens pela seguinte hierarquia: desejos naturais e necessários; desejos naturais não necessários; desejos não naturais e não necessários. Os primeiros consistem nas necessidades físicas, tais como o

⁵ GUYAU: 1927, 25: “Aussi, quand Épicure cherche un bien vraiment réel, vraiment vivant, qui fût à la portée de tous et donc personne ne pût douter, on comprend qu’il ait rejetée les doctrines de ses devanciers, et qu’il ait substitué à une fin lointaine, à demi-cachée sous les abstractions de la pensée métaphysique, une fin si proche, si sûre, si réelle, semblait-il, et si universellement poursuivie. Selon lui, il faut simplement que l’homme s’abandonne de propos délibéré à élan qui emporte vers le plaisir tous les êtres de la nature; il ne faut point qu’il essaye d’y faire obstacle, son intelligence doit se plier à la nature, non la plier à soi.”

alimento e a água para o corpo. No entanto, as refeições faustosas são recusadas por Epicuro, basta uma alimentação modesta e água suficiente para matar a sede. Note-se, aqui, um certo ascetismo no comportamento epicurista, ao levar o ser humano a moderar os desejos e a contentar-se com a simplicidade que a Natureza lhe dá. Ora, a origem do gozo epicurista tem raízes no bem-estar físico, o chamado prazer da carne, que sustenta a imperturbabilidade do espírito, dado que cabe aos órgãos de sentido transmitir as informações sobre a realidade à mente.⁶ Quanto aos segundos, resumem os desejos que nascem da necessidade de variar, por exemplo ter um almoço mais refinado. Por último, os terceiros nascem daqueles que mantêm uma opinião ignorante sobre essência natural e, ao invés de procurarem os bens da Mãe-Natureza ou satisfazerem moderadamente as necessidades humanas, se preocupam com ambições irrelevantes e auto-destrutivas, tal como o poder político.

Note-se que, neste ponto, a filosofia epicurista contacta, ligeiramente, com a escola cínica, fundada por Antístenes. Este defendia uma filosofia baseada nos princípios de auto-suficiência, que sobrevinha de uma atitude de satisfação reduzida durante a vida, para que assim o ser humano não se sentisse escravo dos prazeres. Consta que estes viviam como vagabundos, pelas ruas, com escassas e pobres roupas sobre o corpo. Este modo de vida emergia de uma necessidade de se libertarem de todas as necessidades humanas. A política, a física ou a filosofia, excepto a ética, não importavam para os cínicos. Assim, pela indiferença perante as necessidades sociais, corporais e espirituais, o ser humano atinge um estado de liberdade que lhe permitia atingir a felicidade.

Também, Epicuro recusa os prazeres supérfluos e acalma os desejos vãos. No entanto, na filosofia epicurista, há uma positividade do prazer ao ser moderado e limitado pelas necessidades naturais do ser humano. Portanto, os epicuristas não procuravam eliminar todas as necessidades, mas apenas aquelas que consideravam contra-natura, como as de cariz social como a ânsia de fama ou poder. Através desta classificação epicurista dos desejos, nota-se que os bens mais simples e naturais são os essenciais para atingir o prazer e, por

⁶ Acrescente-se as palavras de Guyau que afirmam que “le plaisir de l’esprit, pour Épicure comme pour les sensualistes en général, n’est pas un plaisir complètement à part ; ce n’est autre chose que le plaisir de la chair plus au moins modifiée par l’idée de présent et d’avenir ; c’est à la fois un souvenir (mnh/mh), et une anticipation (prwtopa/qeia) ; c’est, en tout cas, quelque chose qui dépasse le plaisir sensible proprement dit, c’est une demi-possession de l’avenir.” (1927: 59). Portanto, os prazeres sensíveis, que acontecem no imediato, estão na origem dos prazeres espirituais, que ficam na memória da mente e na esperança — sentimento racionalizado — de os reviver no futuro.

consequência, a felicidade verdadeira: a tranquilidade. Portanto, ao simplificar os desejos, torna a felicidade mais acessível ao ser humano.⁷ Neste sentido, o homem primitivo, que se contenta com pouco, está mais próximo do prazer epicurista do que o homem evoluído. Aprofundemos esta ideia através dos versos epicuristas do discípulo Lucrécio:

*Tum penuria deinde cibi languentia leto
membra dabat, contra nunc rerum copia mersat.
Illi imprudentes ipsi sibi saepe uenenum
uergebant, nunc dant <aliis> sollertius ipsi. 1010
(...)
Tunc et amicitiam coeperunt iungere auentes
finitimi inter se nec laedere nec uiolari, 1020
et pueros commendarunt muliebrique saeculum,
uocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aequum misererier omnis.
Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
sed bona magnaue pars seruabat foedera caste; 1025
aut genus humanum iam tum foret omne peremptum
nec potuisset adhuc perducere saecula propago.⁸*

Enquanto, na era primitiva, os homens morriam por falta de alimento, na era contemporânea a Lucrécio, a abundância destrói-os (1007-1008). Ou ainda, antes, sem saber, ingeriam veneno, depois, mais instruídos, dão-no aos outros (1009-1010). Em sociedade, o homem primitivo encarava os pares como vizinhos unidos pelo laço da amizade, desejando não sofrer e não cometendo violências uns contra os outros (1019-1020). Esta concórdia não era geral, porém a maioria dos homens primitivos servia escrupulosamente estes pactos, o que evitou o desaparecimento da raça humana (1024-1027).

Irrompe, nos versos lucrecianos acima citados, o espírito de contenção epicurista. Repare-se que o homem evoluído não sabe lidar com a abundância de alimento da sua época.

⁷ Acrescente-se, neste ponto, o estudo de Guyau que apresenta a seguinte ideia: “Voici Epicure contraint, pour laisser le bonheur «à la portée de tous,» d’en exclure tout élément difficile à se procurer, comme les richesses, le luxe, les honneurs, le pouvoir. Pour rendre plus facile l’accès de la fin suprême, il va dégager de plus de tout élément matériel la conception du plaisir ; il va, en voulant faire plus de part à la liberté dans la conquête du bonheur, faire aussi plus part à la moralité.” (1927: 45)

⁸ DRN, 5, 1007-1010; 1019-1027.

A comida em exagero — a gula — é um mal para o corpo. Mais do que isto, a instrução, que o homem evoluído adquiriu, só acarretou a violência para com os outros. Vislumbra-se, aqui, uma crítica severa aos valores e comportamentos dos coetâneos do poeta latino, os quais são acusados de não dosear, convenientemente, as necessidades do corpo e da alma. As necessidades essenciais para o ser humano são as que são colmatadas pela Natureza, aliás, no mundo natural, está tudo que é preciso para a satisfação e bem-estar daquele. Também, pela observação da Natureza, o ser humano acede ao conhecimento da verdade sobre a realidade. Neste sentido, a instrução retira a inocência do homem primitivo e leva-o a cometer as maiores atrocidades.

Evidencie-se, aqui, uma contradição frontal com a filosofia platónica. Esta defende que, através de uma educação versada em determinadas disciplinas — música, matemática e astronomia —, o Homem liberta-se de opiniões falsas, no mundo sensível, e atinge o conhecimento da Verdade e do Bem supremo, no mundo inteligível. A instrução prepara a alma, que tem o papel principal no processo cognitivo. Então, Platão configura uma educação para a formação do carácter, patente na tradição grega e assente nos poemas homéricos⁹, ao mesmo tempo que insere uma vertente sofista que visa desenvolver o intelecto.

