

Lendo os poemas de Alberto Caeiro com olhos antropocênicos

Tatiana Massuno

Ph.D. in Comparative Literature, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brazil
2018 Study of the US Institute on Contemporary American Literature alumna

Resumo: O termo “Antropoceno” proposto por Crutzen e Stoemer em 2000 não apenas nomeia uma nova época geológica, como também dota os humanos de agência geológica. O advento e a aceitação dessa nova época geológica pede a revisão dos conceitos da modernidade e do reenquadramento da assim chamada constituição moderna, a grande Divisão, nos termos de Bruno Latour. O muro da modernidade, aquele que separa humanos e não-humanos, revela suas rachaduras no Antropoceno. A literatura, no entanto, há muito, já havia antecipado a necessidade de repensar nossa relação com a natureza, especialmente no que tange à dicotomia sujeito/objeto. Alberto Caeiro, heterônimo pessoano, afirma ter sido a natureza negligenciada por todos os poetas e pensadores, sendo ele o primeiro a notá-la. O presente artigo busca, assim, ler os poemas de Caeiro com olhos antropocênicos para que a dicotomia sujeito/objeto, um dos pilares da modernidade, possa ser investigada.

Correspondence | Tatiana Massuno, tatiana.massuno@gmail.com

Citation | Massuno, T. (2019) Lendo os poemas de Alberto Caeiro com olhos antropocênicos. *Journal of Big History*, III(2); 73 - 82.

DOI | <http://dx.doi.org/10.22339/jbh.v3i2.3240>

“*W*hat words or tongue of Seraph can suffice, or heart of man suffice to comprehend?” *Paradise Lost* (BK. VII, 113-14), Rafael se pergunta, reconhecendo o peso de sua tarefa: alertar Adão e Eva sobre Lúcifer. As perguntas de Rafael, assim, relevam a disparidade entre duas esferas, nomeadamente aquela dos homens e a dos seres celestiais. Como poderia ele, sendo um anjo, falando uma língua que diferia da dos homens, revelar a criação do mundo e a existência no Paraíso a ouvidos não preparados para tal? Como poderia o pai da humanidade compreender eventos tão distantes de sua vida cotidiana? Eventos inéditos, tais como a guerra no Paraíso? Dois âmbitos distintos, línguas, constituições.

Quando Rafael percebe a curiosidade de Adão, sua tendência a procurar rastros divinos na Terra, como se houvesse uma correspondência entre as instâncias visíveis e invisíveis, ele afirma: “But Knowledge is as food, and need no less/ Her Temperance over Appetite, to know/ In measure what the mind may well contain/ Oppresses else with Surfet, and soon turns/ Wisdom to Folly, as Nourishment to Winder” *Paradise Lost*

(BK. VII, 116-20). A comparação entre conhecimento e comida mais uma vez aponta para o problema principal: a constituição humana. A compreensão humana é, portanto, limitada, circunscrita pela sua constituição. Aquilo que é incompreensível, inimaginável, ou até mesmo inexplicável provém da limitação humana. Há certo tipo de conhecimento, no entanto, que pode ser humanamente aceitável, e que pode, nos termos de Rafael, ser contido pela mente. A mente, assim como o estômago, é comparada a um recipiente, já que é a sua capacidade física que está em jogo. Os limites, limitações são físicos, constitucionais. Ultrapassar o limite, tentar saber mais do que a mente pode fisicamente suportar seria transformar Sabedoria em Tolice. Ademais, a palavra “conter” não enfatiza apenas as limitações físicas da mente, como também sua capacidade de controle. O conhecimento humanamente apropriado é aquele que a mente pode controlar. Não é de se admirar, então, que a Rafael é permitido responder as perguntas de Adão e Eva sob uma condição: “I have receav’d, to answer thy desire/ Of Knowledge within bounds” *Paradise Lost* (BK. VII,

119-20). Limites, limitações, fronteiras: o mundo antes da queda era um mundo limitado, implicava viver “within a circle or behind a line”, como diria Stanley Cavell (CAVELL, 1988, p. 49).

