



CAEIRO EM CENA: UM POETA NA “ERA DOS POETAS” CAEIRO ON THE SCENE: A POET IN THE “AGE OF POETS”

*Deise Quintiliano Pereira*¹
*Marcos Vinicio Guimarães Giusti*²

RESUMO:

Apoiado, sobretudo, no conceito de “era dos poetas”, criado pelo filósofo franco-marroquino Alain Badiou, o presente ensaio tem por objetivo, no primeiro ato, a promoção de uma análise qualitativa das reflexões badiousianas acerca do período histórico situado entre a Comuna de Paris (1870) e o pós-Segunda Guerra (1960), trazendo à cena as relações primeiras existentes entre filosofia e poesia. O arcabouço teórico fundamenta-se em outro conceito badiousiano – de “sutura” – pedra de toque que estabelece as limitações do exercício do “livre jogo” ou de circulação intelectual entre os procedimentos de verdade que condicionam a filosofia. Atravessada pela visualidade estética e por uma imagística teatralizada, a poesia de Alberto Caieiro surge, no segundo ato, como o *corpus* de eleição visando a uma exposição sintética das ricas considerações badiousianas sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Alberto Caieiro; Alain Badiou; Poema; Visualidades; Sutura.

ABSTRACT:

This essay aims to promote, in the first act, a qualitative analysis of the Badiousian reflections about the historical period between the Paris Commune (1870) and the post-Second World War (1960), but objectively marked by the primal relations between philosophy and poetry. Above all, my analysis is based on the concept of the “age of poets”, developed by the French-Moroccan philosopher Alain Badiou. The theoretical framework is based on another Badiousian concept – “suture” – as the touchstone that sets the limits to the exercise of the «free game» or of intellectual circulation among the procedures of truth that condition philosophy. Crossed by an aesthetic visuality and a theatrical imagery, Alberto Caieiro’s poetry appears, in the second act, as the corpus of choice, aiming at a synthetic exposition of the rich Badiousian considerations on the theme.

KEYWORDS: Alberto Caieiro. Alain Badiou. Poem. Philosophy. Suture.

1 Professora Titular de Língua e Literatura Francesas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutora em Letras Neolatinas pela UFRJ. Pesquisadora Procientista e Membro do PPGL. E-mail: deisequintiliano@uol.com.br.

2 Professor de Filosofia do Colégio Militar (CM) do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela UERJ e Doutor em Epistemologia pela UFRJ. E-mail: marcos_giusti@uol.com.br.

Introdução

Houve um tempo em que os filósofos eram também matemáticos e poetas. Tempo em que a verdade não se oferecia tão docilmente à inquisição do olhar e do pensamento. Muito distante ainda da certeza objetiva cartesiana, que dominou a ciência moderna, a *alétheia* (ἀλήθεια) grega desafiava os espíritos mais audazes num jogo de luz e sombra, de desvelamento e velamento. Garcia-Roza nos lembra de que “as palavras faziam parte do mundo das coisas e dos acontecimentos. Ela era voz e gesto, dia e noite, verão e inverno” (1990, p.7).

Contudo, o idílio entre filosofia e poesia não durou muito tempo. Platão expulsou os poetas não apenas da sua república, mas também da filosofia. Como bem observou Gerd Bornheim, “chegou-se até a esquecer que a filosofia nasceu da poesia” (1986, p. 61). O rigor filosófico que se impôs desde então opacificou a antiga noção da *alétheia*, substituindo-a pela expressão *veritas est adaequatio rei et intellectus* (verdade é a adequação do intelecto à coisa). Assim, a dimensão do verdadeiro transmudou-se do âmbito do ser para o do ente. A verdade, estabelecida agora em meio aos entes, perde o seu vigor original de fenômeno. Ela torna-se objetiva, exterior ao homem, mensurável. A palavra do poeta não é mais portadora da verdade. Esta, doravante, apresenta-se numa outra escrita, matemática, universal, racional, enfim, científica.

Alain Badiou (1991) diria que a filosofia ficou suturada³ a uma das suas condições genéricas, o matema, abandonando os outros procedimentos de verdade que a constituem como possibilidades, a saber, o poema, a política e o amor. Nesse sentido, há uma convergência com o pensamento de Heidegger a respeito do papel que a poesia deve assumir na era da técnica. Sabe-se que o filósofo alemão criticava a metafísica por ter, desde Platão, contribuído para o esquecimento da questão sobre o ser.

A modernidade científica aprofundou esse esquecimento à medida que passou a considerar o ente como objeto, privilegiando o conhecimento objetivo, ao mesmo tempo em que a filosofia, suturada à ciência, negligenciava o poema. Portanto a revitalização do poema na sua condição de procedimento de verdade foi uma tarefa assumida por alguns poetas, que não tomaram o lugar dos filósofos conscientemente, mas ocuparam o vazio deixado pela sutura da filosofia à ciência, trazendo à cena verdadeiros poemas-pensamentos.

Badiou (1991) cunhou a ideia de uma “era dos poetas”, correspondente ao período entre a Comuna de Paris e o pós-Segunda Guerra, entre 1870 e 1960. Não se trata nem de uma categoria histórica, como a datação poderia sugerir, nem de uma categoria estética, pois não são todos os poetas do período que a compõem. Badiou a define como uma categoria filosófica que

3 Badiou chama de “sutura” a inclinação da filosofia a apenas uma das suas condições genéricas, que restringe ou bloqueia “o livre jogo requisitado para que ela defina um regime de passagem, ou de circulação intelectual entre os procedimentos de verdade que a condicionam.” (BADIOU, 1991, p. 29)

“[...] organiza um pensamento particular do nó do poema e da filosofia, de tal forma que esse nó passa a ser visível desde o ponto da própria filosofia”⁴ (BADIOU, 2016, p. 30. Tradução nossa).

Os poetas selecionados pelo filósofo francês para figurarem na “era dos poetas” são: Hölderlin, considerado o “profeta” e antecipador dos demais e, por isso mesmo, o único anterior à Comuna de Paris, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Fernando Pessoa, Mandelstam e Paul Celan. Neste artigo, concentrar-nos-emos na figura poética de Fernando Pessoa, e mais detalhadamente no seu heterônimo Alberto Caeiro – pelo componente imagístico de sua poética filosófica. O que nos motiva é a centralidade que o poeta português vai paulatinamente ganhando no pensamento de Badiou.

Em seu *Pequeno manual de inestética* (BADIOU, 2002) o filósofo dedica um capítulo a Pessoa, no qual exorta a filosofia a se tornar sua contemporânea. Dentro do universo heteronímico pessoano, escolhemos Alberto Caeiro por considerarmos que o seu poemapensamento *O guardador de rebanhos* representa muito bem a tarefa de restituir ao poema a sua condição de procedimento de verdade teatralizada e, portanto, visual, em um tempo em que a filosofia, suturada à ciência e à política, deixara de lado as considerações ontológicas, cerne da poesia caeiriana.

Seguiremos a trilha que a condição poética da filosofia percorreu desde o seu abandono platônico até a sua reabilitação como forma de expressão da verdade, durante a “era dos poetas” badiouiana, privilegiando a construção de uma ontologia do singular pela poesia de Alberto Caeiro. Afinal, o enriquecimento da compreensão da experiência, entendida como solo primeiro do homem, seu chão originário, constitui a condição precípua para que se evidencie o quanto a filosofia e a poesia se movem num terreno comum, “o poeta é poeta por saturação da experiência”, diz uma carta de Goethe a Schiller (BORNHEIM, 1986, p. 64). Tanto a filosofia quanto a poesia expressam essas experiências com propriedade, porque são experiências pré-científicas, anteriores a qualquer apropriação da verdade pelo método científico. São experiências fundadoras do humano. Nas palavras de Bornheim, “filosofia e poesia constituem a memória original do mundo e da realidade” (1986, p. 69).

