



QUEIROZ, Mario Cesar Newman de. O sentido do amor na “metafísica do corpo” de Alberto Caeiro. *Revista Diadorim / Revista de Estudos Linguísticos e Literários do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Volume 13, Julho 2013. [<http://www.revistadiadorim.letras.ufrj.br>]

O SENTIDO DO AMOR NA “METAFÍSICA DO CORPO” DE ALBERTO CAEIRO

Mario Cesar Newman de Queiroz¹

RESUMO

Análise do amor como possível *aporia* no pensamento fundador de uma “metafísica do corpo” em Alberto Caeiro. Dentro da tradição ocidental o amor suscita uma potência que ultrapassa fronteiras de tempo, espaço e mesmo da vida e da morte. Desse modo, o amor coloca, para a empiria do corpo e do imediato que a poesia de Alberto Caeiro construiu em *Guardador de Rebanhos* e prossegue em *Poemas Inconjuntos*, um problema de difícil ou impossível solução. A condenação do pensamento, em prol de uma valorização dos sentidos não mediados pelo pensamento, é, nos seis poemas de *O pastor amoroso*, posta em xeque pelo advento do amor do pastor por uma mulher, que o leva a afirmar o amar ser pensamento. Essa reviravolta no pensamento poético do heterônimo finda com a não correspondência da amada e abre-se numa nova afirmação de pluralidade da realidade.

PALAVRAS-CHAVE: *Guardador de Rebanhos*, Alberto Caeiro, amor, pensamento.

ABSTRACT

This work is an analysis of love as *aporia* in the “metaphysics of the body” founded by Alberto Caeiro, one of Fernando Pessoa’s heteronyms. In Occidental tradition, love rouses a power, which trespasses time, space, even life and death. Therefore, to the empiria of the body that Caeiro’s poetry built in *Guardador de Rebanhos* and *Poemas Inconjuntos*, love places a problem of difficult or impossible solution. In the six poems that make up *O pastor amoroso*, the condemnation of thought on behalf of a sensitive appreciation not mediated by thought is put to proof when the shepherd falls in love with a woman, who leads him to the assertion that love is thought. This overturn in the poetic thought of Pessoa’s heteronym ends with the beloved’s non-correspondence and gives rise to a new statement of the plurality of reality.

KEYWORDS: *Guardador de Rebanhos*, Alberto Caeiro, love, thought.

1. Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: mcnewman@ufrj.br.

N'água e na pedra amor deixa gravados
seus hieróglifos e mensagens, suas
verdades mais secretas e mais nuas.

E nem os elementos encantados
sabem do amor que os punge e que é, pungindo,
uma fogueira a arder no dia findo.
("Entre o ser e as coisas", Carlos Drummond de Andrade)

Introdução

Qual a significação do amor num poeta que constrói uma metafísica de um empirismo radical, que nega toda teleologia, que “troça da metafísica e de seus mundos interiores” (GIL, 2000, p.15)? Que sentido pode ter a inclusão dessa potência e relação, que evoca uma dimensão à primeira vista interior, na construção dessa metafísica da exterioridade? Ou ainda, quais complicadores o acontecimento amoroso põe às afirmações de Caetano de Castro se encaradas como constituintes de uma empresa de pensamento? Responder a essas questões é o que se busca realizar neste trabalho.

1. Onde amor, ando indagando

1.1. Amar é pensar

A vida do espírito (2000), de Hannah Arendt, tem por epígrafe quatro definições negativas de Heidegger para o pensamento:

- O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
- O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
- O pensamento não resolve os enigmas do universo.
- O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.

É uma determinação pelas suas diferenciações e não propriamente por suas identidades, conforme salienta a autora retomando Espinoza, pois tudo o que existe em meio à pluralidade não o é somente em sua identidade, o é também nas diferenciações que o marcam. “Quando dizemos o que uma coisa é, temos que dizer o que ela não é, sob pena de falarmos apenas por tautologias: toda determinação é uma negação” (ARENDR, 2000, p. 138), diz Hannah Arendt, e, se ela não estivesse correta, as tautologias de Gertrude Stein seriam a decantação das melhores definições.

A grande fraqueza das definições negativas, no entanto, está em elas se prestarem a outros objetos, ao seu vazio conceitual incluir, pela indefinição, muitas vezes, a matéria do preconceito, como Clément Rosset encontra nas definições negativas de natureza um preconceito antropocêntrico, que faz ser natural aquilo que não é feito pelo homem (ROSSET, 1989, p.19). Mas esse “prestar-se”, no entanto, não aponta para um conjunto ilimitado, é preciso que se reúnam aquelas mesmas exclusões marcadas pelas negações nos outros elementos desse conjunto. Assim, poderíamos facilmente substituir a palavra pensamento, que encabeça os quatro períodos, pela palavra amor, associando-as num conjunto.

Mais do que uma mera associação, Alberto Caeiro, em *O pastor amoroso*, define o amar por pensar, “amar é pensar”. Soa-nos surpreendente tal definição; porém, o que efetivamente nos deveria surpreender é um livro intitular-se *The life of the mind (A vida do espírito)* e nele não haver um papel de destaque para aquela que talvez seja uma das mais poderosas construções do espírito. Uma das produções mentais mais constantes nas mais diferentes culturas, a atravessar toda a produção escrita ocidental desde o Antigo Testamento e a Grécia Arcaica até os dias de hoje. O amor como algo capaz de fazer os apaixonados ultrapassarem a morte, trazendo a lume todos os heroísmos e desmedidas de que é capaz o apaixonado.

Orfeu e Dante ultrapassam a barreira da morte em nome do amor. O amor de Pigmalião é capaz de dar vida a uma estátua. Lessing, in *Laocoonte*, lembra que o “Amor” está numa possível origem das artes plásticas, além de estar sempre presente na história destas: “Que seja fábula ou história que o Amor tenha realizado a primeira tentativa nas artes plásticas: uma coisa é certa, ele não cansou de guiar as mãos dos grandes mestres antigos” (LESSING, 1998, p.89). O tradutor da edição brasileira da obra de Lessing apensou uma nota explicativa da lenda contada por Plínio e Athenagoras sobre o nascimento das artes plásticas. Segundo tal lenda, a primeira escultura teria nascido do desenho que uma jovem apaixonada teria feito do contorno da sombra do seu amado a partir do qual o pai dela, um oleiro, teria feito uma estátua.