Ora, nos poemas lucrecianos, surge valorizada a inocente ignorância do homem primitivo que vive do contacto com a Natureza, em detrimento da astuta sabedoria do homem evoluído para quem o progresso intelectual não coincide com um aperfeiçoamento moral. Portanto, a educação é vista como produto de uma sociedade evoluída, mas que corrompe a inocência inicial do ser humano.¹⁰ Neste sentido, a filosofia epicurista conclui que a educação não consiste um meio seguro para atingir o conhecimento do mundo. Substitui-a, então, pela aprendizagem advinda do contacto com a Natureza, cujo conhecimento científico possibilita a libertação de receios falsos, como o medo da morte ou dos deuses, levando o ser humano a desfrutar plenamente dos prazeres naturais. Deste modo,

⁹ Acrescente-se que Platão censurou certas passagens da obra de Homero, para cumprir os objectivos da sua nova educação.

¹⁰ Note-se que tal ideologia impera na obra de Rousseau que defende uma educação naturalista. Para ele, o Homem é, na sua essência natural, bom e, ao se integrar na sociedade, é corrompido por ela. No seu ponto de vista, a educação insiste no facto do homem dever atender às suas predisposições naturais e instintivas e abandonar o intelecto formado por regras sociais, encaradas como superficiais. (KENNY, 2003: 317-323) Desta forma, o ser humano liberta-se de uma sociedade tirana e torna-se senhor de si próprio.

adquire-se a estabilidade serena que consiste na verdadeira felicidade, pois advém do reconhecimento do Bem, que é inato à natureza humana. São as crenças religiosas e a ignorância sobre o mundo natural que impedem o Homem de aceder à serenidade do Bem.

Aliás, lembremo-nos de que Lucrecio inicia o seu poema epicurista com uma invocação elogiosa à deusa Vénus, da qual salienta a voluptuosidade que dela emana e perpassa para a Natureza.¹¹ Notemos que esta ligação acarreta um significado intrinsecamente epicurista: a Natureza emana um deleite sensual. É pintada uma imagem de um mundo onde impera uma plenitude pacífica, uma beleza acolhedora e um ambiente prazenteiro. Se a própria Natureza é sensual, os sentidos tornam-se o meio elementar para a conhecer. Assim, o contacto com este mundo aproxima o Homem da tranquilidade feliz. Portanto, o Homem deve procurar ser o mais natural possível, ideia que emerge também no seguinte poema caeiriano:

“Sejamos simples e calmos,
Como os regatos e as árvores,
E Deus amar-nos-á fazendo de nós
Nós como as árvores são árvores
E como os regatos são regatos,
E dar-nos-á verdor na sua primavera,
E um rio aonde ir ter quando acabemos...
E não nos dará mais nada, porque dar-nos mais seria tirar-nos
mais.”¹²

Num dos seus paradoxos, Caeiro utiliza satiricamente a figura de Deus para espalhar, discretamente, a sua crença naturalista. Logo, no início, evidencie-se o uso do conjuntivo exortativo que incita a uma conduta calma e simples tal como os elementos da Natureza — os “regatos” e as “árvores”. Subentende-se, aqui, o desejo de ser natural, assim como o contentamento com tais bens. Aliás, o sujeito-poético afirma que outros desejos, que não os naturais, diminuem o ser humano. Ora, como já analisámos¹³, Caeiro recusa o pensamento que, na sua opinião, falseia a realidade e pretende sentir a Natureza como um animal irracional. Ao tornar-se apenas sensitivo, encarna a própria Natureza, integrando assim a sua

¹¹ DRN, 1, 1-9.

¹² CAEIRO, 2001: 33.

¹³ *supra* cap. 3.

essência. Logo, Caeiro defende que o comportamento humano deve ser, naturalmente, tranquilo e simples. Neste sentido, o agir como a Natureza resume a ética caeiriana.¹⁴

Note-se ainda que estas acções naturais no ser humano escondem uma negação do sobrenatural. Também em Caeiro, a religião contaria a verdadeira essência da Natureza e do Homem. De cariz transcendental, a religião católica significa a Natureza e atribui-lhe características misteriosas que ela não abarca.¹⁵ De facto, para o mestre pessoano, as coisas não têm significação apenas existem sem qualquer sentido oculto.

Seguindo esta perspectiva, Caeiro afirma que goza os campos, sem pensar neles, ou seja, sem lhes dar um significado:

“Gozo os campos sem reparar para eles.

Perguntas-me por que os gozo.

Porque os gozo, respondo.”¹⁶

Pelo discurso indirecto, o heterónimo pessoano conta um diálogo que teve com um interlocutor indeterminado. Repete, por três vezes, a palavra “gozo” que constitui o tema deste excerto poético do *corpus* caeiriano. O acto de gozar os campos assenta numa atitude inconsciente, sentindo apenas a Natureza. Trata-se, portanto, da ideia epicurista de prazer advindo do contacto sensual com o meio natural, que é, na sua idiosincrasia, um lugar agradável e aprazível.

Acrescente-se que, pela leitura da obra caeiriana, denotamos uma clara oposição entre o campo e a cidade.¹⁷ Caeiro configura um mundo rural que, ao estar mais próximo dos

¹⁴ Como diz Pessoa, “Caeiro não tem ética a não ser a simplicidade.” (PESSOA, 1950: 350). O ortónimo reconhece que a ética do heterónimo se resume a uma conduta simples, que, como vimos através do poema caeiriano citado acima, se relaciona com a idiosincrasia da Natureza e, ainda, com a simplicidade do processo cognitivo, operado pelos sentidos e não pela complexidade da mente. Aliás, essa simplicidade preconizada por Caeiro sobressai sobretudo na sua forma de se expressar, na naturalidade e espontaneidade que confere aos seus poemas, como já constatámos no capítulo dois deste trabalho.

¹⁵ Note-se que esta crítica caeiriana à religião cristã lembra a filosofia estóica. Também os estóicos acreditavam que a divindade estava na origem do mundo natural e possuía um projecto finalista para ele. Ora, para os epicuristas e para Caeiro, o mundo não tem qualquer sentido teleológico, apenas segue o ciclo natural da vida. Neste sentido, não existe qualquer desígnio divino, ou significação oculta, na Natureza.

¹⁶ CAEIRO, 2001: 159.

elementos da Natureza — o rio, as flores, as árvores, os campos, as borboletas, entre outros — se torna um lugar ideal para viver de acordo com a sua filosofia naturalista. Contrariamente, na cidade, que perdeu o contacto com esses elementos, reina a superficialidade que afasta o Homem da sua essência e o degenera moralmente:

“Ontem à tarde um homem das cidades
Falava à porta da estalagem,
Falava comigo também.
Falava de justiça e da luta para haver justiça
E dos operários que sofrem,
E do trabalho constante, e dos que têm fome,
E dos ricos, que só têm costas para isso.

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

(Mas eu mal o estava ouvindo.
Que me importam a mim os homens
E o que sofrem ou supõem que sofrem?
Sejam como eu — não sofrerão.
Todo o mal do mundo vem dos nos importarmos uns com os
outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer o mal.
A nossa alma e o céu e a terra bastam-nos.
Querer mais é perder isto, e ser infeliz.”¹⁸

Neste poema, sobressaem os males sociais que o ambiente citadino, contemporâneo de Pessoa, sofria: injustiça, sofrimento da classe operária que é escrava do trabalho, indiferença

¹⁷ Note-se que esta dicotomia caeiriana — cidade *versus* aldeia — nasce com Cesário Verde, poeta português anterior a Fernando Pessoa. Aliás, ao que parece, Caeiro reconhece-o como seu antecessor, ao nomeá-lo elogiosamente num dos seus poemas: “Ao entardecer, debruçado pela janela/ E sabendo de soslaio que há campos em frente,/ Leio até me arderem os olhos/ O livro de Cesário Verde.” (CAEIRO, 2001: 26) O livro de Cesário parece ter sido o único que o iletrado Caeiro leu com veemência.