Platão e a contenda poética

A história do homem confunde-se com a saga de uma procura. Do Graal ao elo perdido, passando por Atlântida e pela tumba de Tutancâmon (o rei Tut), perquirir é um dos modos de preencher de significados as lacunas de uma existência sabidamente finita. O arco das buscas é extenso, alinhavando igualmente pontilhados menos abstratos – como o escrutínio da origem

4 [...] organise une pensée particulière du nœud du poème et de la philosophie, tel que ce nœud s'avère visible du point de la philosophie elle-même. (Todas as traduções nesse texto são livres e o original prosseguirá em notas).

das espécies, dos materiais, das doenças –, aos mais abstratos, a exemplo da averiguação sistemática dos conceitos de valor, de bem e de belo.

Tomada como recriação da realidade na obra literária e partindo de preceitos segundo os quais, ao dar forma à matéria, o artista imita o mundo das Ideias, a *mimésis* constitui uma vertente que ilumina negativamente a definição de belo para Platão, permitindo-lhe elaborar três teorias: do conhecimento, da verdade e da crítica do discurso. Nesse sentido, a *Apologia de Sócrates*, registro de uma das defesas mais contundentes da história do direito e da justiça ocidentais, contrapõe a verdade à mentira (e à beleza) inerente aos discursos sofistas.

Ao delinear o retrato de um homem injustamente condenado (devido à introdução de novos cultos, ao não reconhecimento dos deuses propugnados pelo Estado e à corrupção da juventude), e do qual era discípulo, o fundador da Academia opõe, nessa apologia, o “logos jurídico” ao vigor da “palavra verdadeira”. Ao fazê-lo, denuncia o funcionamento da instituição judiciária e a força persuasiva dos discursos dos acusadores que, baseados na sofística, cultivam, graças à extraordinária capacidade de oratória, a beleza haurida do engano, do artil e da prestidigitação.

É justamente o uso sofisticado-político da linguagem que se revela o mais eficaz instrumento engendrador da “antirretórica da verdade” (*alétheia*) em contraposição à “retórica da dissimulação”, segundo Platão. Com efeito, o primeiro teórico do idealismo concebe a representação do belo como *pharmakon*, isto é, como veneno ou remédio, como logro ou simulacro. Tal representação, aliás, remete a Hesíodo, em cuja Teogonia desvelar-se-á todo o poder maléfico contido na beleza deslumbrante de Pandora. O belo (*kalos*) é um ideal do qual a realidade se insurge como mera representação traiçoeira.

Estranha a concomitância que quase sempre liga o projeto de fundação de uma época à expulsão, real ou simbólica, de um grupo humano. Como se a renovação do tempo exigisse esse tipo de sacrifício coletivo, essa forma de cerrar fileiras; como se a pureza de uma nova era dependesse de um ritual de “purificação” comunitária⁵ (DOUMET, 2009, p. 42).

Figurando como *incipit* da análise de Christian Doumet sobre o texto “A era dos poetas”, o refinamento preciso da passagem supracitada remete ao *explicit* do livro X da *República*, evocando a antológica expulsão dos poetas – capturados pela perfídia e pela traição aos requisitos imperiosos garantidores da permanência na cidade ideal: “visto que voltamos a falar da poesia, para nos justificar de termos banido do nosso Estado uma arte desta natureza: a razão obrigava-nos a isso” (PLATÃO, 2002).

5 Étrange, la concomitance qui lie presque toujours le projet de fonder une époque à l’expulsion, réelle ou symbolique, d’un groupe humain. Comme si le renouvellement du temps exigeait cette sorte de sacrifice collectif, cette manière de resserrer les rangs ; comme si la pureté d’une ère nouvelle dépendait d’un rituel de ‘purification’ communautaire.

Medido por uma régua não platônica ditada pelo credo do imperativo ético-racional, muito provavelmente, Platão também seria candidato a desertar as estâncias de sua arquitetada república porquanto seus diálogos são eivados de substâncias metafóricas, imagéticas, assonâncias e meios-tons tão afeitas a composições poéticas na contemporaneidade.

Poesia e o estatuto do pensamento

A contemporaneidade tampouco negligencia o enfrentamento da questão estética, que apõe como ferro em brasa na madeira do fazer poético seu selo de qualidade. Por vezes, tal movimento se dá sob os auspícios do imbricamento entre arte e pensamento. Um autor que se debruça sobre o tema por esse viés é o filósofo franco-marroquino Alain Badiou, notadamente no volume “Que pense le poème?”⁶, que contém o capítulo “L’âge des poètes”⁷ e nos servirá de fio condutor no balizamento teórico do ângulo agudo para o qual convergem poesia e filosofia.

O texto em questão, uma compilação de nove artigos precedentemente publicados, ao qual se acresce uma entrevista inédita do autor concedida a Charles Ramond, não configura a irrupção badiouiana no âmbito da filosofia do poema, conforme comprovam as aparições de *Teoria do sujeito* (1982), *O ser e o evento* (1988), *Manifesto pela filosofia* (1991), *Pequeno manual de inestética* (2002) e *Circunstâncias* (2003). A obra importa, sobretudo, por se tratar da peça inaugural que o filósofo dedica integralmente à poesia.

As primeiras trilhas a serem seguidas são imediatamente traçadas na cartografia poética proposta por Badiou (2016, p. 13): “O poema é um exercício intransigente”; “é sem mediação”; “é também desprovido de mediação”; “O poema é um rebelde – derrotado antecipadamente – contra a democracia da audiência”; “o poema nada tem a comunicar”; “é um dizer, uma declaração cuja autoridade emana de si mesmo.”⁸ Em suma, o dizer do poema é autorreferencial.

Ao se debruçar sobre os escritos de Badiou acerca do cinema, ressaltando que “a arte é um pensamento singular, produtor de verdades, irreduzível a qualquer outra forma de pensamento, não podendo constituir objeto de uma Estética”⁹, o criador da revista *L’art du cinéma*, em 1993, juntamente com Alain Badiou, Denis Lévy, destaca dois componentes-chave para a compreensão da argamassa crítica badiouiana. Por um lado, reforça a coerência contida no *Pequeno manual de inestética* ou de uma estética pelo negativo, analisada a partir de seu étimo grego – *aisthétós, é, ón* (perceptível pelos sentidos, sensível); por outro, corrobora o aspecto de

6 O que o poema pensa?

7 A era dos poetas.

8 “[...] le poème est un exercice intransigent”; “il est sans médiation”; “il est aussi sans médiation”; “le poème reste rebelle – d’avance vaincu – à la démocratie du sondage de l’audimat”; “le poème n’a rien à communiquer”; “il est un dire, une déclaration qui ne tire son autorité que d’elle-même”.

9 “[...] l’art est une pensée singulière, productrice de vérités, irréductible à toute autre forme de pensée, et qui ne saurait faire l’objet d’une Esthétique.”

pensatividade, pedra de toque da reflexão do franco-marroquino, visto que estética contrapõe-se a – *noétós, é, ón* (que pode ser percebido pela inteligência).

Com efeito, no prefácio do *Que pense le poème?* Badiou denuncia a condição bastarda da linguagem filosófica, já presente no teorema da geometria plana, no *Ménon* de Platão, contrabalançada pelas sublimes descrições da cena imaginária do mito de Er, na *República*, na qual cada alma escolhe o seu novo destino. O papel de libertar o pensamento da arrogância especulativa dos filósofos em favor da singularidade de toda existência caberá a uma categoria especial – os antifilósofos que:

Não tentando mais organizar um sistema equilibrado entre a tentação do matema e a do poema, renunciando à forma puramente sistemática da convicção, perturbam a ordem linguística da filosofia na direção da literatura: de Pascal a Lacan, todos são escritores excepcionais, pois a magia de sua fala é responsável por manter o privilégio da experiência pessoal em acessar verdades improváveis, abrindo a porta para a onipotência do poema¹⁰ (BADIOU, 2016, p. 9).

É nesse sentido que a poesia irrompe todo seu potencial decisivo enquanto construção artística, teatral, formal, desafetada, ingênua – na acepção de “invenção” pura da língua – da antifilosofia. Canto do pensamento, o poema é, ao mesmo tempo, uma *délicatesse* visual e sonora da língua para com ela mesma. Despido de vaidade, regendo a partitura sensível do seu próprio silêncio, o poema é um bálsamo que nos permite flunar silenciosamente alheios ao impiedoso vozerio do cotidiano.