O próprio nome filosofia nasce do papel fundamental do amor, atribuído por Sócrates-Platão, na relação do homem com a sabedoria. No *Banquete*, o amor é colocado como o intermediário necessário entre o homem, em sua falta de perfeição e na falta que há daquilo que deseja, e a perfeição das coisas como elas verdadeiramente são. “O Eros socrático é o anseio de quem se sabe imperfeito por se formar espiritualmente a si próprio com os olhos sempre fitos na Ideia” (JAEGER, 1986 p. 509), é como nos diz Jaeger a respeito do papel dessa entidade, segundo Sócrates, filha de Poros e Pênia, intermediária entre o modo de ser humano e o divino.

1.2. Espírito e Alma

A não ocupação de um papel central por parte do amor em *A vida do espírito* de Hannah Arendt justifica-se na própria constituição moderna da subjetividade. Na forma moderna de constituição do sujeito enquanto uma coisa-em-si, é um pressuposto para o pensar que a fórmula do *cogito* cartesiano apresenta-se invertida apenas para comprovação lógica do próprio sujeito que pensa, para suprimir a dúvida sobre si. Ou ainda, conforme nos diz Gilles Deleuze, sobre o papel do eu em filosofias basilares do pensamento moderno: “*Chez Kant comme chez Descartes, c’est l’identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d’un objet supposé le Même*” (DELEUZE, 1993, p.174).

É essa forma moderna de subjetivação que permite a Hannah Arendt opor a vida do espírito à vida da alma, sendo o espírito aquela parcela da vida interior relacionada com os pensamentos e as ideias, enquanto a alma se relaciona com os sentimentos, as paixões e as emoções e estando a expressão destes últimos, quando para além de meros sinais físicos, vinculada à intermediação do pensamento, portanto, do espírito.

Será com uma passagem do próprio Kant que a autora nos mostrará que a validade da noção de “coisa-em-si” se funda na própria consciência que o ego pensante tem de si na ação de pensar:

Kant identifica explicitamente o fenômeno que forneceu a base real para sua crença numa “coisa-em-si” por sob as “meras” aparências: o fato de que, “na consciência que tenho de mim na pura atividade de pensar [*beim blossen Denken*], sou a própria coisa [*das Wesen selbst*, ou seja, *das Ding na sich*], sem que, por isso, nada de mim seja dado ao pensamento”.

Para mais adiante concluir: “O ego pensante é, pois, a ‘coisa-em-si’ de Kant: ele não aparece para os demais e, diferentemente do eu da autoconsciência, ele não aparece para si mesmo” (ARENDR, 2000, p. 34).

Dessa forma, torna-se necessário afirmar, como fará de forma bem clara, a partir dessa dimensão imaterial do pensamento que, sendo uma “coisa-em-si”, é mais real do que o nosso próprio eu empírico, uma dimensão imaterial em nós mais afeita ao eu empírico:

o espírito é decisivamente diferente da alma, o seu principal competidor ao cargo de legislador do nosso interior, de nossa vida não-visível. A alma, em que surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, é um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caóticos que não encenamos ativamente, mas que sofremos (*pathein*) e

que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, como a dor ou o prazer; sua invisibilidade assemelha-se à dos nossos órgãos internos, cujo funcionamento ou não-funcionamento também percebemos, sem controlar. A vida do espírito, ao contrário, é pura atividade (ARENDDT, 2000, p. 57).

Apesar de não nos parecer essa uma posição destituída de complicações, o local em nossa vida interior para o amor não seria, portanto, a vida do espírito, embora nela, segundo a autora, possamos pensar, querer e julgar; o amor estaria, enquanto paixão, situado nas coisas da alma.

Mas não o podemos conceber como subsumido ao querer, pois falamos do amor como um querer-bem, ou até mesmo como um originador do querer?

Pela explanação de Arendt, sobre o nascimento da vontade na filosofia com Santo Agostinho, veremos que não é impertinente a pergunta, que, sendo o querer uma atividade pura do espírito, não é de todo estranha a afirmação de Caeiro “amar é pensar”.

1.3. Amar e querer

Em Santo Agostinho, o amor ocupa um papel fundamental na faculdade de querer, naquilo que ele denominou *Liberum arbitrium voluntatis*. Amor e vontade estão intimamente associados. E tal associação não se dá por nenhuma interpenetração da ideia de amor com o desejo, como um pensar profano facilmente formularia.

A Vontade, conforme nos mostra Arendt, assume na filosofia de Santo Agostinho um papel fundamental nas atividades do espírito, pois é ela que irá “fazer trabalhar” as outras duas faculdades do espírito, a Memória e o Intelecto. Essas outras duas faculdades são contemplativas e, sendo assim, passivas. Cabe à Vontade dizer à Memória o que reter e o que esquecer; ao Intelecto, dizer o que escolher para o entendimento. Será a Vontade, igualmente, que as reunirá, forçando-as a se tornar consigo um pensamento: “o *cogitatio*, que Santo Agostinho, jogando com a etimologia, deriva de *cogere* (*coactum*), obrigar a junção, unir à força” (ARENDDT, 2000, p. 259).

Tal força unificadora não age somente na atividade espiritual, age também na percepção sensorial. Pois será a atenção do espírito, uma função da Vontade, que fixará o sentido no objeto a ser percebido. A “atenção do espírito é necessária para transformar a sensação em percepção” (ARENDDT, 2000, p. 260). E, num segundo momento, a Vontade fará a interiorização do percebido para dentro do espírito para que, lá, este realize as operações de lembrar, de entender, de conhecer, de julgar. A Vontade, desse modo, une, tanto nas atividades sensoriais como nas atividades do espírito, o interior do homem em si mesmo e conecta este ao mundo exterior.