Adão, portanto, após ouvir à narração de Rafael atentamente, resume seus ensinamentos:

How fully hast thou satisfi'd mee, pure
Intelligence of Heav'n, Angel serene,
And freed from intricacies, taught to live,
The easiest way, nor with perplexing
thoughts

To interrupt the sweet of Life, from which
God hath bid dwell farr off all anxious
cares,

And not to molest us, unless we our selves
Seek them with wandring thoughts, and
notions vaine.

But apte the Mind or Fancie is to roave
Uncheckt, and of her roaving is no end;
Till warn'd, or by experience taught, she
learn

That not to know at large of things remote
From use, obscure or subtle, but to know
That which before us lies in daily life,
Is the prime Wisdom, what is more, is fume,
Or emptiness, or fond impertinence,
And renders us in things that most concerne
Unpractis'd, unprepar'd, and still to seek
Paradise Lost(BK. VIII.180-97)

A grande sabedoria seria, assim, não deixar a mente vaguear, não deixá-la se ocupar com questões fora de alcance. A mente humana deveria se manter distante de complexidades, de coisas remotas ao se ater ao que estaria diante de si, na vida diária. Curiosamente, as palavras de Rafael apontam para a necessidade de evitar imaginar mundos que não poderiam ser vistos, evitar buscar similaridades entre as instâncias visíveis e invisíveis. Os limites, limitações, fronteiras também implicavam que havia mundos distintos: Éden e Paraíso, visível e invisível, humano e divino, sem que houvesse correspondências entre eles. Há uma separação entre o que acontece em cima e embaixo.

Quão distante estamos do mundo medieval!

Catherine Martin em *Ruins of Allegory: Paradise Lost and the Metamorphosis of Epic Convention* estuda como *Paradise Lost* abandona tanto a tradição épica quanto a alegoria normativa praticada por Dante e Spenser. A autora estuda a épica de Milton a partir da perspectiva de Benjamin, ou seja, da perspectiva da alegoria barroca. Enquanto a estrutura da alegoria normativa seria aquela da sinédoque – a parte representando o todo, que resultaria na busca de universais a partir de correspondências naturais, em *Paradise Lost* a alegoria deriva de uma figura retórica mais contingente: a metonímia. “what if Earth / Be but the shaddow of Heav'n, and things therein / Each to other like, more then on earth is thought?” *Paradise Lost* (BK. V, 574-76), a pergunta *e se* circunscreve a relação entre o Paraíso e a Terra no âmbito da incerteza. E se um for a sombra do outro? E se não for? Como verificar as regras que governam tal relação? Não podemos. Ademais, a relação - ser sombra - inibe a busca por correspondências, analogias. A parte não mais representa o todo, a relação entre parte e todo é mais contingente que imaginada. O em cima e o abaixo estão contingentemente separados.

Ao longo de sua narração Rafael é bem claro acerca de seus propósitos: mostrar a Adão e Eva como evitar serem expulsos do paraíso ao respeitarem os limites, a constituição humana, ao aceitarem que o que é humanamente aceito é limitado. Em outras palavras, viver no Éden implicava viver atrás de uma linha. E se a linha fosse ultrapassada? Então transformariam “Sabedoria em Tolice”. Mas como assim? Ultrapassar a linha significaria a percepção de que o Éden não era o mundo, de que havia algo mais, significaria ser exposto à vulnerabilidade do conhecimento (CAVELL, 1988, p. 49). O conhecimento prévio não seria suficiente para dar conta do novo mundo além da linha:

The irony here, then is that this rationalist age of renewed certitude in philosophy, science and religion is actually the beginning of a greater age of doubt that prophetic poets like Milton (as well as anti-

Cartesian philosophers like Pascal) could begin to foresee in advance (MARTIN, 1998, p. 5).

Rafael, assim, conscientemente ou não, expõe tanto as condições para a certeza quanto suas fraquezas. A certeza estava, dessa maneira, condicionada pela necessidade de separação. Enquanto as esferas divinas e humanas fossem mantidas separadas e a explosão de correspondências controlada, enquanto os homens vivessem atrás da linha, a humanidade poderia viver no Éden das ideias claras e distintas. Buscar pelo incondicionado, entretanto, resultaria na Sabedoria ser transformada em Tolice.

A afirmação de Catherine Martin de que *Paradise Lost* se afastaria da tradição da alegoria normativa revela sua diferente visão de mundo. Não mais aquele das correspondências, ou nos termos de Foucault, não mais um mundo onde palavras e coisas coincidiam; um mundo, portanto, não mais imbuído de traços divinos prontos a serem decifrados; e sim um que demandava separação – entre os humanos e o divino, entre palavras e coisas e que mais?