Badiou sinaliza a existência de um litígio entre os intérpretes contemporâneos da poesia, estabelecendo uma cisão entre os que exploram a forma do poema, delimitando com cuidado a linha de demarcação entre prosa e poesia, valorizando o ritmo, a escansão, sua cadência declarativa, como Rimbaud e Mallarmé; e aqueles para quem o poema destina-se a promover ontologicamente a “escuta do ser” – é o caso de Heidegger e Yves Bonnefoy.

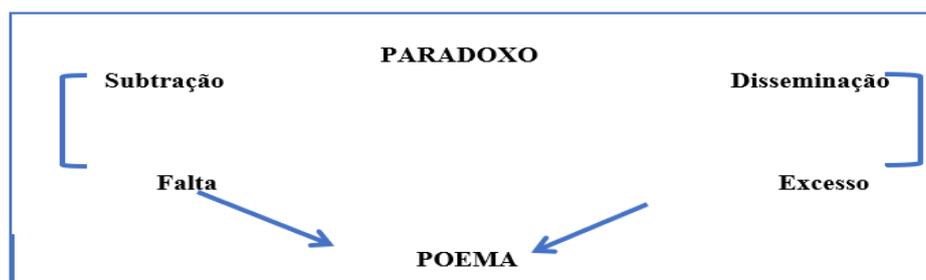
Na dupla vertente do litígio, Badiou se posiciona como alguém que crê que o grande poema se deixe traduzir. Em que pese a imensa perda da musicalidade e assonância poéticas, a voz do poeta e a singularidade de seu silêncio musical se fazem perceber como sedimento, como resíduo. A resenha de Artous-Bouvet (2017, p. 26) de *Que pense le poème?* é esclarecedora, nesse ponto:

¹⁰ Ne cherchant plus à organiser un système équilibré entre la tentation du mathème et celle du poème, renonçant à la forme purement systématique de la conviction, troublent l’ordre langagier de la philosophie en direction de la littérature: de Pascal à Lacan, ce sont tous de magnifiques écrivains, car la magie de leur parole est chargée de soutenir le privilège de l’expérience personnelle dans l’accès aux vérités improbables. En quoi ils ouvrent la porte à la toute-puissance du poème.

Esta primeira formulação não deve levar a crer, no entanto, na intransitividade absoluta do poema: a dissolução da objetividade não é o sinal de uma renúncia poética de “dizer” ou de “pensar”, mas a consequência de uma ambição de denominar “o que é, como é” – este ser definindo-se, em Badiou, apenas a partir de uma hipótese subtrativa. Ora, é precisamente no ponto dessa ambição que o poema se distingue da filosofia, que, como mostra Badiou durante uma leitura de Platão, se dedica ao exercício da *dianoia* (ou “da travessia argumentativa”), abordagem que não dá conta do Bom ou do Uno, “subtraídos da objetividade inteligível.”¹¹.

O problema central postulado por Badiou reside no fato de, para ele, o poema não ter “nem roteiro nem objeto referencial”. Mais ainda: uma parte significativa da operação poética tem por escopo, acima de tudo, negar o objeto poético, de modo tal que o pensamento não mantenha mais qualquer relação com o objeto: “O poema visa a que o pensamento declare o que existe, colocando de lado qualquer suposto objeto. Este é o cerne da experiência poética enquanto experiência de pensamento: acessar uma afirmação de ser que não se apresente como uma apreensão de objeto.”¹² (BADIOU, 2016, p. 20).

Palmilhando essa rota, Badiou se vê defrontar com duas operações contrárias, produtoras de um paradoxo: como acessar uma afirmação de ser que não produza uma apreensão do objeto, ou mais radicalmente, que renegue categoricamente o objeto. A segunda formulação badiouiana vislumbra a superação do paradoxo mediante duas operações, denominadas “subtração” e “disseminação”. A subtração organiza o poema com o fito primevo e direto de um afastamento do objeto; é uma máquina negativa, que expressa o ser, ou a ideia, no mesmo ponto onde o objeto desvaneceu: “O objeto perde sua objetividade, não pelo efeito de uma falta, mas pelo de um excesso, de uma equivalência excessiva a outros objetos”¹³ (BADIOU, 2016, p. 20), podendo ser sintetizado no seguinte modelo:



11 Ce premier développement ne doit pas laisser croire, toutefois, à l’intransitivité absolue du poème: la dissolution de l’objectivité n’est pas le signe d’un renoncement poétique à «dire» ou à «penser», mais bien la conséquence d’une ambition, de nommer “ce qui est, en tant qu’il est” – cet être en tant qu’être ne se définissant, chez Badiou, qu’à partir d’une hypothèse soustractive. Or c’est précisément au point de cette ambition que le poème se distingue de la philosophie, vouée quant à elle, comme le montre Badiou à l’occasion d’une lecture de Platon, à l’exercice de la *dianoia* (ou “traversée argumentative”), démarche qui ne saurait rendre compte du Bien ou de l’Un, ‘soustraits à l’objectivité intelligible.

12 Le poème vise à ce que la pensée déclare ce qu’il y a en déposant tout objet supposé. Tel est le coeur de l’expérience poétique comme expérience de pensée : accéder à une affirmation d’être qui ne se dispose pas comme une appréhension d’objet.

13 L’objet perd son objectivité, non par l’effet d’un manque, mais par celui d’un excès, d’une équivalence excessive à d’autres objets.

Por outro lado, a disseminação investe na dissolução do objeto graças à sua infinita distribuição metafórica. Dito de outro modo, tão logo seja mencionado, o objeto emigra, se desobjetiva, tornando-se algo diferente do que ele efetivamente é. Adentramos assim a seara da filosofia reflexiva de “atravessamento”, de “pensar o pensamento”, de assumir-se como um “pensamento do pensamento”.

A “era dos poetas”

Desde meados do século XIX, a filosofia se voltara para duas das suas condições genéricas: a ciência (matema) e a política. De um lado, o positivismo e os seus desdobramentos neopositivistas ocuparam boa parte dos filósofos com a discussão de temas ligados à epistemologia e à lógica; por outro lado, os acontecimentos políticos, europeu e mundial encenados promoveram a eclosão de inúmeras manifestações no âmbito da filosofia política: os socialistas utópicos e toda uma gama de pensadores revolucionários, além do surgimento do marxismo, expressão de um “socialismo científico” que suturava a filosofia tanto à ciência quanto à política.

Badiou (1991; 2016) situa esse período de sutura da filosofia à ciência e à política entre a Comuna de Paris e os anos 1960, ou seja, a filosofia negligenciou o poema como procedimento de desnudamento da verdade por quase um século. Excluído do palco das reflexões filosóficas, o poema encontrou em alguns poetas da época a expressão de um pensamento que se pensa a si mesmo poeticamente. Isso não significa que esses poetas tenham produzido uma nova sutura. Pelo contrário, estando a filosofia suturada à ciência e à política, esses poetas ocuparam um vazio deixado pelos próprios filósofos, como aponta Badiou:

O poema se sustenta então involuntariamente - quer dizer, sem que essa posição surja de um cálculo ou de uma rivalidade - em uma espécie de lascamento, que é também uma sobreposição, com a filosofia, cuja vocação original é justamente pensar o tempo do pensamento, ou pensar a época como o lugar da compossibilidade dos diferentes procedimentos genéricos (o poema, o matema, a política e o amor)¹⁴ (2016, p. 31-32).

Coube, assim, ao poema pensar o impensado pela filosofia suturada. Os poetas da “era dos poetas” erigiram uma verdadeira estética de poemas-pensamentos. Sobre esses poemas, diz Badiou: “os poemas da era dos poetas são aqueles em que o dizer poético não é apenas um pensamento e ensina uma verdade, mas também é compelido a pensar esse pensamento”¹⁵ (2016, p. 31). Ademais, Badiou esclarece que sempre reconheceu a poesia como um lugar de pensamento e, mais precisamente, um procedimento de verdade, ou procedimento genérico

14 Le poème se tient alors involontairement - je veux dire, sans que cette position relève d'un calcul ou d'une rivalité - dans une sorte d'ébrèchement, qui est aussi un recouvrement, avec la philosophie, dont la vocation originaire est justement de penser le temps de la pensée, ou de penser l'époque comme site de compossibilité des différentes procédures génériques (le poème, le mathème, la politique et l'amour.).