A Vontade, vista assim, como poder de unificação, no entanto, traz em si uma divisão entre *velle e nolle*, que poderíamos talvez chamar de uma vontade-de-sim e uma vontade-de-não, uma vontade e uma contra-vontade, um querer-sim e um querer-não, um conflito interno. A solução para esse conflito interno somente se dá através de uma Sobre-Vontade, uma transformação; cabe-nos observar, da Vontade sobre si Mesma, uma vez que somente a Vontade teria a força no espírito para a ação, e ainda mais para atuar sobre a originadora da ação, transformando-a em Amor.

A grande vantagem da transformação é não só a maior força do Amor na unificação do que está separado – quando a Vontade, ligando “a forma do corpo que se vê e a imagem que aparece ao sentido, isto é, ao sentido da visão..., é tão violenta que [mantém o sentido fixo na visão, uma vez que ela tenha se formado], esta vontade pode também ser chamada de amor, ou desejo, ou paixão” –, mas vem também do fato de que o amor, ao contrário da vontade e do desejo, não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim possibilita ao espírito “permanecer imóvel para poder desfrutá-lo” (ARENDDT, 2000, p. 261).

Assim do poder que a Vontade tem de afirmar ou negar, não há afirmação maior do que amar como um dizer: “quero que tu sejas – *Amo: Volo ut sis*” (ARENDDT, 2000, p.263).

Como podemos ver, em Santo Agostinho, o Amor coroa a Vontade e ele está acima do desejo e da paixão. No entanto, já em São Tomás, o amor não pode mais ser pensado como uma atividade do espírito propriamente dita, ele imiscui-se com o desejo e as emoções: “Para ele (São Tomás), um amor sem desejo é impensável” (ARENDDT, 2000, p.278), perdendo assim sua posição destacada dentro do que Arendt chama de “a vida do espírito”.

1.4. Sentir e pensar

Hannah Arendt situa a condição moderna, do Iluminismo aos nossos dias, na história da filosofia e do pensamento, em termos de uma grande subjetivação, um aprofundamento das questões do homem no próprio homem. Para bem observarmos isso, vale a pena transcrevermos uma passagem da autora:

Essa momentosa ruptura factual que ocorreu em nosso passado foi caracterizada e interpretada segundo muitos pontos de vista diferentes e legítimos; em nosso contexto, o desenvolvimento mais decisivo que se deu durante esses séculos foi a

subjetivação do pensamento cognitivo, bem como do metafísico. Foi só nesses séculos que o homem se transformou no centro de interesse da ciência e da filosofia. Isso não acontecera em tempos anteriores, muito embora, como vimos, a descoberta da Vontade tenha coincidido com a descoberta de um “homem interior” em um momento em que o homem se tornara “uma questão para si mesmo”. Somente quando a ciência provou não só que os sentidos humanos estavam sujeitos ao engano – que poderia ser corrigido à luz de uma nova evidência para que fosse revelada a “Verdade” –, mas também que seu aparato sensorial ficara para sempre incapaz de certezas auto-evidentes, foi que o espírito humano, agora totalmente lançado de volta a si mesmo, começou, com Descartes, a procurar uma “certeza” que fosse um dado puro da consciência (ARENDETT, 2000, p. 299-300).

Junto a essa subjetivação, ocorre uma interiorização do amor. Ele – que na antiguidade clássica era uma entidade, um deus, um demônio, uma força externa no mundo e que exercia um papel fundamental nas concepções sobre o pensamento, o conhecimento, a sabedoria – passa a ser um acontecimento interno do próprio homem, mas se esvaziando, por sua vez, de seu papel fundamental no conhecimento do mundo.

Sem nos alongarmos ainda mais em tal questão, podemos ver na aurora da modernidade dois exemplos célebres que bem parecem demonstrar o que estamos dizendo. No século XVII, Pascal afirmava duas naturezas de razão distintas entre si, ambas capazes de conhecer: “Conhecemos a verdade, não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los” (*Os Pensamentos*, Frag. 282). Vemos que, embora tenha uma grande importância, a razão do coração é percebida como bastante distinta da razão do intelecto.

Assim, Hume, menos de 100 anos depois de Pascal, pôde afirmar a distinção inquestionável entre as impressões e as ideias, sendo as primeiras relacionadas com todas as sensações, paixões e emoções, e as segundas com o pensamento e o raciocínio. A possibilidade de o amor estar associado ao pensamento está afastada: “Acredito que não será necessário empregar muitas palavras para explicar essa distinção. Cada um de nós, por si mesmo, perceberá prontamente a diferença entre sentir e pensar” (QUINTON, 1999, p.19).

2. O pastor Caeiro

2.1. A objetividade

Problematizar a relação entre o sentir e o pensar é uma característica constante da poesia de Pessoa em seus diversos heterônimos, que o verso “O que em mim sente `stá pensando”, do poema “Ela canta, pobre ceifeira”, sinaliza com clareza.

Na persona de Alberto Caeiro, há o projeto, conforme o dizer de Ricardo Reis, de uma objetividade quase inconcebível, em que “Vê as coisas apenas com os olhos, não com a mente” (PESSOA, 1986, p. 129). Essa objetividade é construída com um rigor filosófico a toda prova de crítica, conforme parecer do discípulo heterônimo.

Nestes poemas aparentemente tão simples, o crítico, se se dispõe a uma análise cuidada, hora a hora se encontra defronte de elementos cada vez mais inesperados, cada vez mais complexos. Tomando por axiomático aquilo que, desde logo, o impressiona, a naturalidade e espontaneidade dos poemas de Caeiro, pasma de verificar que eles são, ao mesmo tempo, rigorosamente unificados por um pensamento filosófico que não só os coordena e concatena, mas que, ainda mais, prevê objeções, antevê críticas, explica defeitos por uma integração deles na substância espiritual da obra (PESSOA, 1986, p. 129).