¹⁸ 2001: 67.

dos mais ricos. Quem os enumera é um “homem da cidade”¹⁹ de passagem pela aldeia do sujeito-poético, que, entretanto, olha para o sujeito-poético que chorava e presume que as lágrimas eram uma demonstração de “ódio” ou “compaixão”. Mas, inesperadamente, o sujeito-poético nega tal suposição. A este, pouco importa o sofrimento dos outros. Aliás, sugere que não nos preocupemos nem com o bem, nem com o mal dos outros. Apela, então, à auto-suficiência, bastando ao homem a “alma”, o “céu” e a “terra” para ser feliz.

Ora, denota-se que este poema caeiriano toca o conceito de felicidade epicurista, que consiste na tranquilidade espiritual e corporal. Esta calma, ou tranquilidade, só era possível através de uma atitude de indiferença perante os problemas sociais.²⁰ Com este comportamento, evita-se o sofrimento humano, o que define o estado de ataraxia epicurista, isto é, o estado de felicidade plena.²¹ Então, e dado que o ser humano se satisfaz com o pouco que lhe é natural, é assim desenvolvido o espírito de auto-suficiência do sábio epicurista, aquele que conhece a verdade sobre a natureza das coisas e age conforme ela. Esta auto-suficiência é ainda reforçada pela atitude de ataraxia que, em momentos de dor, possibilita a sua abstracção, amparada pela lembrança de tempos felizes.²² Tudo isto

¹⁹ Acrescente-se que as personagens caeirianas são impessoais: um homem da cidade, um interlocutor indeterminado, um certo pastor, uma amada desconhecida. São seres individuais e diferentes, mas a impessoalidade com que são tratados é um indicio para o caminho de despersonalização que Caeiro vai tomar, como veremos mais à frente neste capítulo.

²⁰ Note-se que esta conduta epicurista, que se distancia dos problemas sociais, se opõe nitidamente à ética platónica. Na obra de Platão, assiste-se a propostas político-pedagógicas que visam intervir, activamente, na vida social. O compromisso do indivíduo com a sociedade, a qual deve servir, entranha os diálogos platónicos. Mais ainda, a moral epicurista defende uma conduta anti-social que enfrenta toda uma tradição moral grega. Tradição essa que incitava os cidadãos a uma competição desenfreada pelo reconhecimento das suas virtudes, como a *areté*. Neste caso, o prestígio social estava associado a uma atitude honrosa, que se revela por actos de coragem e de nobreza, típicos de um herói épico.

²¹ Reitere-se que este estado de felicidade suprema, na tranquilidade indiferente, é próprio dos deuses epicuristas, como já constatámos no capítulo cinco deste trabalho. A vida dos deuses é um arquétipo do Bem supremo.

²² Convém, no entanto, referir que o sábio atinge uma estabilidade que lhe permite viver calmo e confiante no meio de conflitos sociais. Contudo, esta indiferença para com o sofrimento alheio, não revela que ele se regozija com tal mal, apenas logra por lhe ter escapado. Tal sugere uma ideia da famosa expressão *carpe diem*, segundo a qual devemos aproveitar o momento. Ora, Lucrecio exprime este comportamento do sábio epicurista, nos seguintes versos latinos: *suaue, mari magno turbantibus aequora uentis/ e terra magnum alterius spectare*

fortalece o ânimo, ou a “alma” como lhe chama Caeiro, que juntamente com o mundo natural, conjunto de “céu” e da “terra”, são suficientes para a felicidade tanto para o heterónimo pessoano, como para o discípulo latino. Acaso não vivamos deste modo, seremos infelizes, como nos diz Caeiro. Acrescente-se, no entanto, que a ética, quer caeiriana quer lucreciana-epicurista, bane o sentimento de compaixão, não por mesquinhez, mas antes com o objectivo de proteger a felicidade da nossa tranquilidade e naturalidade.

Aliás, Lucrecio pinta uma imagem degradante da sociedade que não vive conforme a Natureza:

*Denique auarities et honorum caeca cupido,
 quae miseros homines cogunt transcendere fines 60
 iuris et inter dum socios scelerum atque ministros
 noctes atque dies niti praestante labore
 ad summas emergere opes, haec uulnera uitae
 non minimam partem mortis formidine aluntur.
 Turpis enim ferme contemptus et acris egestas 65
 semota ab dulci uita stabilique uidetur
 et quasi iam leti portas cunctarier ante;
 unde homines dum se falso terrore coacti
 effugisse uolunt longe longeque remosse,
 sanguine ciuili rem conflant diuitiasque 70
 conduplicant auidi, caedem caede accumulantes,
 crudeles gaudent in tristi funere fratris
 et consanguineum mensas odere timentque.²³*

Sentimentos como avareza e a ambição forçam os homens a cometer actos violentos e imorais, tornando-se cúmplices e servos do crime para atingir o poder social (59-63). O que os move é o medo da morte, pois pensam que o desprestígio social e a pobreza amarga são incompatíveis com a doçura e a estabilidade da vida (64-66). Vivem, assim, no umbral da morte com receio constante dessa, o que os leva a praticar as maiores atrocidades: aumentam a riqueza com o sangue dos cidadãos, duplicam a avidez, acumulam crime sobre crime, riem

*laborem;/ non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas,/ sed quibus ipse malis careas quia cernere suauest./
 Suaue etiam belli certamina magna tueri/ per campos instructa tua sine parte pericli. (DRN, 2, 1-5)*

²³ DRN, 3, 59-73.

cruelmente da tristeza do funeral do irmão e, mais ainda, a mesa dos seus consanguíneos é motivo de ódio e temor (67-73).

Ora, a presença da morte sobranceia o pensamento humano. Então, para cumprir os seus desejos desmedidos antes de morrer, o Homem actua de forma imoral e depravada. Neste sentido, a morte desperta as piores acções no Homem. Para Lucrecio, quem tem este comportamento ignora a natureza do mundo e, mais, a do seu próprio ser. A morte participa no ciclo de vida imposto pela Natureza, por isso deve ser encarada com a naturalidade que lhe é intrínseca. Aliás, a ideia de vida depois da morte, cujos castigos infernais amedrontavam os homens e os aprisionavam a uma vida de sacrifício e de falsa *pietas*, é revogada. O ser humano é formado por uma combinação de átomos que nasce, vive e morre, visão materialista que baseia a filosofia naturalista epicurista-lucreciana e caeiriana.²⁴

O homem, ignorante acerca da natureza das coisas, tem comportamentos descomedidos e desvairados. Então, ao reencontrá-lo com a essência natural, ele satisfaz-se com as necessidades simples, moderando assim aqueles desejos excessivos e ganhando, por consequência, uma estabilidade serena e ditosa. Confronte-se, aqui, com a negação caeiriana: “não tenho ambições, nem desejos”²⁵, que compartilha este princípio da moral epicurista. Neste sentido, também em Caeiro há uma racionalização dos desejos. Mais uma vez, numa atitude absolutista, o heterónimo exclui todos os desejos e ambições, para se tornar inteiramente natural.

Um outro ponto de contacto, entre as filosofias caeiriana e lucreciana-epicurista, é o descrédito no progresso técnico que impera, mormente, na civilização citadina. Aliás, tal é próprio das filosofias naturalistas uma vez que divulgam um ideal de vida pelo contacto com a Natureza, da qual o ser humano é afastado ao se render aos meios técnicos. Como vimos no último poema caeiriano, um homem urbano queixa-se dos males capitalistas que assombram a sua cidade. Nestes versos, valoriza-se a felicidade vivida pelo aldeão, em detrimento da angústia do progresso cosmopolita. Aliás, ao longo da obra caeiriana, há uma positividade da simplicidade da aldeia, pela imediação com meio natural, que esconde uma depreciação do modo de vida citadino. Esse mundo da aldeia, menos evoluído tecnicamente, aproxima-se da época primitiva, que é valorizada nos poemas lucrecianos:

²⁴ *supra* cap. 4

²⁵ CAEIRO, 2001: 22.