15 [...] les poèmes de l'âge des poètes sont ceux où le dire poétique non seulement est une pensée et instruit une vérité, mais aussi se trouve astreint à *penser cette pensée*.

(2016, p. 31). Contudo, o que torna os poemas da era dos poetas em verdadeiros poemas-pensamentos são as operações intrapoéticas que os afastam da sutura em que a filosofia se encontrava.

A linha fundamental seguida por nossos poetas e que lhes permite subtraírem-se aos efeitos das suturas filosóficas é a da destituição da categoria de objeto. Mais praticamente: a destituição da categoria de objeto, e da de objetividade, como formas necessárias da apresentação. O que tentam os poetas da era dos poetas é abrir um acesso ao ser, ali mesmo onde o ser não se pode sustentar pela categoria apresentativa do objeto. A poesia é, então, essencialmente desobjetivante. (BADIOU, 1991, p. 37)

A categoria do objeto é a marca indelével da filosofia moderna. René Descartes estabeleceu os princípios de uma teoria do conhecimento centrada na relação sujeito-objeto. O *cogito* cartesiano é instituído segundo essa mesma relação. O “eu penso” é um pensar diante de um movimento reflexivo, mediado sempre pelo objeto. Isso significa que o próprio *cogito* se constitui como um objeto para o pensamento. Nesse sentido, todo conhecimento é objetivo e objetificador. O mundo tal como o conhecemos é composto por uma extensa lista de objetos, dentre os quais podemos contar a consciência que se pensa a si mesma.

Por isso, Badiou (1991, p. 37-38) nos alerta de que a poesia não busca o sentido do ser por intermédio do sujeito, uma vez que sujeito e objeto se enlaçam no nó comum do conhecimento. “Mas o acesso ao ser que a poesia tenta não é da ordem do conhecimento. Ele é então diagonal à oposição sujeito/objeto.” (BADIOU, 1991, p. 38).

O grande achado de Heidegger, segundo Badiou (1991, p. 38-39), foi compreender como se deu, no seio da metafísica, a partir de Platão, o processo de entificação do ser, que na filosofia moderna – em Descartes e Kant, principalmente – se transformará na objetificação do real. Contudo, Heidegger não se voltou para o outro polo da relação sujeito-objeto, caindo num subjetivismo como o fez seu mestre Husserl ao desenvolver a fenomenologia a partir da ideia de uma subjetividade transcendental.

O filósofo da Floresta Negra rejeitou prontamente a análise filosófica da subjetividade, uma vez que a noção de sujeito está intrinsecamente ligada à noção de objeto, para “manter assim firmemente a distinção capital entre saber e verdade, ou entre conhecimento e pensamento, distinção que é o fundamento latente do empreendimento poético; chegar assim ao ponto onde é possível entregar a filosofia à poesia” (BADIOU, 1991, p. 39).

No entanto, ao entregar a filosofia à poesia, Heidegger a sutura ao poema, o que foi possível, de acordo com Badiou, porque realmente existiu uma era dos poetas. Portanto, a nova sutura não foi obra dos poetas, os quais ocuparam um vácuo deixado pelas suturas anteriores (da filosofia à ciência e à política), mas o fato de terem desenvolvido em seus poemas verdadeiros filosofemas sobre a condição ontológica do seu tempo permitiu ao filósofo alemão produzir uma nova sutura. Entretanto, a sutura heideggeriana da filosofia ao poema não se encontra isenta de crítica:

Há, entretanto, no balanço heideggeriano da era dos poetas, um ponto de falsificação. Heidegger faz como se o dizer poético identificasse a destituição da objetividade e a destituição da ciência. Arriscando o Aberto do próprio seio do desamparo técnico, o poema faria comparecer, exporia, a “ciência moderna” na categoria da objetivação do mundo e do sujeito como vontade nadificadora. Heidegger “monta” a antinomia do matema e do poema de maneira a que ela coincida com a oposição do saber com a verdade, ou do par sujeito/objeto com o Ser. (BADIOU, 1991, p. 39-40). (Grifos do autor).

Portanto, é preciso desatar a sutura heideggeriana da filosofia ao poema, principalmente porque ela remete ao equívoco de afirmar que uma das condições gerais da filosofia, a saber, o matema, corresponderia a uma anomalia do pensamento filosófico, o que obviamente, segundo Badiou, destituiria a filosofia de um dos seus procedimentos de verdade, porque segundo o filósofo franco-marroquino (1991, p. 9), existem apenas quatro tipos de verdades filosóficas: a científica, a artística, a política e a amorosa.

Ademais, de acordo com Badiou, a antinomia matema-poema que Heidegger produz, fazendo com que coincida com a oposição entre saber e verdade, ou entre o par sujeito-objeto com o ser, “não é legível na poesia da era dos poetas” (1991, p. 40). O que difere os poetas e o filósofo suturado ao poema é o fato de que aqueles não ignoram a força do matema como procedimento de verdade, embora mantenham, com este, “uma relação de rivalidade em torsão, de comunidade heterogênea *no mesmo ponto*” (BADIOU, 1991, p.40) (Grifos do autor). Badiou, então, lista alguns exemplos:

A vontade “algébrica” da poesia mallarriana é flagrante, e quando ele escreve “vós, matemáticos, expirantes”, é apenas para apontar que no lugar preciso onde opera a conspiração do acaso e do infinito, a poesia *resgata* o matema. Quando Rimbaud anota sentença particularmente profunda sobre a essência literal da ciência: “Fracos se punham a *pensar* sobre a primeira letra do alfabeto, que poderiam rapidamente rumar para a loucura!”, ele inscreve, no mesmo golpe, a paixão do matema ao lado dos desregramentos salvadores, pois o que é no fundo a matemática senão a decisão de *pensar* sobre as letras? Lautréamont, digno herdeiro de Platão, de Spinoza e de Kant, considera que as matemáticas o salvaram, e o salvaram no ponto preciso da destituição do par sujeito/objeto, ou Homem/mundo: “Oh, matemáticas severas, não as esqueci, depois que suas sábias lições, mais doces do que o mel, se infiltraram no meu coração como uma onda refrescante. Sem vocês, em minha luta contra o homem, talvez eu tivesse sido vencido”.

E quando Pessoa escreve: “O binômio de Newton é tão belo como a Vênus de Milo. O que há é pouca gente para dar por isso”, nos dá a pensar que, melhor do que opor a verdade do poema ao niilismo latente do matema, o imperativo é agir de modo que, dessa identidade de beleza, não mais “pouca gente”, mas todo mundo, se dê por isso afinal. (BADIOU, 1991, p. 40) (Grifos do autor).

Destarte, os poetas compreenderam de maneira mais profunda, até mesmo do que os matemáticos, que não há objetos matemáticos. O poema desobjetifica o matema, ao lhe reconstituir o seu papel de condição geral da filosofia, isto é, reconhecendo-o como um

procedimento de produção e demonstração de verdade, tão especificamente necessário quanto o próprio poema.

O modo pelo qual opera o poeta da era dos poetas é “seu ‘método’ de desobjetivação, encenando, portanto, o procedimento mais frequentemente muito complexo que ele opera para produzir verdades na falta do saber, para enunciar a desorientação no movimento metafórico de uma destituição do par sujeito/objeto” (BADIOU, 1991, p. 41). Para Badiou, a sutura heideggeriana ao poema em nada ajudou a filosofia a desenvolver os seus procedimentos de verdade, assim como a sutura marxista à política e a sutura positivista à ciência apenas superdimensionaram uma e outra condição genérica, atrofiando o poder procedimental das outras três.