Consoante tal análise, José Gil observa: “A sensação em Caeiro detém-se nos sentidos”. Daí caber perguntar: “Poderemos sentir sem pensar?” (GIL, s.d., p.120). Vemos que a resposta, em Caeiro, está na negação de uma interiorização das sensações num sujeito do pensamento. Busca produzir, assim, uma metafísica em que sentir-pensar-dizer não são atravessados por um jogo de representação, em que não estão separados por um corredor que os duplica uns nos outros, conforme podemos ver no poema XLVI de *O Guardador de Rebanhos* (G.R):

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

Nessa percepção sem intermediação, então, cabe afirmar que os pensamentos são sensações, numa filosofia do corpo como requereriam Merleau-Ponty, conforme Arendt (2000, p.27), ou Espinoza, conforme Deleuze (fr. 2003, p. 28; ou port. s.d., p. 25-26),:

Espinoza propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhes instituir o corpo como modelo: “Não se sabe o que pode o corpo...” Esta declaração de ignorância é uma provocação: nós falamos da consciência e dos seus decretos, da vontade e dos seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas não sabemos realmente o que pode um corpo. Tagarelamos à falta de o saber. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas “o que é surpreendente, é acima de tudo, o corpo”.

Pois no corpo, nos sentidos se resolvem todas as faculdades de apreensão da realidade, como apresenta Caeiro no poema IX (G.R.):

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

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

Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto,
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz.

Pensar, essa é uma percepção que nos flagra numa obviedade constantemente negada, numa daquelas “falácias metafísicas” de que nos fala Arendt. É *no* corpo e *com* o corpo, numa dupla implicação de que pensamos com os sentidos, que os olhos, os ouvidos, a boca, o nariz, a pele contactam o mundo, e de que, por mais que assim todo idealismo o queira, não nos desfazemos do nosso corpo ao pensar. Contrário a toda tradição filosófica, o poeta afirma os seus pensamentos serem sensações.

Nesse poema, como é constante em Caetano, há uma poesia sem metáforas², mas o processo de exploração das homonímias e das metonímias faz a significação das palavras passarem sem intermediação de um campo semântico para outro. Num equivalente ao deslizamento inicial do rebanho, enquanto coletivo de animais de pasto, para o pensamento e deste para as sensações, em que vemos que ele é verdadeiramente um pastor de suas sensações, algumas palavras do poema deslizam dum campo semântico para outro. Penso (v.4) e pensar (v.7), que inicialmente estão associadas ao campo semântico da reflexão, podem simultaneamente estar associadas ao campo da avaliação, da medição, da mesma forma como sentido (v.8) vibra entre o campo semântico da significação e da sensação. Por um efeito metonímico, por sua vez, olhos, ouvidos, mãos, pés, nariz, boca deslizam do campo semântico da anatomia para o das sensações e vice-versa. Se tais palavras, desse modo, acabam por ter um estatuto polissêmico, tal polissemia acaba reafirmando a univocidade da relação entre sentir-pensar-dizer.

2.2. A exterioridade

Nessa busca da objetividade absoluta, o poeta anseia por um ser todo exterior. Exterior que assemelha, numa unidade provisória, o pensado e o escrito, como lemos no poema XIV do G.R.:

Penso e escrevo como as flores têm cor
 Mas com menos perfeição no meu modo de exprimir-me
 Porque me falta a simplicidade divina
 De ser todo só o meu exterior.

2. Essa poesia sem metáforas, e mesmo o processo de desmetáforização da poesia posto em prática por Caetano, parece atender àquela distinção que Hannah Arendt faz entre a linguagem metafórica do espírito, pensamento, e a linguagem não metafórica da alma, sensações e sentimentos. Assim, “O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha necessita – à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências – de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir.” E, mais adiante, considera a linguagem da alma: “A linguagem da alma em seu estágio meramente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela não se afasta dos sentidos nem usa analogias quando fala em termos de sensações físicas” (ARENDR, 2000, p. 27).

Essa exterioridade que daria a univocidade do sentir-pensar-escrever estaria igualmente presente na ideia dos “poemas doentes” enunciados logo a seguir, no poema XV. A doença afetando o corpo afetaria o pensamento e a expressão poética, pois uma alteração do estado de uma das partes dos elementos em relação alteraria todos os elementos relacionados. A clareza dos versos parece-nos dispensar a paráfrase:

As quatro canções que se seguem
 Separam-se de tudo o que eu penso,
 Mentem a tudo o que eu sinto,
 São do contrário do que eu sou...

Escrevi-as estando doente
 E por isso elas são naturais
 E concordam com aquilo que sinto,
 Concordam com que não concordam...
 Estando doente devo pensar o contrário
 Do que penso quando estou são.
 (Senão não estaria doente),
 Devo sentir o contrário do que sinto
 Quando sou eu na saúde,
 Devo mentir à minha natureza
 De criatura que sente de certa maneira...
 Devo ser todo doente – ideias e tudo.
 Quando estou doente, não estou doente para outra cousa.

Os poemas do poeta doente seriam a expressão de alguém totalmente distinto daquele quando saudável, mas o que surpreende é que daí o poeta extrai uma positividade para a doença, uma nova forma de experimentar o mundo e, conseqüentemente, uma nova forma de dizê-lo, afirmando outro tema caro a Caeiro, o da pluralidade.

No entanto, o que nos preocupa aqui é o significado do amor nessa metafísica antimetafísica. Nessa metafísica, podemos dizer, da objetividade máxima, ou, ainda, nessa metafísica do corpo, como na exigência de ser místico o seria apenas com o corpo: “Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o./Sou místico, mas só com o corpo” (Poema XXX, G.R.). Pois, no exercício de exterior-

rização, como se apresentaria essa potência que nos fala tradicionalmente de uma divindade que nos atinge, ou de uma dimensão interior? O tema do amor não nos parece posto aqui em vão. Ele vem pôr em xeque a pura objetividade a que aspira o poeta.