*Praeterea nitidas fruges uinetaque laeta
 sponte sua primum mortalibus ipsa creauit,
 ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta;
 quae nunc uix nostro grandescunt aucta labore, 1160
 conterimusque boues et uiris agricolarum,
 conficimus ferrum uix aruis suppeditati:
 usque adeo parcunt fetus augentque laborem.
 Iamque caput quassans grandis suspirat arator
 crebrius, in cassum magnos cecidisse labores, 1165
 et cum tempora temporibus praesentia confert
 praeteritis, laudat fortunas saepe parentis.
 Tristis item uetulae uitis sator atque <uietae>
 temporis incusat momen saeclumque fatigat,
 et crepat, antiquum genus ut pietate repletum 1170
 perfacile angustis tolerarit finibus aeuom,
 cum minor esset agri multo modus ante uiritim;
 nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
 ad capulum spatium aetatis defessa uetusto.²⁶*

Segundo ele, a Natureza criava espontaneamente os doces frutos e os úberes pastos para o gozo dos mortais (1158-1159). Mas, na época de Lucrecio, apesar dos meios técnicos, como o arado, e da força do homem e dos animais no cultivo da terra, esta não prospera como antes, estando cada vez mais infértil (1160-1163). Tal leva os lavradores a queixarem-se tristemente da sua vida árdua no campo e a considerar a sorte dos seus antepassados (1164-1169). Ora, no ponto de vista dos camponeses lucrecianos, estes antepassados levavam um existência mais fácil, mesmo cultivando menos terras, sem consciência de que tudo se degenera pouco a pouco (1170-1174).

Desta forma, no seu segundo livro, Lucrecio compara o mundo primitivo ao evoluído e demonstra a decadência do mundo natural. Sobressai, assim, um pessimismo e um descrédito perante a evolução técnica e humana. Os meios técnicos, invenção humana, não são capazes de inverter a infertilidade dos campos, ou melhor, a força decadente da Natureza. Ora, para além da descrença no progresso moral do Homem, denota-se também uma descrença no progresso material. Desta forma, o comportamento do Homem, no seu estado mais selvagem, é um modelo a imitar pelo homem civilizado. A ciência, usada para a evolução

²⁶ DRN, 2, 1157-1174.

tecnológica, não é acreditada e o contacto rude com o mundo é preferido. Esta apologia ao primitivismo também surge em Caeiro, que diz:

“Bendito seja o mesmo sol de outras terras
Que faz meus irmãos todos os homens,
Porque todos os homens, um momento no dia, o olham como eu,
E nesse puro momento
Todo limpo e sensível
Regressam lacrimosamente
E com um suspiro que mal sentem
Ao Homem verdadeiro e primitivo
Que via o sol nascer e ainda o não adorava.
Porque isso é natural — mais natural
Que adorar o sol e depois Deus
E depois tudo o mais que não há.”²⁷

Ao contemplar a Natureza, neste caso o nascer sol, o Homem reencontra o seu estado primitivo e verdadeiro, ou seja, antes da intervenção da sociedade, do pensamento simbólico e das crenças religiosas. Neste sentido, o homem primitivo representa o Homem na sua essência, sem influências sociais ou culturais, daí Caeiro o co-adjectivar de verdadeiro. É neste estado primitivo que Caeiro observa a Natureza; é esta conduta sensível que o Homem deve praticar. De facto, o homem selvagem experimentava o mundo através dos órgãos de sentido, que lhe transmitiam as informações sobre ele. Então, ainda sem recorrer ao pensamento, limitava-se a sentir as coisas como um animal. Desta forma, o conhecimento humano era, na opinião caeiriana, simples, natural e verdadeiro, sem significações culturais, neste caso especificamente religiosas como a adoração pagã ao “sol”, ou cristã a “Deus”. Estas convenções não são nada perante o tudo que é o natural, mais ainda vão contra a essência da realidade.

Portanto, tal como Lucrecio, ao valorizar este estado inicial do homem, Caeiro diminui o progresso moral que acompanhou a civilização. Ideia que sobressai amplamente nos seus seguintes versos:

“Falas de civilização, e de não dever ser,

²⁷ CAEIRO, 2001: 74.

Ou de não dever ser assim.
Dizes que todos os que sofrem, ou a maioria de todos,
Com as cousas humanas postas desta maneira.
Dizes que se fossem diferentes, sofreriam menos.
Dizes que se fossem como tu queres, seria melhor.
Escuto sem te ouvir.
Para quê te quereria eu ouvir?
Ouvindo-te nada ficaria sabendo.
Se as cousas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo.
Se as cousas fossem como tu queres, seriam só como tu queres.
Ai de ti e de todos que levam a vida
A querer inventar a máquina de fazer a felicidade!”²⁸

Ora, parece que a civilização trouxe consigo o sofrimento para os homens que procuram uma cura através de uma perspectiva egocêntrica. Através das suas invenções, o homem transforma o mundo no intuito de atingir a felicidade. Mas, no entanto, o sofrimento permanece. Depreenda-se que homem civilizado usa a mente para criar meios de viver feliz, mas, ao racionalizar o mundo, humaniza-o e tira-lhe a naturalidade que, como fomos vendo neste capítulo, aporta o prazer e a alegria. Assim, tal como Lucrecio, também Caieiro demonstra um extremo pessimismo relativamente ao progresso civilizacional. Correndo o risco de parecer paradoxal, afirmamos que o progresso parece ser um recuo moral e o primitivismo um comportamento vanguardista.

Portanto, é com naturalidade que o ser humano se deve comportar em todos os momentos da sua existência:

“O que é preciso é ser-se natural e calmo
Na felicidade ou na infelicidade.
Sentir como quem olha,
Pensar como quem anda,
E quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre,
E que o poente é belo e é bela a noite que fica...
Assim é e assim seja...”²⁹

²⁸ CAEIRO, 2001: 115.

²⁹ 2001: 55.

Mais uma vez, Caeiro reitera a importância de uma conduta natural e calma, quer na “felicidade” quer na “infelicidade”. Mais ainda, deve-se sentir e pensar de um modo simples, como o olhar e o andar, respectivamente. E perante a morte devemos encará-la com a naturalidade, que lhe é própria, e aceitar o decorrer da vida tal como ele acontece.

Reconheça-se, neste poema caeiriano, influências da ética epicurista-lucreciana, nomeadamente a calma com que se deve encarar não só os momentos de prazer, ou felicidade, mas também os momentos de dor, ou infelicidade. Mais ainda, o apelo a sermos naturais revela uma atitude moderadora, baseada nas necessidades naturais do ser humano. É o sentir por meio dos órgãos sensoriais, que, na gnose epicurista, têm um papel fundamental no processo cognitivo. Sobressai ainda o acto de pensar, mas que também se deve restringir a ideias simples. Note-se que, a partir do momento em que o ser humano começou a andar, soltou as mãos que, livres, aumentaram as experiências sensoriais desenvolvendo, assim, a capacidade mental. Ora, nessa altura, o pensar era primitivo e simples, em detrimento do cogitar do homem evoluído. Depreende-se portanto que, também em Caeiro, o pensamento não se encontra banido da sua filosofia sensacionista. Apesar de apregoar a sua recusa inúmeras vezes ao longo da sua obra, ele reconhece, aqui, uma simplicidade de pensar que está associada ao seu modo de vida. Então, note-se a coincidência de ideias caeiriana e lucreciana-epicurista. Embora conheçamos o mundo pelos sentidos, a mente deve receber as informações e mantê-las simples e fiéis, tal como lhes foram fornecidas por aqueles.