Paradise Lost foi escrito no início da modernidade, momento no qual não somente as ideias claras e distintas de Descartes modelavam a concepção sobre o conhecimento, como também o seu *cogito* abria caminho para aquilo que Hegel, mais tarde, chamaria de subjetividade, o princípio que governava a modernidade. Embora haja tantos pensadores como versões da modernidade, como afirma Bruno Latour em *We have never been modern*, todos convergiam em um aspecto – no da passagem do tempo (LATOURE, 1993, p.10). A modernidade implicava um novo regime, uma ruptura, uma revolução no tempo. Não fora exatamente isso que Hegel tinha em mente quando concebeu os tempos modernos? Cujo princípio diferia daquele dos pré-modernos? Na medida em que era governado pela liberdade e pela reflexão? Não é de se admirar que a história humana pareça ter um fio condutor: “freedom has been the most important motif of written accounts of human history of these two hundred and fifty years” (CHAKRABARTY, 2009,

p. 208). Como se a história dos homens fosse um relato do aumento da liberdade da humanidade ao longo dos anos, como se cada nova época moderna rompesse com tradições ao se libertar das limitações do passado. “time’s irreversible arrow” (LATOURE, 1993, p. 10), levando ao progresso, libertando a humanidade do obscurantismo e da mistura de mundos?

A modernidade, no entanto, está longe de ser definida pelo advento do humanismo ou mesmo pelas ciências. Sua força e fraqueza deriva daquilo que caracteriza a constituição moderna, ou seja, a Grande Divisão, nos termos de Latour: a separação entre os mundos naturais e sociais, entre humanos e não-humanos. Enquanto os pré-modernos concebiam o mundo a partir de híbridos, reconhecendo sua existência e limitando sua proliferação; os modernos, por outro lado, enquanto seus opositores, ao romper com a mistura dos mundos; enquanto criadores de um novo paradigma que iria, eventualmente, ser o modelo a ser estabelecido no mundo inteiro, não concebiam o mundo a partir da mesma perspectiva. Nesse sentido, o mundo medieval, o mundo das analogias, das correspondências entre o que ocorre em cima e abaixo; mundo, portanto, onde o traço divino poderia ser procurado, onde as palavras eram as coisas, cede lugar a um tipo diferente de analogia, aquela de Benjamin, que promulga pela arbitrariedade do signo: a coincidência entre o visível e o invisível, entre palavras e coisas não era mais possível. A alegoria benjaminiana revela que a relação entre palavras e coisas era arbitrária, concedida e nunca essencial. A constituição moderna, portanto, advoga pela separação de mundos. O advento do humanismo fora, no entanto, assimétrico, uma vez que não resultou na criação do não-humanismo que, seguindo a lógica da constituição moderna, seria seu contemporâneo. Uma pergunta, no entanto, perdura: qual seria o limite de tal separação?

No começo de seu ensaio, Bruno Latour antecipa o argumento a ser perseguido: a proliferação dos híbridos ao longo da modernidade, o fato de a constituição moderna, na realidade, permitir e até mesmo favorecer a mesma proliferação que deveria

conter. As notícias que abrem o ensaio parecem dar o tom do tópico a ser desenvolvido: o biológico entrara no campo político, a separação entre humanos e não-humanos fora apenas uma falácia escamoteada por meios de purificação e mediação. Humanos e não-humanos nunca estiveram separados, então, já que a hibridização sempre ocorreu, especialmente durante os assim chamados tempos modernos. Ou seja, nós, na realidade, nunca fomos modernos. De acordo com Latour, a separação entre humanos e não-humanos, Sociedade e Natureza, ou até entre sujeito e objeto fora o que caracterizara nossa concepção de modernidade. Não fora Hegel quem entendeu que a subjetividade era o princípio que regia os tempos modernos? Não fora Kant que afirmara que a coisa-em-si estaria fora do escopo de nosso entendimento? Ou até mesmo Heidegger, mais tarde, que afirmou que a ciência não era capaz de pensar o Ser? Todos esses pensamentos filosóficos revolveriam em torno do mesmo problema, diria Latour: a separação inconciliável entre humanos e não-humanos. Então ser moderno, pergunto, significaria viver atrás de uma linha, ou dentro de um círculo? Atrás da linha que separava humanos e não-humanos? E se a linha fosse ultrapassada? Transformaríamos Sabedoria em Tolice?