2.3. Quem ama não sabe o que é o amor

O amor na poesia de Caetano não aparece apenas em *O pastor amoroso*. Em outros poemas, o amor, como podemos ver no poema II (G.R), também surge sendo definido; porém, como o que produz um paradoxo com relação à configuração do amor em *O pastor amoroso*, ele se apresenta em oposição ao pensar:

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

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
 Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
 Mas porque a amo, e amo-a por isso,
 Porque quem ama nunca sabe o que ama
 Nem sabe por que ama, nem o que é amar...

Amar é a eterna inocência,
 E a única inocência não pensar...

A inocência funciona aqui duplamente como predicativo definidor para o pensamento por negação e para o amar por afirmação. Dentro da nossa tradição filosófico-religiosa, o pensamento também pode ser visto como negação da inocência, desde que ele sirva ao conhecimento, à compreensão. Não é, entretanto, o que encontramos nesse poema. Aqui o pensamento, novamente definido negativamente, é a negação da compreensão.

O pensamento também se define no poema II como doença do sentido primaz. A primazia da visão que Caetano tão claramente afirma nos *Poemas Inconjuntos*, ao reafirmar a superioridade dos sentidos sobre o pensamento para a tarefa de compreender, no poema [276]:

Nunca tive um desejo que não pudesse realizar, porque nunca ceguei.
Mesmo ouvir nunca foi para mim senão um acompanhamento de ver
Compreendi que as cousas são reais e todas diferentes umas das outras;
Compreendi isto com os olhos, nunca com o pensamento.
Compreender isto com o pensamento seria achá-las todas iguais.

O pensamento, portanto, como vemos, associa-se ao negativo, ao negado; e o amar, embora negação do saber, apresenta-se na positividade da inocência empírica com a pluralidade das coisas do mundo, conforme nos apresenta José Gil:

Na realidade, Caeiro não nos diz nunca o *que é* a coisa, *qual* a sua forma ou a sua cor; diz-nos que a coisa é *apenas* a coisa, que a forma é apenas a forma. (...) Como se, quanto ao resto, ele remetesse implicitamente para a experiência e já não para as palavras... (s.d., p.123)

Experiência original a do amor de quem não sabe que está amando nem o que é o amor. Amor de Dáfnis e Cloé, na idade da inocência, do poema bucólico de Longo:

Depois, ela o convenceu a se banhar novamente, olhou-o enquanto se banhava e, depois de tê-lo olhado, ela o tocou e se foi, ainda admirando-o, e sua admiração era um princípio de amor. Não sabia o que estava sentindo, pois era jovem, tinha sido criada nos campos e nunca ouvira ninguém pronunciar o nome do amor; já não tinha vontade de nada em seu coração, já não era dona de seus olhos, e não sabia falar senão de Dáfnis... (LONGO, 1990, p.14)

Este último personagem, por sua vez, logo adiante se vê em situação idêntica:

O que me fez o beijo de Cloé? (...) Ó estranha doença, da qual ignoro até mesmo o nome. Terá Cloé bebido um veneno antes de me beijar? Mas então como não morreu? Como cantam os rouxinóis, enquanto minha siringe está muda! (LONGO, 1990, p.18)

Essa noção do amor opondo-se ao pensamento está presente também no poema V (G.R.), em que o amor a Deus somente é visto como positivo se não houver o pensamento sobre a existência ou não de Deus: “E amo-o sem pensar nele”. No poema seguinte, a reciprocidade do amor de Deus se dá também pela ausência do pensamento dos homens sobre ele, pois “Pensar em Deus é desobedecer a Deus”; é não pensando em Deus, simples e calmo tal como os regatos e as árvores, que “Deus amar-nos-á”.

O amor apresenta-se, pois, como uma força de afirmação superior a todas as outras, superior à crença, ao pensamento, aos sentidos e à denominação (“para que lhe chamo eu Deus?”). É como que uma retomada, em uma nova inserção, de um “*Amo: volo ut sis*” de Santo Agostinho, em que, conforme Arendt, o amar algo ou alguém se constitui na maior afirmação desse algo ou alguém (ARENDR, 2000, p.263). Muito embora este não se apresente em Caieiro como no Santo-filósofo, a inocência do não pensar, possível no amor, como eterna inocência em que todas as faculdades individuais encontram-se referidas mutuamente numa existência que não precisa de redenção. No poema V de G.R.:

E por isso eu obedeço-lhe,
 (Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?),
 Obedeço-lhe a viver, espontaneamente,
 Como quem abre os olhos e vê,
 E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes,
 E amo-o sem pensar nele,
 E penso-o vendo e ouvindo,
 E ando com ele a toda a hora.

3. O pastor Caieiro amoroso

3.1. Difícil clareza

Nas páginas críticas de Ricardo Reis a Alberto Caieiro, *O pastor amoroso* surge como um momento marco a partir do qual o mestre torna-se confuso e sem a clareza original, momento a partir do qual degenera a força de sua obra e toda sua obra se torna como que produzida por um homem doente.

A viciação mental produzida por esse episódio amoroso, que, sobre ter sido estéril, foi perturbador, e cujos detalhes desconheço e desejo não conhecer, prosseguiu no espírito do poeta. Ficou o rastro viciado. Nunca mais, salvo em evanescentes episódios poéticos, voltou aquela serenidade suprema... (PESSOA, 1986, p.125)

Percebe-se, no entanto, que a obra de Caeiro é marcada por uma constante reconsideração de pontos abordados anteriormente. A indicação de Ricardo Reis parece propositalmente desconsiderar, ao menos no tocante ao tema do amor, tal aspecto. Assim, conforme se pode perceber, a questão da “Natureza” em Caeiro é sistematicamente tratada até chegar à total negação de todo pressuposto naturalista, como se demonstrou em análise que acompanha a sequência numérica dos poemas de *Guardador de Rebanhos* em trabalho anterior (QUEIROZ, 2003, p. 60-76). Podemos observar também que a unidade, ou univocidade, como dissemos mais acima, sentir-pensar-dizer é uma unidade “pre-cária”, pois ela aponta para uma associação em que, alterado um dos elementos, os outros também se alterarão, o que não significa dizer com isso que haja uma ligação de adequação necessária entre uns e outros, o que seria ressuscitar o naturalismo.