Realce-se a morte associada ao final do dia, que integra o Homem na Natureza. Tal como os elementos ou o decorrer da Natureza, também o Homem se segue pelas mesmas regras, seguindo o ciclo de vida: nasce, vive e morre. Evidencie-se a renovação e continuidade presente nesta imagem, pois o dia nasce e morre, repetida e continuamente, desde sempre. Tal lembra a descrição epicurista da morte: os átomos que formam o ser humano espalham-se no ar e juntam-se a outros átomos, integrando-se depois numa outra combinação atómica que constituirá um novo ser. Então, através deste movimento eterno, o mundo natural vai reciclando-se e perdurando.

Retomemos, deste poema caeiriano, a ideia de calma mesmo em momentos de infelicidade e associemo-la ao estado de tranquilidade e auto-suficiência do sábio epicurista. Aliás, consta que Epicuro estava com dores agudas perto momento da sua morte, mas que, graças a uma abstracção — pela lembrança de momentos felizes e por uma atitude de

Nestes versos lucrecianos, o poeta latino defende que aquele que evita o amor, elege os prazeres que estão livres de pena e desfruta de um gozo, sem dúvida, mais puro e são do que aquele miserável apaixonado. Conclui-se, portanto, que o Homem deve ter um desapego emocional para gozar os prazeres verdadeiros e saudáveis, que aportam estabilidade da felicidade. Surge, aqui, a ideia epicurista de que há que renunciar a certos prazeres para evitar dores maiores. Os exageros emocionais quebram a tranquilidade natural do ser humano que não age consoante a sua natureza. Num dos poemas caeirianos sob o título de *O Pastor Amoroso*, o heterónimo também exprime o repúdio por este sentimento do amor.

Atentemos, então, no seguinte excerto poético do pseudo-pastor:

“Ninguém o tinha amado afinal.”
Quando se ergueu da encosta e da verdade falsa, viu tudo:
Os grandes vales cheios dos mesmos vários verdes de sempre,
As grandes montanhas longe, mais reais que qualquer sentimento,
A realidade toda, como o céu e o ar e os campos que existem,
E sentiu que de novo o ar lhe abria, mas com dor, uma liberdade
no peito.”³³

Aqui, o sujeito-poético identifica-se com um pastor que amou, mas não foi correspondido.³⁴ Ao escolher esse amor, abandonou a verdade e a realidade. Durante esse tempo, viveu num mundo irreal e numa felicidade falsa. Então, volta a sentir a Natureza, como quem respira e a liberdade entra-lhe pelo peito, que antes estava ocupado pela cegueira amorosa. A dor que ele sente lembra aquela que se afirma que sentem os recém-nascidos quando respiram pela primeira vez. Ora, numa associação de sentido, parecemos que o pastor renasceu e, como uma criança que observa o mundo pela primeira vez, vai redescobrir a Natureza. É esta sensação de renascer e sentir sem influências culturais, sociais e religiosas, que Caeiro procura na objectividade da sua visão. Sem o peso da aprendizagem social, não necessita de desaprender, bastando-lhe permanecer natural tal como aquando do nascimento.

³³ CAEIRO, 2001: 98.

³⁴ Acrescente-se que, segundo alguns estudiosos, o tom decepcionado, com que Lucrecio escreve os versos sobre o amor, parece que teria provado os males do amor, talvez um amor não correspondido.

Sem as correntes do pensamento e da sociedade, a liberdade do Homem advém da proximidade com a existência natural.

Mais, é no seu desejo de ser tão natural quanto as coisas que Caeiro escreve:

“Quem me dera que eu fosse o pó da estrada
E que os pés dos pobres me estivessem pisando...

Quem me dera que eu fosse os rios que correm
E as lavadeiras estivessem à minha beira...

Quem me dera que eu fosse os choupos à margem do rio
E tivesse só o céu por cima e a água por baixo...

Quem me dera que eu fosse o burro do moleiro
E que ele me batesse e me estimasse...”³⁵

Estes versos estão inseridos num dos quatro poemas sobre os quais Caeiro afirma que os escreveu “estando doente”, isto é, usando o pensamento. Efectivamente, a expressão dos desejos caeirianos revela a consciência do sentir e do pensar, consciência essa que continua presente nele, a não ser que seja *coisificado*. Essa *coisificação* seria a substanciação numa coisa, entendida como tudo aquilo que é irracional, quer seja vegetal, mineral ou animal. Assim, Caeiro quer livrar-se não só da sua ligação social ao aprender a desaprender, mas deseja tornar-se tão natural que deixe de ser humano, que, por ser racional, não é natural: “acho tão natural que não se pense.”³⁶ Mais, centrada no eu, a anáfora demonstra a insistência em se tornar natural, ao mesmo tempo que transparece a impossibilidade de tal metamorfose: “quem me dera...” É assim que “absorto num egoísmo intenso que aponta para a *retrogradation* mediante a extenuação da personalidade (...), Caeiro é forçado a ignorar tanto o bem comum da humanidade como a dignidade do ser humano singular. Mas o seu terrível egoísmo implica a sua completa despersonalização.”³⁷ É através dos olhos dos outros que nos vemos a nós próprios como pessoa. Após ter cortado os laços verticais com o divino e os horizontais com a Humanidade, Caeiro anseia tão absolutamente desaprender que abdica

³⁵ CAEIRO, 2001: 51.

³⁶ 2001: 70.

³⁷ SILVA, 1985: 83-84.

da personalidade humana. Há, nele, uma anulação da humanidade. Não se contenta com a aproximação da Natureza, Caeiro quer ser um elemento natural, uma *cousa* sem pensamento. Ao desejar ser simples como um regato, Caeiro pretende a consubstanciação com a realidade, porque “ser real é a *cousa* mais nobre do mundo.”³⁸ Tal faz com que ultrapasse o modelo de conduta assente na simplicidade de raciocínio pela integração no natural irracional.

A título de conclusão, afirme-se que a influência lucreciana-epicurista é notória na ética caeiriana. Em ambas filosofias, o sofrimento do homem civilizado é derivado da depravação da essência natural dele, que está presente no primitivismo do homem selvagem. Ora, o progresso técnico deturpou a Humanidade que, em tempos remotos, se aproximava mais do modo de vida dos deuses, modo esse que deve servir de paradigma para os mortais. Como já vimos³⁹, os deuses viviam numa tranquilidade eterna, indiferentes à existência dos homens. Para recuperar essa felicidade original, é preciso regressar ao contacto primitivo, ou seja mormente sensorial, com o mundo natural, que contém em si tudo o que é necessário para o prazer humano. Reitere-se que ambos os autores reconhecem a dor, ou infelicidade, como uma sensação que a Natureza integra. A ponte entre o prazer e a dor é curta: certos prazeres trazem grandes dores. Mas, por vezes, é preciso sofrer certas dores para usufruir de certos bens. É então necessário recorrer ao pensamento para desenvolver uma indiferença perante os exageros da alegria e a tristeza da dor, mantendo assim uma estabilidade que possibilita o viver segundo a ataraxia epicurista. Essa racionalização também é evidente na limitação dos prazeres, que atenuam os desejos selvagens ou imorais. Ensinam a optar pela simples satisfação das necessidades naturais e a prescindir de desejos supérfluos, impostos pela sociedade ou cultura. Mas, consciente de que a aproximação da simplicidade não passa de mais uma racionalização humana, Caeiro, que repugna o pensamento, pretende integrar a essência natural. Aliás, ao sinonimizar natural e irracional, ele sente necessidade de abdicar da sua humanidade, uma vez que o ser humano é, intrinsecamente, racional. É, neste sentido, que a sua única ética é a simplicidade. A conduta ideal para Caeiro é ser natural, ou seja, ter apenas exterior e apenas existir por existir. No entanto, a formulação do desejo de ser natural é, por si própria, uma consciência mental do que é natural e do que não o é. Tal revela que a sua poesia não passa de um método racionalista escondido sob a máscara do sensacionismo. Mais uma vez, ao cair no pensamento, Caeiro acaba por admitir a impossibilidade do

³⁸ CAEIRO, 2001: 116.