“Sou mesmo o primeiro poeta a lembrar de que a Natureza existe” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 180), diz Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa. Curiosamente, a originalidade de Caeiro reside em afirmar que uma pedra é nada mais que uma pedra ou que uma flor deve ser apreendida enquanto flor e nada mais. Alberto Caeiro, o mestre dos heterônimos de Fernando Pessoa, cujos poemas eram claramente distintos até mesmo da produção ortonímica de Pessoa, tanto em estilo quanto em temas; o complicado poeta bucólico, foi a mais completa despersonalização pessoana. O processo heteronímico pessoano encontra repercussão em seus pensamentos poéticos, ou melhor, no seu entendimento de que a poesia, aquela de mais alto valor, pelo menos, deveria tender ao dramático. Em um de seus textos teóricos mais importantes, o poeta português classificou a poesia lírica de acordo

com suas qualidades dramáticas. A poesia lírica de primeiro grau seria o tipo menos dramático, de acordo com Pessoa, uma vez que os versos coincidiriam com os sentimentos do poeta; a poesia seria, então, mera expressão dos sentimentos do poeta. Desnecessário dizer que essa poesia teria pouco valor poético. Shakespeare seria, por outro lado, altamente valorizado, já que sua poesia dramática, sua tendência à despersonalização, a criação de mundos e humores distintos dos seus, deveria ser o critério de avaliação de toda poesia lírica de alto valor. Mas e se, pergunto, *Hamlet* fosse privado de ação e diálogos? Privado da possibilidade de ser encenado, de ser uma peça? O que restaria? Pessoa sugere que muito possivelmente essa deveria ser a forma como seus heterônimos deveriam ser entendidos, como o “drama em gente” que eram: versos que pediriam pelo apagamento do poeta (não tendo sido escritos por Pessoa), sendo meras assinaturas, uma vez que não eram poemas de Pessoa, e sim de Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis e de muitos outros. Um universo povoado com tantos poetas quanto a despersonalização permitiria. *Hamlet* sem ação, diálogos. *Hamlet* que não poderia ser encenado, ou seja, privado de ser teatro; em outras palavras, drama, drama em gente, heterônimos.

Caeiro afirma ser o maior poeta de todos os tempos, já que foi o único a fazer uma descoberta extraordinária: que a Natureza existe. Ao se separar de uma tradição de poetas, Caeiro parece estabelecer um novo paradigma. Os outros heterônimos não contradizem tal assunção e, ao chamarem Caeiro de mestre, Reis, Campos e até mesmo Pessoa, parecem concordar que os poemas de Caeiro rompem com certo tipo de tradição. Mas com qual? Caeiro é “mais grego que os gregos” (REIS/PESSOA, 1998, p. 112), diz Ricardo Reis e lê os poemas de Caeiro a partir da perspectiva do paganismo. Caeiro é o paganismo, não uma teoria acerca de uma crença passada, mas sim a encarnação de uma existência ou visão de mundo pagã. Da perspectiva de Ricardo Reis, os poemas de Caeiro, assim, por conta do total e absoluto objetivismo, rompem com a tradição cristã. Caeiro, entretanto, nunca menciona a palavra

paganismo. Ele nunca teoriza, apenas escreve seus poemas naturais de forma mais natural possível. Mas que tipo de Natureza é essa que ele descobre?