Precário, portanto, quer dizer aqui que se dá numa circunstância casual, mas que naquele momento todos os acontecimentos se dão na conformidade do instante, o que não implica que num outro instante, com a inclusão de dados diferentes – atentemos para o elogio constante de Caeiro à diferença irreduzível das “coisas” e à pluralidade do mundo –, toda sua metafísica não se realinhe. Desse modo, se o pensar é tratado, como vimos, na maioria das vezes como algo que deve ser evitado, no poema XXI do próprio *O Guardador de Rebanhos*, ele é situado dentro de uma conduta que o torna válido para uma “metafísica do corpo”, da exterioridade e objetividade absolutas, como dissemos anteriormente.

O que é preciso é ser-se natural e calmo
 Na felicidade ou na infelicidade,
 Sentir como quem olha,
 Pensar como quem anda...

Da mesma forma, a crença que Caeiro deposita na objetividade dos sentidos, o sensacionismo de Caeiro apontado por Álvaro de Campos, encontra sua crítica no poema XLI do mesmo livro:

No entardecer dos dias de Verão, às vezes,
 Ainda que não haja brisa nenhuma, parece
 Que passa, um momento, uma leve brisa...
 Mas as árvores permanecem imóveis
 Em todas as folhas das suas folhas
 E os nossos sentidos tiveram uma ilusão,
 Tiveram a ilusão do que lhes agradaria...

Agora os sentidos também surgem como fonte de possíveis enganos, e essa ilusão não se dá por uma doença dos olhos, mas pela própria constituição “doente” de quem tem, diferentemente de uma pedra, sentidos:

Ah, os sentidos, os doentes que veem e ouvem!
 Fôssemos nós como devíamos ser
 E não haveria em nós necessidade de ilusão...
 Bastar-nos-ia sentir com clareza e vida
 E nem repararmos para que há sentidos...

Com essa segunda estrofe, a crítica aos sentidos se faz em sua plenitude. Se antes pensar era estar doente dos olhos, pois produzia no objeto visto coisas que não estavam no objeto, agora o próprio reparar que se está vendo e ouvindo produz a distinção entre o objeto e a visão do objeto, os próprios sentidos são produtores de imperfeição. Mas a imperfeição não terá em Caeiro um prejuízo moral.

Mas graças a Deus que há imperfeição no Mundo
 Porque a imperfeição é uma cousa,
 E haver gente que erra é original,
 E haver gente doente torna o Mundo engraçado.
 Se não houvesse imperfeição, havia uma cousa a menos,
 E deve haver muita cousa
 Para termos muito que ver e ouvir...

A terceira e última estrofe introduz a noção de erro no campo maior da afirmação da pluralidade. O erro sob o prisma da pluralidade sai da condenação da imagem mal-formada, ele encarna aquela figura do simulacro de que nos fala Deleuze, em que a diferença e não a semelhança é o estatuto avaliador. Por isso, o erro e a imperfeição podem ser vistos positivamente como produtores de mais coisas, sendo eles mesmos – erro, imperfeição – mais coisas.

Vemos, portanto, como a expressão clara de Caeiro traz uma profunda complexidade. As afirmações peremptórias, aforísticas são constantemente reavaliadas, o que produz novas afirmações taxativas e, por sua vez, antagônicas às anteriores. Seriam meramente formadoras de um jogo labiríntico onde o que nos resta ao fim é um punhado de paradoxos, se elas não pudessem ser vistas num olhar que busca sempre chegar à clareza máxima sobre as coisas.

3.2. A experiência amorosa

Eduardo Lourenço vê a poesia de Fernando Pessoa, seu drama-em gente, enquanto poética “confessa e obsessiva da consciência como solidão ontológica” (LOURENÇO, 1986, p.62). Por isso tinha de se apresentar como a encenação do não-amor, e, quando o amor é citado, um certo “angelismo sexual” presidiria a sua presença em todos os heterônimos. Em tal contexto, os seis poemas de *O pastor amoroso* significam por si só um estado de graça, “em parte alguma o Poeta consentiu em falar *tão positivamente* do amor” (LOURENÇO, 1986, p.72).

Mas esse falar tão “positivamente do amor” não culmina num triunfo do amor, antes numa desilusão amorosa. O amor então põe não só um problema decisivo para a objetividade e a exterioridade buscadas por Caeiro, o amor dar-se e ser frustrado acrescenta ao problema a irrealização do amor, ou a sua existência não existente, o amor em sua máxima imaterialidade. Entretanto, o livro começa dizendo-nos da transformação operada pelo amor na vida do poeta:

Quando eu não te tinha
Amava a Natureza como um monge calmo a Cristo...
Agora amo a Natureza
Como um monge calmo à Virgem Maria,
Religiosamente, a meu modo, como dantes,
Mas de outra maneira mais comovida e próxima...

O “angelismo sexual” se vê claramente manifesto na continuidade do amar como um monge calmo. A adjetivação aponta para a falta de conflito do monge em seu amor assexuado, que, no entanto, assume marcações sexuais com a mudança de objeto amoroso: da figura masculina que somente percebemos como tal com a contraposição da figura feminina. A condição do objeto, “Virgem”, e do próprio amor, “religioso”, reiteram a dupla marca apontada por Eduardo Lourenço de sexual e angelical. Ainda conforme o mesmo autor, a concepção do papel da mulher nesse poema [255] “é semelhante à concepção da Graça segundo S. Tomás de Aquino: não restaura a Natureza, melhora-a apenas” (LOURENÇO, 1986, p. 72).