A “era dos poetas” não configurou uma sutura da filosofia ao poema, porque foram os poetas, e não os filósofos, que ofereceram ao pensamento caminhos que haviam sido interditados pela sutura da filosofia à ciência e à política. Paul Celan foi o seu último representante. Contudo, dentre todos os poetas da “era dos poetas”, Badiou demonstrará uma particular admiração por Fernando Pessoa, ao ponto de, no seu *Pequeno manual de inestética*, enunciar que a filosofia ainda não está à altura do poeta português. Que altura é esta? Vamos tentar deslindá-la.

Estar à altura de Pessoa

A modernidade filosófica nasceu, segundo Badiou, sob o signo do antiplatonismo, tal como Nietzsche o enunciou em sua obra. Desde então, a tarefa da filosofia consistiu, em certa medida, em desconstruir os principais fundamentos do platonismo, em particular a ideia de uma unidade transcendente da qual toda multiplicidade deriva, isto é, o universal. Assim, a filosofia começou a trilhar um caminho no qual privilegiava a imanência em detrimento da transcendência, a multiplicidade em face do Uno, a diferença diante da identidade.

Ao ler Pessoa, na tradução de Armand Guibert, Badiou percebeu que o poeta português apresentava uma novidade para o pensamento que extrapolava a preocupação moderna em superar Platão. O filósofo franco-marroquino divisou em Pessoa um pensamento-poema que se alinha com a modernidade filosófica, como na poesia do mestre dos heterônimos, Alberto Caeiro, decididamente antiplatônico, mas que, ao mesmo tempo, recupera elementos do universalismo platônico na obra ortônima e até mesmo na de Álvaro de Campos. Conquanto este heterônimo seja o mais fiel discípulo de Caeiro, alguns traços do Uno transcendente platônico encenam-se na sua expressão poética, como na “Ode marítima”, ao se referir ao “Cais Absoluto”.

A amplitude das questões que o pensamento-poema de Pessoa apresenta só pode ser atribuída à heteronímia que dispõe de “quatro conjuntos de poemas que, embora escritos pela mesma mão, são tão diferentes quanto os motivos dominantes e o compromisso de linguagem, que compõem por si só uma configuração artística completa” (BADIOU, 2002, p. 56). No

entanto, Badiou não considera a heteronímia poética uma inflexão do antiplatonismo (BADIOU, 2002, p. 56). O filósofo afirma, por conseguinte, o caráter inédito do poema-pensamento de Pessoa diante da modernidade.

Se Fernando Pessoa representa, para a filosofia, um desafio singular, se sua modernidade ainda está *mais à nossa frente*, e, sob certos aspectos, ainda se encontra inexplorada, isso ocorre porque *seu pensamento-poema abre um caminho que consegue não ser nem platônico, nem antiplatônico*. Pessoa define poeticamente, sem que até hoje a filosofia lhe tenha dado o devido valor, um local de pensamento propriamente *subtraído* da palavra de ordem unânime da derrubada do platonismo (BADIOU, 2002, p. 56). (Grifos do autor).

É este o desafio que Pessoa impõe à filosofia e que a exorta a se tornar sua contemporânea. O novo local de pensamento é aquele em que a destotalização se anuncia como princípio para se pensar a multiplicidade. A ordem do mundo se constitui de uma multiplicidade irreconciliável a qualquer totalidade e unidade transcendentais.

Alain Badiou pensa a heteronímia pessoana como uma tentativa de ir além da cisão entre platonismo e antiplatonismo, uma espécie de terceira via ainda não trilhada pela filosofia. “A modernidade de Pessoa é de colocar em dúvida a pertinência da oposição platonismo/antiplatonismo: a tarefa do pensamento-poema não é nem a vassalagem ao platonismo, nem a sua derrubada” (BADIOU, 2002, p. 62).

Na visão do filósofo francês isso é possível ao “se admitir a coextensão do sensível e da Ideia, mas nada conceder à transcendência do Uno” (BADIOU, 2002, p. 63). De acordo com Badiou, a heteronímia permite conceber a contingência do múltiplo, sem recorrer ao Todo ou ao Uno, porque cada poeta tem sua própria voz, cada heterônimo é um mundo iluminado pelos tambores de refletores incidindo sobre suas próprias ideias e seu estilo pessoal.

Caeiro: a metafísica sem metafísica

Se a filosofia ainda não se encontra à altura de Fernando Pessoa, em parte é porque a literatura que a obra pessoana apresenta permanece muito estranha ao pensamento filosófico. O conjunto heteronímico que a constitui embaraça o preceito antiplatônico que se tornou o norte do pensamento filosófico na modernidade.

Dentre os heterônimos, aquele que é considerado o mestre dos demais surge para nós com especial relevo. A obra poética de Alberto Caeiro tem uma extensão filosófica abrangente, ainda que o Guardador dispense, no seu fazer poético, qualquer apelo aos filosofemas. Não obstante, os pensamentos que são o seu rebanho permeiam o poema com uma construção ontológica muito própria. Judith Balso (2011) a designa como uma metafísica sem metafísica. Alain Badiou alude a essa ideia quando pensa as duas operações mais presentes no poema de Caeiro: a desobjetificação e a destotalização.

Inicialmente, parece óbvio para um leitor filosoficamente ilustrado que o poema caeiriano elabora uma construção performática de uma imagem antiplatônica da realidade. O próprio Badiou chama Caeiro de um poeta parmenidiano (2002, p. 58). No poema de Caeiro, o ser se apresenta como aquilo que é, ou seja, como pensamento das coisas que se apresentam no mundo em sua singularidade imagística. Eis o que caracteriza o não-pensamento desse poeta ímpar.

Não-pensar é “ver” o que é, tal como o ser se apresenta aos sentidos. Contudo, na linguagem caeiriana, não-pensar é uma forma do pensamento: “Há metafísica bastante em não pensar em nada” (PESSOA, 2005a, p. 206). O rebanho que o poeta guarda é todo ele composto pelas “figuras” do não-pensamento, ou seja, de singularidades. Nenhuma abstração. Nenhuma realidade transcendente. Caeiro, o antiplatônico. O antimetafísico abre a cortina, desvelando o painel:

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
 A de serem verdes e copadas e de terem ramos
 E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
 A nós, que não sabemos dar por elas.
 Mas que melhor metafísica que a delas,
 Que é a de não saber para que vivem
 Nem saber que o não sabem?
 (PESSOA, 2005a, p. 207).

Em *O Guardador de Rebanhos*, o poema-pensamento opera a desobjetificação ao recusar um conhecimento do tipo cartesiano, no qual a relação sujeito-objeto estabelece a única via possível de apreensão do mundo. Como bem observa Badiou, para Caeiro “a ‘coisa’ não é um objeto. A coisa é o existir-múltiplo como tal, subtraído de todo regime do Uno”¹⁶ (2016, p. 44).

No que consiste, então, esse existir-múltiplo da coisa? Mais uma vez recorremos ao nosso filósofo para esclarecer o sentido da sua afirmação:

Devemos, portanto, indicar que a multiplicidade como exposição do ser ao pensável não se apresenta como uma delimitação consistente. Ou ainda: a ontologia, se ela existe, deve ser a teoria das multiplicidades inconsistentes enquanto tais. O que também quer dizer: o que vem ao pensamento da ontologia é o múltiplo, sem outro predicado que a sua multiplicidade. Sem outro conceito que ele mesmo e sem nada que garanta a sua consistência¹⁷ (BADIOU, 1998, p. 29).

16 « ...la “chose” n’est nullement un objet. La chose est un exister-multiple comme tel, soustrait à tout régime de l’Un ».

17 Il faut donc poser que la multiplicité comme l’exposition de l’être au pensable n’est pas dans la figure de une délimitation consistante. Ou encore: l’ontologie, si elle existe, doit être la théorie des multiplicités inconsistentes em tant que telles. Ce qui veut aussi dire: ce qui vient à la pensée de l’ontologie est le multiple, sans autre prédicat que sa multiplicité. Sans autre concept que lui-même, et sans rien qui garantisse as consistence.

Badiou toma o seu conceito de “multiplicidade inconsistente” de Georg Cantor, para quem uma multiplicidade pode ser tal que a suposição de que todos os seus elementos “estão juntos” conduz a uma contradição, de modo que é impossível conceber a multiplicidade como uma unidade, como “uma coisa acabada”. Cantor a denomina multiplicidade absolutamente infinita ou inconsistente. De acordo com Badiou, uma multiplicidade inconsistente é aquela que, ontologicamente, não pode ser reduzida ao Uno.