Outros poetas submetem a Natureza aos seus versos, como se fossem deuses, Caeiro diria. Ele pretende inverter tal lógica ao se submeter à Natureza, subjugar-se a ela, já que não há nada que prove que ele é, de fato, superior. A Natureza o inclui. Ele vem dela. Ao fazê-lo, ao se submeter a ela, Caeiro pode se tornar outro: uma planta ou qualquer outra coisa natural: "...a capacidade única de Caeiro de tornar-se outro, tornar-se planta, tornar-se coisa natural. A não relação torna possível não uma relação de união, mas um processo de devir."(GIL, 1999, p. 28). Ele se abre a diferentes modos de sentimentos, ou diferentes sensações. Ao se permitir pensar com os olhos ou com os ouvidos, ao se submeter à Natureza, uma pletora de sensações se abre e todo o seu corpo é dominado por sensações, modos de sentir, ou metafísicas, ao invés de uma única: "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" (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 34). E ele pode ser tornar as árvores, as flores ou até mesmo o movimento das asas de uma borboleta. A absoluta e total objetividade de Caeiro, entretanto, é ameaçada pela presença dos pensamentos. O poeta sabe que para se tornar outro nesse eterno movimento de despersonalização, para permitir diferentes metafísicas, ele precisa reprimir o ato de pensar. Pensar implicaria abrir mão da possibilidade de ver o mundo como é – apenas mundo – sem qualquer concepção a priori, sem qualquer enquadramento. Suspender o pensamento permite suas percepções originais, como se estivesse vendo, tocando, sentindo pela primeira vez. E, sem a interferência dos pensamentos, a experiência era sempre original, sempre como a primeira vez, uma vez que nada na Natureza era exatamente igual. Não há duas árvores exatamente iguais, cada qual é única, acrescenta Caeiro, de forma que chamá-las árvores interfere na forma como poderíamos apreender o mundo. A linguagem, portanto, prejudica a nossa experiência de mundo já que apaga as diferenças.

Apesar de não existirem duas árvores, ou pedras, ou pássaros que sejam exatamente iguais, nossa linguagem, ou nosso uso dela, faz parecer o contrário. A experiência da linguagem não coincidia com como ele apreendia o mundo. Era apenas linguagem, incapaz de alcançar as complexidades da Natureza. A linguagem diz respeito à linguagem e não ao mundo, assim como pensar o mundo diz respeito ao ato de pensar e nada diz sobre o próprio mundo. Então a coisa-em-si estava fora de alcance? Como Kant havia afirmado? Estaríamos ainda atrás da linha – aquela que separaria humanos e não-humanos? Ainda sendo modernos?

A objetividade absoluta de Caeiro implicaria a supressão do sujeito. Suspender o ato de pensar, assim, significaria acessar outros modos de conhecimento distintos do pensamento, da razão. Um tipo de pensamento que a mente não poderia conter? Com certeza, algo que a mente não poderia controlar, já que a mente não seria mais o centro da experiência. Reconhecer o mundo não-humano, ultrapassar a linha, permitir outros tipos de experiência, fariam Caeiro encarnar o paganismo, ser mais grego que os gregos, posicionar-se antes da Grande Divisão. Mesmo assim, Caeiro é o mestre de outros heterônimos modernistas. Caeiro é o mestre de Fernando Pessoa, o grande poeta português modernista. Aquele, que de acordo com Massaud Moisés, revolucionaria a poesia portuguesa ao modernizá-la. Sendo pagão? Esquecendo "time's irreversible arrow"?

José Gil diria que os poemas de Caeiro, apesar da aparente simplicidade, não apelam a uma forma passada de existência, ao contrário, resultam da construção e desconstrução das civilizações europeias, da experiência da guerra. Como se todo o passado tivesse se metamorfoseado na visão original que revelam, uma que só poderia existir devido à experiência da Modernidade. A aparentemente percepção ingênua de mundo apresentada nos poemas encobre sua visão

crítica¹. Encobre que o muro da Modernidade tinha rachaduras.

O termo proposto em 2000, por Paul Crutzen e Eugene Stoemer para nomear uma nova era geológica revela também o seu alinhamento com o pensamento de Latour: que a separação entre os mundos humano e não-humano fora apenas uma falácia. Crutzen e Stoemer propuseram o termo “Antropoceno” para determinar uma nova era e dataram seu início em 1784 “James Watt’s 1784 patent on the double-acting steam engine” (MENELY & TAYLOR, 2017, p.3). Ou seja, a primeira versão do Antropoceno conta a história das consequências não intencionais das ações humanas. Uma inovação tecnológica, ao revolucionar nosso modo de existência, acaba por ter um resultado catastrófico. Até o presente momento, no entanto, não há consenso no que diz respeito ao início dessa nova era geológica. 1784 ou a Grande Aceleração pós-guerra, cada data implica contar uma diferente narrativa acerca dos *Antropos* e das consequências de suas ações, a partir da perspectiva da agricultura, invenções, industrialização, capitalismo e outros. Todas essas narrativas, entretanto, têm algo em comum: elas apresentam um novo enquadramento para conceber o humano, um que destrói nossas crenças e assunções acerca da Modernidade e seus conceitos fundamentais.