Vejo melhor os rios quando vou contigo
Pelos campos até à beira dos rios;
Sentado a teu lado reparando nas nuvens
Reparo nelas melhor –
Tu não me tiraste a Natureza...

Tu mudaste a Natureza...
 Trouxeste-me a Natureza para o pé de mim,
 Por tu existires vejo-a melhor, mas a mesma,
 Por tu me amares, amo-a do mesmo modo, mas mais,
 Por tu me escolheres para te ter e te amar,
 Os meus olhos fitaram-na mais demoradamente
 Sobre todas as cousas.

Como vimos ainda há pouco, “Fôssemos nós como devíamos ser/ E não haveria em nós necessidade de ilusão...”. Apesar da fé do poeta nos sentidos, os sentidos não possuem uma natureza perfeita inalterável, a percepção feita pelos sentidos também pode ser alterada, aperfeiçoada. A presença da amada nesse poema é o elemento que possibilita a melhora na forma de ver e na intensificação do amar a natureza. Mas essa profunda alteração na forma do sentir e do estar com a Natureza, no contexto da afirmação da pluralidade feita pela poesia metafísica da objetividade de Caetano, como vimos, não deveria afirmar a transformação do eu do poeta num outro?

Não me arrependo do que fui outrora
 Porque ainda o sou.

O final do poema afirma, em meio às transformações sofridas pelo poeta por conta do amor, por causa da existência de uma mulher amada, a permanência do sujeito das experiências. Então, cabe observar, a tão evidente objetividade de Caetano, que investiga e põe em questão as coisas por suas aparências não serem devidamente vistas, traz como ponto sem questão até então o sujeito que sente. A evidência de haver um sujeito onde há um “sinto, logo existo” tornaria também Caetano presa daquele, conforme apontamos páginas acima, pressuposto metafísico da modernidade que é o Eu?

Esse tema do amor, efetivamente, os comentários em nome de Ricardo Reis talvez estejam corretos, parece deteriorar a força objetiva da poesia do mestre. O segundo poema começa com um postulado de interioridade do sujeito amoroso: “Vai alta no céu a lua da Primavera./Penso em ti e dentro de mim estou completo”. Completude e felicidade se imbricam nesse poema para dizer simultaneamente “sou” e “não-sou”. Se há pouco pensar na amada encontrava o eu do poeta em completude dentro de si, logo a seguir pensar na amada e murmurar o nome dela encontra-o feliz, e ser feliz aqui como uma forma de não se ser como se é: “Corre pelos vagos campos até mim uma brisa ligeira./Penso em ti, murmuro o teu nome; e não sou eu: sou feliz”.

Assim, estar completo dentro de si e ser feliz equivalem-se. E talvez uma e outra sejam formas de o poeta não ser ele mesmo. Mas, de qualquer forma, formas de pôr luz no sujeito poético Caeiro enquanto algo que objetivamente se transforma.

Perguntamos, no início deste texto, se o amor não colocaria uma profundidade onde o poeta busca produzir um efeito de superfície, uma avaliação das coisas pelas relações dadas aos sentidos, e das coisas entre si à luz dos sentidos. No terceiro poema dessa série, no entanto, essa hipótese parece se afastar, o amor surge não como uma coisa profunda, mas numa relação de lateralidade produtora de um novo estado de coisas. O amor é definido como uma companhia; é definido por algo que está fora do sujeito, porém ainda assim transformador do seu sentir e do seu pensar.

O amor é uma companhia.
 Já não sei andar só pelos caminhos,
 Porque já não posso andar só.
 Um pensamento visível faz-me andar mais depressa
 E ver menos, e ao mesmo tempo gostar bem de ir vendo tudo.

O imaterial do pensamento tornado visível – uma acepção anteriormente difícil de ser percebida como aceitável no objetivismo de Caeiro, embora desde *O Guardador de Rebanhos* afirmasse ser o rebanho os seus pensamentos – possibilita a interação *in absentia* aos moldes de uma presença física que torna objetivo o olhar subjetivo do poeta. Ou ainda, produz um olhar subjetivo que vê a cara da amada em todas as coisas de forma objetiva. É o máximo de metaforização (embora na forma de um símile) possível em Caeiro, um raro arroubo de subjetivação da Natureza no olhar do poeta-mestre:

Mesmo a ausência dela é uma cousa que está comigo.
 E eu gosto tanto dela que não sei como a desejar.
 Se a não vejo, imagino-a e sou forte como as árvores altas.
 Mas se a vejo tremo, não sei o que é feito do que sinto na ausência dela.
 Todo eu sou qualquer força que me abandona.
 Toda a realidade olha para mim como um girassol com a cara dela no meio.

A presença física da amada, contrária à presença imaginada, esvazia o eu de sua força de ser todo exterior como as árvores altas. Ou ainda, nesses termos apresentados por Roland Barthes: “A frustração teria por figura a Presença (vejo o outro todo dia, mas isso não me satisfaz: o objeto está lá, na

realidade, mas continua a me fazer falta imaginariamente)” (BARTHES, 1981, p. 30). A questão se estabelece, então, numa relação de presença ou ausência da amada, em que um dentro e um fora mudam de posição. Quando ela está ausente, ele sente-se pleno, forte e a imagina; quando ela está presente, diante da visão ele sente-se esvaziado e o imaginado não é mais ela, mas a realidade com a face dela. Há um jogo de afirmação ainda do “Fora”, pois é no “Fora” que a relação se dá, tal como no associacionismo de Hume (DELEUZE, 1982, p. 60-61), porque a força que constitui um “Dentro” que imagina a amada é ainda uma força de afirmar-se todo exterior, afirmar-se forte como as árvores altas (“Porque a Natureza não tem dentro”, Poema XXVIII; “Paz à essência inteiramente exterior do Universo”, [295]).