Em Caetano, o recurso visual transforma o conhecimento racional em conhecimento sensível. Mas ao contrário de uma teoria do conhecimento que divide o conhecer em sensível e racional, operando no sistema sujeito-objeto, interior subjetivo e exterior objetivo, o pensamento-poema de Caetano exclui toda a possibilidade de uma interioridade, como bem mostram os versos de um fragmento poético: “Não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro. / Não acredito que eu exista por detrás de mim” (LOPES, 1990, p. 331).

É nesse sentido que vislumbramos, na construção poética caetaniana, uma espécie de *mise en scène*, porquanto o processo de demonstração da “multiplicidade inconsistente” constrói-se em exterioridade. Portanto, a visão do poeta é toda para fora, para o mundo que se anuncia sempre novo ao olhar. A recusa de uma interioridade secreta, princípio da identidade da coisa consigo mesma e com o universal que a transcende, reflete-se nos versos que confirmam a pura imanência das coisas:

O que nós vemos das cousas são as cousas,
 Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
 Por que é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
 Se ver e ouvir são ver e ouvir?
 O essencial é saber ver,
 Saber ver sem estar a pensar,
 Saber ver quando se vê,
 E nem pensar quando se vê
 Nem ver quando se pensa.
 (PESSOA, 2005a, p. 217)

Saber ver é o exercício antimetafísico por excelência. Judith Balso se refere ao mesmo da seguinte maneira: “O seu exercício exige que o poema se desfaça de todas as aprendizagens anteriores, que ele consiga, por um esforço voluntário, obstinado, concentrado, o abandono de todas as formas do pensar aprendidas” (2011, p. 53). É preciso se desfazer do pensamento essencialmente metafísico, daquele que insinua a existência de regularidades invariantes por detrás de todo o fluxo das coisas sempre mutáveis. Enfim, para “saber ver” o poeta deve livrar-se da crença metafísica da quiddidade, isto é, de uma essência ou natureza das coisas. Afinal, “o único sentido íntimo das cousas / é elas não terem sentido íntimo nenhum” (PESSOA, 2005a, p. 207).

O processo de desobjetificação das coisas passa obrigatoriamente pela construção de um novo tipo de saber. Não se trata mais de um saber engendrado pelo sujeito, em última análise, rejeitado pelo poeta. José Gil (2000, p. 38-39) fala-nos sobre uma teoria da individuação na poesia de Alberto Caeiro, apontada por seu discípulo Álvaro de Campos, em *Notas para a Recordação do meu Mestre Caeiro*.

O filósofo luso-moçambicano indica certa influência de Duns Scot e Guilherme de Ockham na construção de uma concepção do singular na poesia de Caeiro. É possível que isso seja verdade, mesmo que o poeta não tenha seguido voluntariamente o que estabelecem os dois filósofos do medievo. Se há, de fato, uma teoria da individuação na sua poesia, ela provém do exercício de “aprender a ver”, porque, como diz o poeta, “eu não tenho filosofia: tenho sentidos...” (PESSOA, 2005a, p. 205).

Decerto, a poesia caeiriana constrói uma ontologia do singular. No entanto, diferentemente do que pensava Duns Scotus (1968, p. 455), para quem o ente seria o primeiro objeto do pensamento, porque não carrega em si a contradição, Alberto Caeiro intui a singularidade das coisas de maneira imediata, pelo simples fato de “vê-las”:

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...
(PESSOA, 2005a, p. 204-205)

Saber ver o mundo é estar de acordo com ele. Isso significa que pensar não é uma ação interna de um sujeito, mas a consequência de uma ação imediata das coisas em nós. A cada instante, no teatro da vida (não nos esqueçamos de que, etimologicamente, do grego *théatron*, “teatro” é o lugar de onde se vê, no qual *théa* traz consigo o sentido de “espetáculo, vista, visão”, acrescido do sufixo – *tron*, na acepção de “instrumento”, donde o significado, em literatura, de máquina de espetáculo), o que vemos é sempre a coisa singular. Ilustremos o significado da coisa singular, em Caeiro, com uma passagem das *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*, de Álvaro de Campos:

Referindo-me, uma vez, ao conceito direto das coisas, que caracterizava a sensibilidade de Caeiro, citei-lhe, com perversidade amiga, que Wordsworth designa um insensível pela expressão: *A primrose by the river's brim / A yellow primrose was to him / And it was nothing more*. E traduzi (omitindo a tradução exata de “primrose”, pois não sei nomes de flores nem de plantas): “Uma flor à margem do rio para ele era uma flor amarela, e não era mais nada”. O meu mestre Caeiro riu. “Esse simples via bem: uma flor amarela não é senão uma flor amarela”. Mas, de repente, pensou.

“Há uma diferença”, acrescentou. “Depende se se considera a flor amarela como uma das várias flores amarelas, ou como aquela flor amarela só”.

E depois disse:

“O que o seu poeta inglês queria dizer é que para o tal homem essa flor amarela era uma experiência vulgar, ou coisa conhecida. Ora isso é que não está bem. *Toda a coisa que vemos, devemos vê-la sempre pela primeira vez, porque realmente é a primeira vez que a vemos.* E então cada flor amarela é uma nova flor amarela, ainda que seja o que se chama a mesma de ontem. A gente não é já o mesmo nem a flor a mesma. O próprio amarelo não pode ser já o mesmo. É uma pena a gente não ter exatamente os olhos para saber isso, porque então éramos todos felizes” (PESSOA, 2005b, p. 108) (Grifos nossos).

Note-se que o poeta lamenta que não tenhamos os olhos para saber que todas as coisas estão imersas num fluxo contínuo que as faz mudar constantemente. Ou seja, a maioria de nós ainda não aprendeu a ver. Buscamos sempre o mesmo por detrás de todas as mudanças, porque somos transidos por uma crença metafísica que nos faz ansiar pela estabilidade das coisas, da permanência de um substrato que lhes transmita uma identidade.

Não é sem motivo que na conversa com Campos o mestre evoque, mesmo sem o ter mencionado, o *πάντα ῥεῖ* (tudo flui) de Heráclito. O pensamento-poema de Caeiro não é apenas antimetafísico, ele é pré-metafísico. Parmênides e Heráclito amalgamam-se no dizer poético do Guardador. Não há sequer uma interpretação metafísica que contraponha um filósofo ao outro. Não há contradição entre o ser parmenidiano e o vir-a-ser heraclitiano, porque na poesia de Caeiro não há espaço para os princípios da lógica aristotélica.

Nem sempre sou igual no que digo e escrevo.
Mudo, mas não mudo muito.
A cor das flores não é a mesma ao sol
De que quando uma nuvem passa
Ou quando entra a noite
E as flores são cor da sombra.
Mas quem olha bem vê que são as mesmas flores.
Por isso quando pareço não concordar comigo,
Reparem bem para mim:
Se estava virado para a direita,
Voltei-me agora para a esquerda,
Mas sou sempre eu, assente sobre os meus pés –
O mesmo sempre, graças ao céu e à terra
E aos meus olhos e ouvidos atentos
E à minha clara simplicidade de alma...
(PESSOA, 2005a, p. 219-220)

Uma vez mais, os versos de Caeiro traduzem a visão do poeta de que ser é vir-a-ser, ou seja, o seu ser é todo ele exterioridade, comunhão com as coisas, com o céu e com a terra. Mas as coisas, assim como o próprio poeta, são transientes, são passagem. Caeiro certamente concordaria com a sentença de Montaigne: “não pinto o ser, pinto a passagem”, para descrever

o seu fazer poético que, tanto quanto uma encenação teatral, é sempre igual, sendo, contudo, a cada apresentação, sempre outra.