1 A obra de Caeiro encontra-se com o olhar do primeiro homem, mas após a construção e a destruição das civilizações que se sucederam na Europa. Não houve que aprender e desaprender: ela é o resultado espontâneo de todo esse processo, reencontrando a visão da infância e da aurora da humanidade como se todos os olhares adultos da história se tivessem nela naturalmente metabolizado- ou seja, aprendidos e desaprendidos. Daí o peso crítico dessa poesia, o seu efeito revolucionário sobre os espíritos que dela se aproximam e por ela se deixarem impregnar; daí o facto de Caeiro ser capaz de escutar e compreender as mais finas sutilezas do pensamento especulativo (embora seja radicalmente distante dele. Como se houvesse um pensamento infantil a ser usado- também- pelos adultos). (GIL, 1999, p. 18).

Em primeiro lugar, “The idea behind the term “Anthropocene” is that we have entered a new epoch in Earth’s geological history, one characterized by the advent of the human species as a geological force” (SCRANTON, 2015, p. 17). Pela primeira vez os humanos são dotados de agência geológica, o que tem duas implicações que acabam por convergir. Primeiramente, ser uma força geológica significa que os humanos estão sendo considerados enquanto espécie. No nível individual nenhum humano possui agência geológica, que é um dos grandes paradoxos de lidar com a realidade da mudança climática: o que cada qual faz, no nível individual, tem pouco ou quase nenhum efeito ao lidar com a mudança climática. Entretanto, o que cada indivíduo faz importa. Em segundo lugar, conceber o humano enquanto força geológica implica que há um aspecto não-humano nos humanos. Espécie ou força, de qualquer forma, o advento do Antropoceno pede a revisão do conceito de humano, uma vez que não somos mais humanos-humanos, já que há um aspecto não-humano na humanidade capaz de alterar o curso do planeta e trazer a sua destruição total.

This nonhuman, forcelike mode of existence of the human tells us that we are no longer simply a form of life that is endowed with a sense of ontology. Humans have a sense of ontic belonging. That is undeniable. We used that knowledge in developing both anticolonial (Fanon) and postcolonial criticism (Bhabha). But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension. Our thinking about ourselves now stretches our capacity for interpretive understanding. We need nonontological ways of thinking the human. (CHAKBRABARTY, 2012, p. 13)

Ironicamente, a intensificação da Grande Divisão que caracteriza a Modernidade, a separação entre humanos e não-humanos, ou até entre sujeito e objeto;

em outras palavras, a intensificação da subjetividade, princípio que governa a Modernidade, levou à percepção de que ambos mundos estavam, de fato, entrelaçados. A história humana e a história natural estavam mais enredadas do que a Modernidade havia imaginado.

Estamos vivendo uma crise contemporânea, da perspectiva histórica, diria Dipesh Chakrabarty no artigo *The Climate of History: Four Theses*, uma vez que a distinção humanística entre história humana e história natural desabou. Se Collingwood podia pensar a história como algo distinto da natureza, e Croce podia afirmar que não havia outra história a não ser a humana, ou seja, o mundo não-humano não mereceria ou não teria historiografia; tal ponto de vista não pode mais ser mantido quando o mundo não-humano não é mais imutável. Os tsunamis, terremotos, tornados, a natureza não mais subjugada pela subjetividade humana (e dessa forma não mais sob controle) revela que a história humana não mais pode ser entendida ou estudada sem seu par: a história natural, a história não-humana. “The wall of separation between natural and human histories that was erected in early modernity and reinforced in the nineteenth century as the human sciences and their disciplines consolidated themselves has some serious and long-running cracks in it”(CHAKRABARTY, 2012, p. 10). Parece que ultrapassamos a linha.