3.3. Ninguém o tinha amado, afinal

No quarto dos seis poemas, a experiência amorosa se revela em sua unilateralidade como uma verdade falsa. É o belíssimo poema em que o pastor descobre-se sem seu cajado:

O pastor amoroso perdeu o cajado,
 E as ovelhas tresmalharam-se pela encosta,
 E, de tanto pensar, nem tocou a flauta que trouxe para tocar.
 Ninguém lhe apareceu ou desapareceu. Nunca mais encontrou o cajado.
 Outros, praguejando contra ele, recolheram-lhe as ovelhas.
 Ninguém o tinha amado, afinal.

Quando se ergueu da encosta e da verdade falsa, viu tudo:
 Os grandes vales cheios dos mesmos verdes de sempre,
 As grandes montanhas longe, mais reais que qualquer sentimento,
 A realidade toda, com o céu e o ar e os campos que existem, estão presentes.
 (E de novo o ar, que lhe faltara tanto tempo, lhe entrou fresco nos pulmões)
 E sentiu que de novo o ar lhe abria, mas com dor, uma liberdade no peito.

Sem o cajado, o pastor perdeu seu instrumento de condução do rebanho: suas ovelhas de pensamentos-sensações se perdem pela encosta. A perda do cajado funciona como perda da identidade de pastor, “Nunca mais encontrou o cajado”; e marca a profundidade da perda amorosa, “Ninguém lhe apareceu ou desapareceu”. Somente com o último verso dessa estrofe, sabemos da total desilusão amorosa, “Ninguém o tinha amado, afinal”, causadora da perda do cajado.

Na última estrofe, podemos ver o retorno de Caiero a um estado anterior ao apaixonar-se. Ele se ergue “da encosta e da verdade falsa” e vê tudo. A materialidade daquilo que vê é mais real que qualquer sentimento, numa clara oposição da situação de há pouco em que via com os olhos amorosos do sentimento. Esse retorno a uma condição anterior à do enamoramento, no entanto, é marcado por uma dor. Falso ou verdadeiro, esse amor se dá como um acontecimento, implantando sua marca irreversível, não há verdadeiramente um retorno ao estado anterior ao enamoramento.

Algo se transforma nas postulações de Caiero. Se no poema II de G.R. ele afirmava um divórcio entre o amar e o pensar, “Amar é a eterna inocência,/ E a única inocência não pensar..”, para depreciação deste último, agora, no V poema do *Pastor amoroso*, amar é pensar, sem que nenhum dos termos seja depreciado. A esfera do pensamento passa a ser uma nova dimensão a ser experimentada. Nessa dimensão, vê a amada de maneiras distintas daquela de quando a encontra, sem que se produza uma distinção valorativa entre o encontro pensado e o ocorrido. Afirmção plena da pluralidade e da diferença, como a do poema [271] dos *Poemas Inconjuntos*, “Se sou mais que uma pedra ou uma planta? Não sei./ Sou diferente. Não sei o que é mais ou menos”, refutação de toda e qualquer hierarquização entre as dimensões da realidade.

O amor possibilita o despertar do poeta para a inteireza dessa dimensão nova que é pensar. A amada funciona como uma espécie de veículo para esse novo território. A avidez produzida pela possibilidade de uma nova dimensão da realidade a ser experimentada é que faz com que o pastor não queira nada da amada, nem mesmo saber o que quer a não ser pensar nela. É um novo Caiero (sendo o mesmo) ávido por pensar, “não peço nada a ninguém, nem a ela, senão pensar”.

Mas a simplicidade de Caiero é de uma estranha espessura. Ele faz no quarto verso desse quinto poema uma alusão ao argumento da patrística, de Santo Atanásio, para justificar o uso de imagens de santos pela fé cristã sem que se aproxime da idolatria. A imagem da amada “varia de acordo com a sua semelhança”, assim como o culto aos santos não é feito às imagens, mas à semelhança, e, em principal instância, à semelhança que os homens santos têm com Aquele que nos fez à Sua imagem e semelhança.

O desdobramento dado por Caiero a esse argumento é que é absolutamente diferente. O valorizado passa a ser não o mesmo da semelhança, mas a diferença existente no centro da semelhança. Daí preferir, nesse instante de avidez com sua nova descoberta, pensar na amada a estar com ela. Daí poder dizer em acordar da realidade como em acordar do sonho, no último poema de *O pastor amoroso*, pois são realidades distintas, mas não hierarquizadas como um original e uma cópia, uma real e outra ilusória. Uma realidade de muitas realidades:

Todos os dias agora acordo com alegria e pena.
 Antigamente acordava sem sensação nenhuma; acordava.
 Tenho alegria e pena porque perco o que sonho
 E posso estar na realidade onde está o que sonho.
 Não sei o que hei de fazer das minhas sensações.
 Não sei o que hei de ser comigo sozinho.
 Quero que ela me diga qualquer cousa para eu acordar de novo.

Artigo recebido: 10/02/2013

Artigo aceito: 15/05/2013

Referências

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução Antônio Abranches, Cesar A.R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1993.

_____. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2003.

_____. *Espinoza e os signos*. Tradução Abílio Ferreira. Porto: Rés, s.d.

_____. Hume. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia*. V.4. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p.59-70.

GIL, José. *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio d'água, s.d.

_____. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LESSING, G. E. *Laocoonte*. Tradução, introdução e notas Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LONGO. *Dáfnis e Cloé*. Tradução Denise Bottmann. Campinas, SP: Pontes, 1990.

LOURENÇO, Eduardo. *Fernando: rei da nossa Baviera*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986.

PASCAL, Blaise. *Pascal*. Col. Os pensadores. São Paulo : Abril Cultural, 1978.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1984.

----- . *Obras em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

QUEIROZ, Mario Cesar Newman de. “Ideias de natureza em Alberto Caeiro”. In: *Terceira Margem*. CLA, FL, Pós Graduação, Ano VIII, nº 9, 2003. p. 60-76.

QUINTON, Anthony. *Hume*. Tradução José Carlos de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999

ROSSET, Clément. *A antinatureza*. Tradução Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SCHOPENHAUER, Artur. *Metafísica do amor; Metafísica da morte*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.