³⁹ *supra* cap. 5.

Homem se livrar desse. Mais uma vez, é por um caminho caótico que Caeiro assimila e radicaliza a filosofia lucreciana-epicurista, mas a ela regressa por nunca se conseguir evitar o pensamento. Alberto Caeiro é um D. Quixote, ou seja, é um idealista que, sob a aparência de um materialista, tem a utopia de existir sem saber que existe, de ser simplesmente. Portanto, a moral lucreciana-epicurista e a caeiriana combinam a elementaridade dos sentidos e a simplicidade das ideias no caminho para a felicidade. Concluimos, assim, que a lição de vida, que inferimos dos textos destes autores, consiste em reencontrarmos a nossa felicidade na nossa naturalidade e a mantê-la, o maior tempo possível, através de um equilíbrio corporal e espiritual: vivamos simples, vivamos felizes!

CONCLUSÃO

“Platão foi um dos grandes inimigos da Grécia. Aristóteles não pode destruir o mal que ele fez. No próprio peripatético há laivos da corrupção espiritualista e idealista do que afinal, foi seu mestre. Sócrates foi, na verdade, o chefe dos sofistas, na verdade foi o inimigo da pátria.”¹

É na história da filosofia que descobrimos Epicuro. Contra as teorias racionalistas e a doutrina religiosa, ergue-se a favor de um conhecimento físico do mundo e de uma postura primitiva no contacto com a Natureza. Epicuro é o *rerum inuentor*, o *Graius homo* que descobriu a natureza das *cousas*, ele é o *desatador de vínculos* que soltou a alma humana do temor dos deuses e da morte para lhe trazer o verdadeiro conhecimento: a realidade é material. Lucrecio é o discípulo fiel e apaixonado que ensina as palavras sábias do mestre, ele é o poeta engenhoso que aclara uma filosofia complexa através dos seus versos que completam o *De Rerum Natura*. Ao que parece, tal como o mestre grego, também o discípulo latino sentiu a necessidade de romper com uma tradição racionalista e religiosa que perverte a moral dos homens. É graças à fidelidade dos discípulos pela figura suprema do mestre que o epicurismo se propagou quase sem alterações nos seus princípios e valores fundadores, devoção esta que lembra o apostolado da religião cristã. Com efeito, a autoridade dogmática do mestre do Jardim assemelha-se à de uma seita religiosa, mas, na nossa opinião, é usada essencialmente para demonstrar a superioridade da lógica epicurista em relação às teorias adversárias.

Ora, a maneira poética de expressar a filosofia epicurista constitui a grande originalidade de Lucrecio. Através da poesia, o discípulo latino concretiza os dois

¹ António Mora *apud* SILVA, 1985: 21.

objectivos que desvela logo no livro primeiro: explicar claramente a filosofia epicurista e cativar o leitor pelo gozo delicioso da sua escrita. Quer a clareza da exposição para ensinar quer a motivação da leitura para aprender reflectem a atitude didáctica do discípulo que se preocupa com a transmissão e recepção da mensagem epicurista. O poema latino clarifica a filosofia grega que, apesar dos adversários a acusarem de simplista ou ingénua, esconde uma perspectiva complexa sobre a fisicidade da realidade. E, para conhecer essa realidade, os critérios de verdade são os sentidos que experimentam directa e imediatamente o mundo exterior. Aliás, e segundo o epicurismo, a veracidade das informações sensoriais é inquestionável: percepção é cognição. É através dos sentidos que o conhecimento chega, a posteriori, à mente, preexistência esta que contraria as filosofias racionais para as quais o conhecimento se encontra, a priori, no intelecto. A preexistência do conhecimento nos sentidos é fundamentada pela existência de um só mundo: aquele que percebemos, isto é, uma realidade física. Lucrecio explica que, acaso se ajuíze erroneamente sobre um determinado objecto, tal é uma deturpação da mente que, para evitar o falso juízo, se deve restringir fielmente à simplicidade do conhecimento sensorial.

Mas, o conhecimento empírico leva à abstracção intelectual que está na origem da teoria dos átomos e dos simulacros. Eis que, ao retomar estas teorias pré-socráticas, a filosofia epicurista científica os fenómenos naturais e erradica o dogma do milagre divino. Ainda que explique a origem e evolução do mundo, a mecânica dos átomos não determina absolutamente o destino dos homens. Com efeito, Lucrecio aponta a mudança arbitrária dos átomos no seu declínio — *clinamem* — e, assim, garante o livre-arbítrio: os homens são verdadeiramente livres quer de um determinismo fatalista da matéria, quer da providência tirana dos deuses.

Contra o milagre da criação, o epicurismo, como filosofia naturalista, faz uma análise da evolução da Humanidade, cujo progresso técnico e invenções distanciam os homens da Natureza e lhes depravam a moral. A filosofia epicurista não se vincula à teoria religiosa tradicional, que liga os homens ao divino e os homens aos homens, e constrói, antes, uma teoria materialista nova que desliga todos esses laços. Sem ligação, o epicurismo elimina a religião que foi inventada pelos homens para apaziguar uma época de conflitos sociais, mas acabou por provocar a devassidão intelectual e moral. Dá-se, então, o rasgo com a doutrina religiosa que apregoa a providência dos deuses e a piedade sacrificial dos homens: os seres divinos nem interferem na vida dos mortais, nem procedem a punições no pós-

morte. No entanto, Lucrecio não lhes nega uma transcendência materialmente superior e atribui-lhes uma morada num mundo inter-cósmico, onde vivem em harmonia num clima de serenidade e imperturbabilidade. Os deuses são o arquétipo da felicidade. Esses seres divinos, que, graças à sua eternidade, já existem desde o princípio dos tempos, mantêm uma conduta simples e agradável, análoga à da era primitiva da raça humana. Époça em que o homem primitivo conhece a *uoluptas* da Natureza pela simplicidade dos sentidos e aprende a comportar-se consoante o meio natural, evitando a dor e procurando o prazer. Agora, o homem moderno deve regressar ao mundo natural e abdicar dos desejos do mundo social: a simplicidade conduz à felicidade. Desligado dos seus pares e dos superiores, o Homem basta-se a si próprio, revolução interior que não é tão egoísta quanto aparenta ser, pois modera comportamentos humanos que levam a flagelos e crimes contra a harmonia da comunidade.

O epicurismo (des-)reconstrói os padrões tradicionais do pensamento humano e dos costumes culturais, capacidade esta de desconcertar os saberes e as crenças enraizados que perpassa até ao heterónimo e mestre pessoano, Alberto Caeiro, que a assimila e a radicaliza. Caeiro é o (re)“descobridor da Natureza”, o epicurista moderno que (des-)reconstrói a maneira de pensar, ele é o mestre subversor que ensina a desaprender. Contra ele, tem toda uma tradição racionalista e um catolicismo cristão que encarceram o Homem e o vincularam à falsidade e à ignorância. Nem Epicuro nem Lucrecio travaram a força racionalista e o poder religioso que, já naquela altura, aprisionavam os homens: Caeiro tem de ser autoritário, radical e intolerante. É a figura de mestre que mais se apropria a esse papel e à sua missão, subordinando assim a arte de poetizar à de filosofar.