O Antropoceno, enquanto consequências não intencionais das ações humanas, chama a nossa atenção para a interconectividade de todas as formas de vida (MORTON, 2018, p. 36). Se as nossas assunções modernas, então, levaram à aparente crise incontrolável na qual nos encontramos, uma capaz de trazer destruição em massa, há a necessidade de reconsiderar nossos pensamentos acerca da assim chamada constituição moderna. Se nossa crença na “time’s irreversible arrow” nos trouxe a temporalidade catacronística, como diria Aravamudan, ou melhor, nos trouxe a reversibilidade da experiência do Iluminismo (pesadelos apocalípticos); é necessária uma séria revisão da relação humana com o mundo.

Por 12.000 anos, o homem se considerou “on top of things, outside of things or beyond things, able to look down and decide exactly what to do” (MORTON, 2018, p. 25); parafraseando Timothy Morton: a subjetividade foi a medida de tudo. Mas não fora exatamente o que Hegel afirmara? Que a subjetividade configurava a Modernidade? Não fora o que disse Latour? Que o advento do humanismo fora assimétrico, já que o mundo não-humano fora esquecido? Entretanto, *the repressed returns, and with a vengeance*.

A adesão de Timothy Morton à object-oriented ontology e sua afirmação de que nada pode ser acessado em sua completude e que o pensamento não é, de forma alguma, o melhor acesso às coisas, é fundamentada em sua utilidade no momento em que vivemos:

One way is that it doesn’t make thinking, in particular human thinking, into a special kind of access mode that truly gets at what a thing is. OOO tries to let go of anthropocentrism, which holds that humans are the center of meaning and power (and so on). This might be useful in an era during which we need to at least recognize the importance of other lifeforms. (MORTON, 2018, xli)

As ideias de Caeiro e de Timothy Morton, apesar de separadas por décadas, apontam para necessidade de reconsiderar o papel do pensamento, que se torna sinônimo ao papel do homem. A mente que pode controlar, o conhecimento humanamente aceitável, aquele que subjuga o mundo sob suas concepções, impede a apreensão de outras formas de vida. “What matters isn’t exactly what you think but how you think” (MORTON, 2018, p. 25). Ultrapassar a linha que separa humanos e não-humanos é necessário para, pelo menos, reconhecer a existência desse outro mundo, não antropocêntrico. Aravamudan criticaria a atitude budista de Timothy Morton: “By caring for strangers as well as plutonium (presumably we would caress the former but use radiation protection gloves to handle the latter) we might show a Levinasian

commitment to radical alterity.”(ARAVAMUDAN, 2013, p. 16). Mas não fora justamente essa a pergunta de Latour? Onde estariam os Levinás dos animais? – ele se pergunta, uma vez que nem o mundo humano nem o não-humano poderiam ser entendidos, enquanto o humanismo fosse ainda concebido enquanto oposição ao objeto (LATOURE, p. 136). Precisamos ir além da dicotomia, então.

E se não fôssemos mantidos antropocentricamente seguros em nossas concepções e teorias? E se a hospitalidade de Levinás pudesse englobar também o mundo não humano? E se o mundo rico e completo de Heidegger pudesse ser concedido a todas as formas de vida e não apenas à humana? E se o reconhecimento de Cavell pudesse se referir a algo além de outras mentes? E se as teorias que trouxeram as fragilidades da Modernidade à superfície pudessem ser extrapoladas para englobar o mundo não-humano? Transformaríamos Sabedoria em Tolice?

Seríamos mais gregos que os gregos, responderia Ricardo Reis. Seríamos o mestre do drama em gente, na medida em que os versos encarnariam a ideia de despersonalização. Não é de se admirar, portanto, que após a aparição de Caeiro, Fernando Pessoa tenha escrito *Chuva Oblíqua*, quase como uma tentativa de garantir que poderia voltar a ser o poeta que era, para garantir que não havia perdido sua voz, seu estilo, forma de pensar. Caeiro descobriu a Natureza e ao fazê-lo desvelou um dos grandes problemas que nos preocuparia ao viver no Antropoceno: a relação entre sujeito e objeto, a subjugação do último pelo primeiro e a necessidade da despersonalização, ou seja, a supressão do sujeito.