A ontologia do singular caeiriana se constitui, dessarte, a partir da visão, da teatralização dos fenômenos, da percepção sensível das coisas tais como elas são: entes singulares dispostos na torrente dos acontecimentos que caracteriza o mundo. As suas ideias, os rebanhos guardados pelo poeta, não são abstrações universais, mas impressões sensíveis, vívidas. Há, efetivamente, uma coextensão entre pensamento e matéria. Como em Parmênides, ser e pensar são o mesmo. Mas o ser em Caeiro, como bem aponta José Gil, é ser fora, é exterioridade absoluta. Assim, a ontologia caeiriana se organiza em um plano de pura imanência.

O fora absoluto é o movimento imanente das coisas e dos seres à superfície do mundo. Movimento que não se deixa captar por um dentro (ou um fundo), pois vai em direção de um território que tem a propriedade de o relançar incessantemente para fora de suas próprias fronteiras (GIL, 2000, p. 113).

Mais do que apenas a negação de uma interioridade, o fora absoluto representa a ausência de um sentido prévio que dirija o movimento das coisas. Se há um sentido para o mundo, ele é construído pelo próprio movimento do mundo, no qual todas as coisas se cruzam, sem se ligar, formando um todo (GIL, 2000, p. 113). A pura exterioridade do fora absoluto se contrapõe à pura interioridade do Eu profundo. Diferença e identidade perfilam-se como polos irreconciliáveis, como se deitasse um abismo infinito entre elas. A diferença é múltipla. A identidade é uma. Portanto, a poesia de Caeiro traz à cena a antiga divisão entre o Uno e o múltiplo. Sendo a poesia, entretanto, mensageira da pura exterioridade, há ainda como se considerar o Uno? Em que medida a ontologia caeiriana subverte a ontologia platônica? A imanência do mundo de Caeiro é, de fato, antiplatônica?

A ontologia que emerge do poema de Caeiro repousa sobre a existência singular das coisas. Nela, o processo de desobjetivação tal como é concebido por Badiou (1991, 2016), realiza o seu trabalho, instaurando um novo tipo de saber que não negocia com a díade sujeito-objeto. Reafirmamos que o saber do Guardador é o de “ver as coisas como elas são”, sem precisar pensá-las. A diferença ontológica entre o poeta e as coisas não é uma diferença de natureza, mas de graus de afastamento entre tudo o que é singular, como atestam alguns versos dos *Poemas Inconjuntos*.

Dizes-me: tu és mais alguma cousa
 Que uma pedra ou uma planta.
 Dizes-me: sentes, pensas e sabes
 Que pensas e sentes.
 Então as pedras escrevem versos?
 Então as plantas têm ideias sobre o mundo?
 Sim: há diferença.
 Mas não é a diferença que encontras;
 Porque o ter consciência não me obriga a ter teorias sobre as cousas:
 Só me obriga a ser consciente.

Se sou mais que uma pedra ou uma planta? Não sei.
 Sou diferente. Não sei o que é mais ou menos.
 Ter consciência é mais que ter cor?
 Pode ser e pode não ser.
 Sei que é diferente apenas.
 Ninguém pode provar que é mais que só diferente.
 Sei que a pedra é a real, e que a planta existe.
 Sei isto porque elas existem.
 Sei isto porque os meus sentidos mo mostram.
 Sei que sou real também.
 Sei isto porque os meus sentidos mo mostram,
 Embora com menos clareza que me mostram a pedra e a planta.
 Não sei mais nada.
 Sim, escrevo versos, e a pedra não escreve versos.
 Sim, faço ideias sobre o mundo, e a planta nenhuma.
 Mas é que as pedras não são poetas, são pedras;
 E as plantas são plantas só, e não pensadores.
 Tanto posso dizer que sou superior a elas por isto,
 Como que sou inferior.
 Mas não digo isso: digo da pedra, “é uma pedra”,
 Digo da planta, “é uma planta”,
 Digo de mim “sou eu”.
 E não digo mais nada. Que mais há a dizer?
 (Pessoa, 2005a, p. 234)

A ontologia do singular é também uma ontologia da diferença. No plano da imanência onde todas as coisas se encontram não há espaço para diferenças metafísicas. Não há nem sujeito e nem objeto. Não há perfectibilidade racional nem reificação desabonadora. Onde tudo é singular há apenas a presença daquilo que se dispõe no mundo, isto é, existe, tal como realmente é, como é visto e percebido.

O erro metafísico é conceber o real cindido em verdadeiro e aparente. Como Nietzsche (2017, p. 26) já nos havia alertado em *Crepúsculo dos Ídolos*, ao abolirmos o mundo verdadeiro, desaparece também o mundo aparente. Com o fim da dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente, desaparece também qualquer laivo de pensamento metafísico. Como pontua Badiou (2016, p. 34): “O ser não se dá no pensamento do ser, pois qualquer pensamento do ser é, na realidade, apenas pensamento de um pensamento. O ser se dá na imediatez de uma prova, é o que eu experimento no impensado desta prova que vale a pena provar”¹⁸.

18 «L’être ne se donne pas dans la pensée de l’être, car toute pensée de l’être n’est en réalité que pensée d’une pensée. L’être se donne dans l’immédiat d’une épreuve, il est ce que j’éprouve dans l’irréfléchi de cette épreuve qui vaut preuve».

O impensado na experiência junto aos entes é o que os restitui àquilo que eles são: singularidades múltiplas no plano da imanência. Aqui, recobramos o conceito cantoriano de “multiplicidade inconsistente”. A inconsistência da multiplicidade dos entes constitui-se do fato de que eles são puras exterioridades singulares, não formam uma unidade ou um conjunto comum. Junto com a desobjetificação das coisas, o pensamento-poema de Caeiro opera a destotalização, “[...] o separado, a multiplicidade irreconciliável”¹⁹ (BADIOU, 2016, p. 41). Caeiro rejeita a figura metafísica do Grande Todo ou do Uno.

Vi que não há Natureza,
Que 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,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.
(PESSOA, 2005a, p. 226)

“Olhe, Caeiro... Considere os números... Onde é que acabam os números? Tomemos qualquer número – 34, por exemplo. Para além dele temos 35, 36, 37, 38, e assim sem poder parar. Não há número grande que não haja um número maior...”

“Mas isso são só números”, protestou o meu mestre Caeiro. E depois acrescentou, olhando-me com uma formidável infância: “O que é o 34 na realidade?” (PESSOA, 2005b, p. 109).

Considerações finais

Palmilhando as longas e numerosas sendas que interconectam poesia e pensamento, num primeiro ato, defrontamo-nos com o operacional conceito badiouiano de “sutura”, na acepção de propensão da filosofia à limitação de suas potencialidades no exercício da circulação intelectual e do “livre jogo”, em favor do matema. A sedutora armadilha maquinada por Badiou captura a nossa atenção, girando os tambores de refletores para fazê-los incidir sobre a “era dos poetas”, período apenas aparentemente situado historicamente entre 1870 e 1960, mas sobrejamente associado ao primevo liame existente entre poesia e filosofia.

No que tange às concepções metafísicas ancoradas no âmago da filosofia moderna, a crítica heideggeriana do processo de supervalorização do ôntico em detrimento do ontológico implica uma objetificação do real, refutando, por seu turno, a análise filosófica da subjetividade, sendo, por essa razão, saudada por Badiou. Considerado a partir de meados do conflituoso séc. XIX, tal movimento, todavia, denuncia que, para além da sutura da filosofia ao matema, isto é, às ciências, corporifica-se também sua sutura à política (com Marx, os socialistas utópicos e pensadores revolucionários), à ciência (com os socialistas científicos) e, com Heidegger, agrega-se uma ulterior sutura (agora, também ao poema).

19 « [...] le séparé, la multiplicité irréconciliable».

Sem prognosticar que a bastardia fundamental na qual a filosofia se encontraria situada seria passível de ser resgatada justamente pela natureza antifilosófica contida no poema, segundo Badiou, a expulsão dos poetas da República de Platão é o ponto de inflexão no divórcio litigioso entre a expressão poética e a reflexão filosófica. É, portanto, preciso compreender sob a denominação de antifilósofos: “todos os que se levantam contra a arrogância especulativa dos filósofos em nome da singularidade de toda existência, da inutilidade de todo sistema, dos evidentes limites da razão, da superioridade das instituições soberanas”, mas, sobretudo “da força ativa da fé, e finalmente da incrustação do discurso filosófico na miserável vaidade do discurso universitário” (BADIOU, 2016, p. 8-9)²⁰.