Indubitavelmente, Caeiro absorveu a filosofia epicurista: o conhecimento empírico da realidade, a fisicidade da Natureza, o corte vertical com o divino e horizontal com os homens, a simplicidade da conduta humana. E, como epicurista, reforma um sistema filosófico que desata os vínculos racionalistas, religiosos ou, até mesmo, materialistas que prendem o Homem e lhe tapam a verdade e a felicidade. Do racionalismo, repudia as pré-categorias no intelecto; da religião, renega a existência da transcendência divina; do materialismo, dispensa a memória perceptiva. Propositadamente, Caeiro transparece uma ignorância filosófica e cultural para que os seus pensamentos se envolvam na naturalidade da realidade. Ele procura a exclusividade dos sentidos no conhecimento das *cousas* e palavras como abstracção, íntimo, mistério ou interior adquirem, na sua poesia, uma

significação depreciativa e um desprezo ideológico. Dá-se, então, o corte radical com o pensamento abstracto: ele é o poeta das sensações sem consciência de que sente, fazendo a cada momento uma nova descoberta. Como abstracções da realidade, a filosofia e a ciência são repudiadas na poesia caeiriana: ele é apenas o “intérprete da Natureza” para que o homem vulgar entenda a (não-)linguagem dela. É somente pelos sentidos que Caeiro conhece a verdade — as *cousas* têm apenas existência exterior —, na qual se tenta obsessivamente integrar. Estagnado na forma aparente do mundo, considera falsas as teorias sobre “a constituição íntima das coisas”, nomeadamente a teoria dos átomos epicurista: a fisicidade do mundo não tem explicação, tem existência.

Este realismo ingénuo resulta numa perspectiva objectiva do mundo: a experiência evidente e imediata dos sentidos mostra a diversidade das coisas — “cada coisa é o que é”. É, nesta consequência, que o mestre pessoano descobre o Grande Mistério do mundo: “a Natureza é partes sem todo”, sendo a ideia de conjunto uma especulação da mente humana. Caeiro nega a ciência e o milagre, porque só acredita no exterior do mundo. Consequentemente, o catolicismo cristão e os poetas místicos são o alvo predilecto de uma sátira agressiva e demolidora: não acredita em Deus porque nunca o viu, não há mistério no mundo a não ser a existência diversa das coisas — se é que tal pode constituir um mistério.

O modo absoluto com que a sua visão objectiva o mundo provoca uma obcecação pelo nominalismo: Caeiro não fala em humanidade, mas em homens, nem em renques de árvores, mas em árvores. Com efeito, a naturalidade das palavras caeirianas escondem uma reflexão quanto ao processo de composição. Aliás, a poesia caeiriana é escrupulosamente pensada para que sugira a impressão de que expressa a espontaneidade dos sentidos, usando, por exemplo, a simplicidade lexical e sintáctica e a predominância de substantivação sobre a adjectivação e da parataxe sobre a hipotaxe. A utopia de uma ignorância primitiva resulta na busca de um discurso poético sem reflexão intelectual, sem significação cultural: “a linguagem divina”, substanciada e intraduzível.

Também, em Caeiro, o progresso técnico e social acartou a miséria à Humanidade, porque a afastou da sua naturalidade primitiva com que conhecia e vivia o mundo: a ética caeiriana é a simplicidade. As invenções humanas, tal como a linguagem, são secundárias e artificiais e, por isso, complexam a existência dos próprios homens. Frustrado com a Humanidade, Caeiro subverte radicalmente o acto de ser humano para o ser natural — e

assim caminha para a despersonalização, tornando-se uma coisa, uma individualidade que apenas existe, sem consciência de que existe deveras. É, portanto, através de uma visão sensista e objectiva da realidade que Caeiro conclui que ser real é ser exterior e, conseqüentemente, tenta se consubstanciar com a Natureza — deseja, por exemplo, ser um *carro de bois*, ou seja, metamorfosear-se numa coisa —, no intuito de adquirir a tal naturalidade da realidade. A *coisificação* soluciona, assim, a felicidade dos homens: “ser real é a coisa mais nobre do mundo.”

Alberto Caeiro é um pensador compulsivo que procura, desesperadamente, a inserção numa verdade que explique a sua existência. Aliás, embora tivesse tido uma vida curta — morreu ainda jovem —, o mestre pessoano surge com características de um velho autoritário, decepcionado, cansado: o Inverno de Pessoa. Aquele é o mestre dogmático que apregoa uma filosofia tão absolutamente objectiva e sensacionista que se torna uma utopia idealista. Desolado por não conseguir evitar o pensamento, ele revela o cansaço de pensar. Caeiro é, então, o Inverno de Pessoa, o fim de ciclo que está esgotado e derrotista: carrega nos ombros o peso de toda uma tradição de pensar da qual não se consegue livrar e repousar. A morte do mestre é urgente devido ao paradoxo em que se transformou a sua existência. Ele não passa de um teorizador, de um metafísico que concebe um método absurdo que é inexecutável e não satisfaz a necessidade de verdade de Pessoa. Eis que emerge a abulia de Pessoa que acarta a toda a sua obra, ortónima ou heterónima, uma inacção que, ainda que tente disfarçar em Caeiro, é notável ao lermos os versos deste heterónimo. Aliás, toda a poesia caeiriana é a poesia da insignificância, do Nada: ele tem uma vivência ficcional e, embora seja apresentado como pastor, nunca guardou rebanhos porque não passam de pensamentos. Caeiro é um pseudo-pastor, cuja pseudo-ingenuidade o transfigura num pseudo-mestre. Então, e no nosso entender, as sentenças axiomáticas e a subversão de convenções que baralham a maneira de pensar, mostram que, mais do que a ignorância do homem primitivo, Caeiro prefere o nada da coisa natural. Mas, não nos iludamos mais com as aparências, é um Nada que é Tudo: Caeiro é pensador e ingénuo, filósofo e poeta, simples e complexo, ateu e religioso, humano e natural. O mestre pessoano carrega consigo todo o conhecimento, cultura, invenções e descobertas humanas, cuja biografia nega — era iletrado e inculto —, mas os seus versos confirmam. Aliás, é necessária uma bagagem filosófica e cultural profunda para o leitor compreender o epicurismo tanto de Caeiro, como de Lucrécio.

Na qualidade de filósofos, Lucrecio e Caeiro abordam a problemática do conhecimento humano — o Homem é um mero observador das coisas. A incapacidade de tomar a essência delas na esfera cognitiva impossibilita o acesso a uma verdade absoluta sobre a realidade. Esta subjectividade faz do conhecimento uma crença no mundo, como diz Caeiro: “creio no mundo como num malmequer.” Na qualidade de epicuristas, ensinam a questionar os costumes culturais e as convenções intelectuais pelo descaramento com que desconcertam o conhecimento científico e o senso-comum, limpando os olhos humanos para que percepcionem claramente o mundo. O Homem está, assim, realmente livre para viver da Natureza. Ora, não é apenas o modo poético de filosofar que Caeiro recebeu de Lucrecio mas também o papel de discípulo de Epicuro. Ainda que, num dos seus paradoxos satíricos, negue uma tradição de filósofos naturalistas e se torne o mestre do materialismo, Caeiro é um discípulo de Epicuro, tal como Lucrecio. Aliás, a poesia de Caeiro realiza a máxima de Epicuro: *poih/mata e)nergei^an, ou)k a)\n poih^asai*.² Sem dúvida, a poesia lucreciana e caeiriana serve a filosofia epicurista, que revoluciona e repousa o espírito humano. É essa poesia que os eleva à utopia da simplicidade e lhes proporciona a imortalidade das musas.

² *apud* GUYAU, 1927: 122.