Assim, o drama em gente pessoano, a forma como revolucionaria a literatura portuguesa ao quebrar com a tradição emocional que configuraria a poesia lírica portuguesa desde seus primórdios, implicaria despersonalização. Ou seja, sua concepção acerca da poesia colidiria com qualquer ideia referente a um sujeito genial. Em outras palavras, a intensificação da subjetividade, a partir de seus princípios fundamentais de liberdade e reflexão, resultaram na experiência da

alteridade. Seu famoso verso “*O que em mim sente ‘stá pensando*” conecta pensamento com emoção, uma vez que o pensamento sobre uma emoção corresponderia à emoção. Não havia nada que separasse pensamento e emoção, já que emoções seriam também uma forma de pensamento. Um poeta, assim, ao combinar pensamento e emoção teria uma grande variedade de formas de emoção disponível. Desse modo, Pessoa pode tornar-se Caeiro ou outros, ao combinar pensamento e emoção, ao abrir mão de sua própria subjetividade. Pensar como outro era sentir como outro. Não é por menos que Pessoa critique qualquer tentativa de explicar seus poemas, heterônimos, pseudo-heterônimos ao recorrer a sua biografia. Se houvesse qualquer traço de si em seus poemas, qualquer traço de sua história pessoal ou opiniões significaria que havia falhado enquanto poeta. Poesia moderna, para ele, implicava o apagamento da pessoa, do sujeito. Assim é compreensível o porquê de ser Caeiro o mestre. Ele é aquele que encarna a experiência extrema de despersonalização, a confrontação com a alteridade maior: aquela da Natureza. Caeiro não apenas reconhece a Natureza como é por ela modificada. A sua história e a história da natureza estão interligadas. Ele vive na mistura dos mundos.

No final de seu artigo *The Catachronism of Climate Change*, Srinivas Aravamudan, após identificar o materialismo especulativo e a object-oriented ontology como uma onda de filosofia climática pós-heideggeriana, que abandona “humanist subjectivism for a democracy of the objects or “an alien phenomenology”” (ARAVAMUDAN, 2013, p. 18), afirma que: “What began as catachronism, the burdensome experience of “living in the end times,” could morph into the birth of many brave new worlds populated by those that come after the subject (...)” (ARAVAMUDAN, 2013, p.21). Não podemos deixar de nos perguntar se “após o sujeito” não possui uma história, cujos primórdios não estariam no início do século XX, momento no qual a ideia de sujeito estava sendo questionada pela literatura modernista.

A relevância da experiência estética reside, de

acordo com Timothy Morton, em configurar nossa experiência no Antropoceno, especialmente porque qualquer experiência estética significa se preocupar com aquilo que é não-humano. Uma obra de arte postula a solidariedade com o não-humano, seja a obra ecológica ou não. Ademais, a experiência do belo é nela própria não induzida pelo sujeito: “This is because beauty just happens, without our ego cooking it up. The experience of beauty itself is an entity that isn’t me. This means that the experience has an intrinsic weirdness to it” (MORTON, 2018, p. 65). O que acontece quando uma experiência não induzida pelo sujeito é mediada por outra experiência igualmente não induzida? Uma experiência realmente ecológica? Só podemos imaginar.

Referências.

- ARAMAVUDAN, Srinivas. *The Catachronism of Climate Change*, *Diacritics* 41, no. 3 (2013)
- BAUCOM, Ian. *Postcolonial Method and Anthropocene Time*, *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry* 1, no. 1 (March 2014)
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *The origin of German tragic drama*. London: Verso, 2003.
- CAVELL, Stanley. *Disowning Knowledge: In six plays of Shakespeare*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Postcolonial studies and the Challenge of Climate Change*. *New Literary History*, Volume 41, number 1 (2012).
- _____. *The Climate of History: Four Theses*. *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009).
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GIL, José. *Diferença e Negação na poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Relógio d’água, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LATOURE, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MARTIN, Catherine Gimelli. *Ruins of Allegory: Paradise Lost and the Metamorphosis of Epic Convention*. Durham: Duke University Press, 1998.
- MENELY, Tobias & TAYLOR, Jesse (editors). *Anthropocene reading*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2017.
- MILTON, John. *Paradise Lost*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- MORTON, Timothy. *Being Ecological*. Cambridge: The MIT Press, 2018
- PESSOA, Fernando. *Poesia Completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- _____. *Primeiro Fausto*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005

_____. *Obras em Prosa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

_____. *Tragédia Subjectiva*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SCRANTON, Roy. *Learning to die in the Anthropocene*. San Francisco: City Lights Boostore, 2015.