Com efeito, Badiou é preciso no esclarecimento do importante papel desempenhado pelos antifilósofos ao ocuparem o vácuo deixado pelos próprios filósofos no processo de acumulação de sucessivas suturas:

Os filósofos precisam dos antifilósofos no seguinte sentido: eles sabem que suas demonstrações nunca estarão à altura do paradigma matemático que os rege. Eles sabem, portanto, que uma parte de sua linguagem bastarda funciona em um regime de persuasão próximo à transferência pessoal e munidos com os poderes da retórica. Eles veem que a posição inexpugnável dos antifilósofos é estabelecer-se diretamente nessas instâncias, e assim indicar um *estado da língua* que encanta os contemporâneos com muito mais certeza do que o encaminhamento intrépido das “provas”, que têm, além disso, a desvantagem de não ser, ou em todo caso, de nunca alcançar, o regime atemporal e definitivo das provas matemáticas. O antifilósofo indica ao mesmo tempo ao filósofo o ponto fraco de sua posição.²¹ (BADIOU, 2016, p. 9-10) (Grifo do autor).

Ao fim e ao cabo, cumpre à era dos poetas a promoção de verdadeiros poemas-pensamentos que, ao se espriarem no rol das operações intrapoéticas, operam o afastamento da sutura em que a filosofia se encontrava. Na panóplia de poetas citados por Badiou, figura o nome de Fernando Pessoa, com atenção especial voltada para o heterônimo de Alberto Caetano, pela singularidade contida em sua poética de ultrapassar a tentação moderna de propositura de uma cisão entre platonismo e antiplatonismo com vistas a superar o fundador da Academia ateniense.

20 “Tous ceux qui se lèvent contre l’arrogance spéculative des philosophes au nom de la singularité de toute existence, de l’inutilité de tout système, des évidentes limites de la raison, de la supériorité des intuitions souveraines, de la force active de la foi, et finalement de l’incrustation du discours philosophique dans la misérable vanité du discours universitaire»,

21 « Or les philosophes ont besoin des antiphilosophes au sens suivant : ils savent que leurs démonstrations ne seront jamais à la hauteur du paradigme mathématique qui les gouverne. Ils savent donc qu’une part de leur langue bâtarde fonctionne sur un régime de persuasion proche du transfert personnel, et armé des puissances de la rhétorique. Ils voient que l’imprenable position des antiphilosophes est de s’installer directement dans ces parages, et d’indiquer ainsi un état de la langue qui charme les contemporains bien plus assurément que l’impavide cheminement des « preuves », qui ont en outre l’inconvénient de n’être pas être, en tout cas de ne jamais atteindre le régime intemporel et définitif des preuves mathématiques. L’antiphilophe indique aussi au philosophe le point de faiblesse de sa position».

Tal refutação permite ao “Mestre” – aquele que, conforme definição de seu criador, escreve “por pura e inesperada inspiração, sem saber ou sequer calcular que iria escrever” – promover, no *Guardador de rebanhos*, em consonância com a interpretação badiouiana, uma verdadeira metafísica sem metafísica, transformar o conhecimento racional em conhecimento sensível, bem como efetuar a desobjetificação e a destotalização – duas operações mais frequentemente identificáveis nos poemas de Caeiro, já que para o poeta lusitano a coisa não é um objeto, mas um existir múltiplo – circunscrevendo os poemas, de modo equidistante, “na atemporalidade histórica do matema e na temporalidade anistórica do poema” (Badiou, 2016, p. 11) ²².

A exemplo de Caeiro, Badiou se insurge contra a redução do pensamento ao conhecimento, contra o pensamento que se submete à mediação do cogito, contra o erro da metafísica filosófica em imiscuir-se na reflexão afirmativa do pensamento. Por outro lado, o filósofo franco-marroquino afirma peremptoriamente a capacidade de o poema pensar a filosofia suturada, o estabelecimento do imperativo de uma clarificação sem totalidade, numa espécie de visualidade que conferisse validade a um pensamento simultaneamente disperso e indissolúvel.

Obviamente, haveria muitas outras operações a serem observadas. Mas, no que diz respeito à filosofia, esta filosofia que além de suas suturas podemos substituir sob a condição de poema, o nome de matema, política e amor, existem em última análise dois gêneros principais de gestos, pelos quais o poema aponta para seu próprio pensamento²³ (BADIOU, 2016, p. 43).

A “idade dos poetas” nos desvela, portanto, num segundo ato, “a frieza que desobjectiva e desorienta, da qual o poema restitui até mesmo a tonalidade subjetiva que é como a ‘cor de inverno’ do sujeito sem objeto²⁴” (BADIOU, 2016, p. 48). Nesse sentido, vislumbrar a poética caeiriana metaforicamente como construção teatralizada, traduzida por uma encenação visual da exterioridade de sua constituição imanente, oferece-se como estratégia auxiliar na complexa demonstração da ontologia singular do Mestre lusitano. Ao fazê-lo, reafirma que todo poema se destina, em suma, a nos salvaguardar da pressão do sentido, a nos situar na subtração da força totalizante do Uno, a substituir o paradigma restritivo do objeto pela pura dispersão da existência como projeto.

22 L’intemporalité historique du mathème et de la temporalité anhistorique du poème.

23 «Il y aurait évidemment bien d’autres opérations à relever. Mais pour ce qui concerne la philosophie, cette philosophie qu’au-delà de ses sutures nous pouvons replacer sous la condition du poème, comme du mathème, de la politique et de l’amour, il y a finalement deux genres principaux dans les gestes par lesquels le poème pointe sa propre pensée».

24 La froideur qui désobjectivise et désoriente, le poème en restitue jusqu’à la tonalité subjective, qui est comme la «couleur d’hiver» du sujet sans objet.

REFERÊNCIAS

- ARTOUS-BOUVET, G. *Que pense le poème? d’Alain Badiou*. Publicado em 28 de abril de 2017. Disponível em: <https://www.sitaudis.fr/Parutions/que-pense-la-poeme-d-alain-badiou.php> Consultado em: 25 jun. de 2021.
- BORNHEIM, G. A. Filosofia e Poesia. *Revista Matruga*, vol. 1., n. 0, p. 61-69, 1986.
- BADIOU, A. *Théorie du sujet*. Paris : Seuil, 1982.
- BADIOU, A. *L’être et l’événement*. Paris: Seuil, 1988.
- BADIOU, A. *Manifesto pela filosofia*. Versão e nota, MD Magno. Revisão da tradução Aluisio Menezes e PMS Jr. Rio de Janeiro: A outra, 1991.
- BADIOU, A. *Court traité d’ontologie transitoire*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.
- BADIOU, A. *Pequeno manual de inestética*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BADIOU, A. *Circonstances I*. Paris : Léo Scheer 2003.
- BADIOU, A. *Que pense le poème ?* Caen: Éditions Nous, 2016.
- BALSO, J. P. *Entre a terra nula e o céu que não existe*. Trad. Jorge Teles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2011.
- DOUMET, C. La fin de l’âge des poètes. Remarques sur un philosophe. *Littérature*, nº156, vol. 4, pp. 42-54, 2009. Disponível em: <https://www.revues.armand-colin.com/lettres-langue/litterature/litterature-ndeg-156-42009/fin-age-poetes-remarques-philosophe>. Acesso em: 25 abril 2021.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e Verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- GIL, J. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- LOPES, T. R. *Pessoa por conhecer. Textos para um novo mapa*. Lisboa: Estampa, 1990.
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1a ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- PESSOA, F. *Obra poética*. Vol. Único. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2005a.
- PESSOA, F. *Obra em prosa*. Vol. Único. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2005b.
- PLATÃO. *República*. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002. Tradução de Enrico Corvisieri.
- SCOTUS, I. D. *Opera omnia*. 12 vols. Ed. Lucas Wadding. Lugdunum: Sumptibus Laurentii Durant, 1639. Reedição: Hildesheim: Georg Olms, 1968.