BIBLIOGRAFIA

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

CAEIRO, Aberto, *Poesia* (ed. Fernando Cabral Martins et Richard Zenith), Assírio e Alvim, Lisboa, 2001.

LUCRECIO, *De Rerum Natura* (anot. Eduard Valentí Fiol), Bosch Casa Editorial, S. A., Barcelona, 1993.

EPICURE, *Doctrines et Maximes* (trad. Maurice Solovine), Librairie Félix Algan, Paris, 1925.

EPICURO, *Obras Completas* (trad. José Vara), Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.

PESSOA, Fernando, *Poemas Completos de Alberto Caeiro. Prefácio de Ricardo Reis. Posfácio de Álvaro de Campos*, Editorial Presença, Lisboa, 1994.

2. BILIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

2.1. sobre poesia:

CHEVALIER, Jean et GHEERDRANT, Alaine, *Dicionário de Símbolos* (trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra), Editorial Teorema L.^{da}, Lisboa, 1994.

DALZELL, Alexander, *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, University of Toronto, col. The Robson Classical Lectures, Toronto, 1996.

GRIMAL, Pierre, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana* (trad. Victor Jabouille), 3ª ed., Difel Difusão Editorial S.A., Algez, 1999.

REIS, Carlos, *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários*, Almedina, Coimbra, 1995.

SILVA, Vítor Manuel Aguiar e, *Teoria da Literatura*, vol. I, 8ª ed., Almedina, Coimbra, 1991.

2.2. sobre filosofia:

ARNHEIM, Rudolf, *La Pensée Visuelle* (trad. Claude Noël et Marc Le Cannu), Flammarion, France, 1976.

BIGNONE, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. I et II, 2ª ed., La Nuova Italia, Firenze, 1973.

BRUN, Jean, *O Epicurismo* (trad. Rui Pacheco), Edições 70, Lisboa, 1987.

—, *O Estoicismo* (trad. João Amado), Edições 70, Lisboa, 1986.

—, *O Neoplatonismo* (trad. José Freire Colaço), Edições 70, Lisboa, 1988.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma* (trad. Juan Manuel de García de la Mora), vol. I, 3ª ed., Editorial Ariel S.A., Barcelona, 1991.

CRESCENZO, Luciano de, *História da Filosofia Grega. A partir de Sócrates*, Editorial Presença, Lisboa, 1988.

—, *História da Filosofia Grega. Os pré-socráticos*, Editorial Presença, Lisboa, 1988.

FESTUGIÈRE, André-Jean, *Epicure et ses dieux*, Presses Universitaires de France, Paris, 1946.

FINLEY, M. I., *Os Gregos Antigos* (trad. Artur Morão), Edições 70, Lisboa, 2002.

GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Alianza Editorial, col. Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, 2002.

GOMBRICH, E.H., *Arte e Ilusão. Um estudo da psicologia da representação pictórica*, Martins Fontes, São Paulo, 1995.

GUYAU, J.-M., *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1927.

HARE, R. M., *O Pensamento de Platão* (trad. Carlos Dinis), Editorial Presença, Lisboa, 1998.

KENNY, Anthony, *História concisa da filosofia ocidental* (trad. Desidério Murcho, Fernando Martinho, Maria José Figueiredo, Pedro Santos e Rui Cabral), 3ª ed., Temas e Debates — Actividades Editoriais L. da, Lisboa, 2003.

SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London, 1996.

2.3. sobre Lucrecio:

BOYANCÉ, Pierre, *Lucrece et l'épicurisme*, Presses Universitaires de France, col. Les Grands Penseurs, Paris, 1963.

CONTE, Gian Biagio, *Latin Literature: a history*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.

DELBOS, Victor, *Figures et doctrines des philosophes Socrate, Lucrèce, Marc-Aurèle, Descartes, Spinoza, Kant Maine de Biran*, Librairie Plon, Paris, 1918.

GALE, Monica R., *Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

GIANCOTTI, Francesco, *Religio, Natura, Voluptas. Studi su Lucrezio com un'antologia di testi annotati e tradotti*, Pàtron Editore, Bologna, 1989.

KENNEDY, Duncan F., *Rethinking Reality. Lucretius and the Textualization of Nature*, The University of Michigan Press, Michigan, 2002.

OTÓN SOBRINO, Enrique, *Lucrécio (98?-55/53 a.C.)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.

SENDLEY, David, *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

2.4. sobre Caeiro:

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa, *Rostos de Pessoa*, Minerva, Coimbra, 2000.

COELHO, Jacinto do Prado, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, 6ª ed., Editorial Verbo, Lisboa, 1980.

COSTA, Dalila L. Pereira da, *O esoterismo de Fernando Pessoa*, 2ª ed., Lello & Irmão Editores, Porto, 1978.

ENTRAMBASAGUAS, Joaquín de, *Fernando Pessoa y su creación poética*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1955.

GARCEZ, Maria Helena Nery, *Alberto Caeiro “descobridor da Natureza?”*, Centro de Estudos Pessoaanos, Porto, 1985.

GARCIA, José Martins, *Fernando Pessoa: «Coração Despedaçado» (subsídios para um estudo de afectividade na obra poética de F. Pessoa)*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1985.

GIL, José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Relógio d'Água, Lisboa, s.d.

LIND, Georg Rudolf, *Estudos sobre Fernando Pessoa*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, col. Estudos Portugueses, 1981.

LOPES, Maria Teresa Rita, *Fernando Pessoa et le drame symboliste. Héritage et Création*, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, Paris, 1977.

LOURENÇO, Eduardo, *Pessoa Revisitado. Leitura estruturante do drama em gente*, Editorial Inova, col. Civilização Portuguesa, Porto, 1973.

MOISÉS, Carlos Filipe, *O poema e as máscaras*, Almedina, Coimbra, 1981.

PADRÃO, Maria da Glória, *A metáfora em Fernando Pessoa*, Editorial Inova, col. Civilização Portuguesa, Porto, 1973.

PESSOA, Fernando, *Páginas de estética e de Teoria e de Crítica Literárias*, (int. Georg Rudolf Lind et Jacinto do Prado Coelho), 2ª ed., Edições Ática, Lisboa, 1973.

—, *Páginas Íntimas e de Auto-interpretação*, Edições Ática, Lisboa, 1950.

—, *Textos Filosóficos* (int. António de Pina Coelho), vol. I, Edições Ática, Lisboa, 1968.

QUADROS, António, *Fernando Pessoa*, 2ª ed., Editora Arcádia, Lisboa, s.d.

SEABRA, José Augusto, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, col. Temas Portugueses, Lisboa, 1988.

SENA, Jorge, *Fernando Pessoa & C^a Heterónima*, 3^a ed., Edições 70, Lisboa, 2000.

SILVA, Luís de Oliveira e, *O Materialismo Idealista de Fernando Pessoa*, Clássica Editora, Porto, 1985.

TABUCCHI, António, *Pessoana mínima, escritos sobre Fernando Pessoa*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, col. Temas Portugueses, 1984.

3. SÍTIOS CONSULTADOS:

BRANDÃO, Jacyntho Lins, *As musas ensinam a mentir (Hesíodo, Teogonia, 27-28)*, in <http://www.dlc.ua.pt/classicos/musas.pdf>

FERREIRA, António Manuel, “*Louzado seja Deus que não sou bom*”: *Alberto Caeiro, São Francisco de Assis e o menino Jesus*, in <http://www.dlc.ua.pt/classicos/caeiro.pdf>

LANCASTRE, Maria José de, *A Heteronímia*, in <http://www.instituto-camoes.pt/escritores/pessoa/heteronimia.htm>

MARTINS, Francisco, *O pré-texto em Alberto Caeiro*, in <http://www.instituto-camoes.pt/escritores/pessoa/pretextocaeiro.htm>