

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS**

SILEYR DOS SANTOS RIBEIRO

**“DEPOIS, É O CÉU ABCÔNDRITO DO NADA”:
O NILISMO E A POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS**

Vitória
2016

SILEYR DOS SANTOS RIBEIRO

**“DEPOIS, É O CÉU ABSCÔNITO DO NADA”:
O NILISMO E A POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo – PPGL/Ufes –, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras – Estudos Literários.
Orientador: Prof. Dr. Luís Eustáquio Soares.

Vitória
2016

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
(Centro de Documentação do Programa de Pós-Graduação em Letras,
da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

R484d Ribeiro, Sileyr dos Santos, 1991-
“Depois, é o céu abscondido do nada”: o niilismo e a poética de Augusto dos
Anjos / Sileyr dos Santos Ribeiro. – 2016.
82 f.

Orientador: Luís Eustáquio Soares.
Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo,
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Literatura e filosofia. 2. Anjos, Augusto dos, 1884-1914 – Crítica e
interpretação. 3. Niilismo (Filosofia) na literatura. 4. Literatura brasileira –
História e Crítica. I. Soares, Luís Eustáquio. II. Universidade Federal do Espírito
Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

Dedico esta parcela de minha vida a todos aqueles que, mais do que estiveram comigo, me amaram.

Em especial, ao Helio Pedro, à Rosy e à minha filha, a qual, com muito amor, esperamos.

AGRADECIMENTOS

Ao Helio Pedro, pelas discussões e pelas sugestões, as quais foram significativas na construção deste trabalho.

À minha mãe e à minha irmã Rosy, que com amor e dedicação sempre estiveram ao meu lado.

À Lorryne, pela leitura e pelos comentários.

À Cida e ao Sr. Helio, pelo apoio e pelo carinho.

Aos meus amigos, Sérgio, Adriano, Sabriny, Paula e Resende, Rafael e à minha irmã Leia, pelo alento oferecido, pela compreensão e pela amizade que nunca deixaram de demonstrar.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luís Eustáquio Soares, pela paciência nas leituras e pelas enriquecedoras contribuições.

Aos professores do PPGL/Ufes que, com suas aulas, conversas e indicações bibliográficas, contribuíram de forma contundente na elaboração desta pesquisa.

A todos aqueles aqui não nomeados, mas que de alguma forma contribuíram com o meu percurso, obrigada!

Como não ver que a natureza tem o sentido de uma profundidade? Todo conhecimento da Intimidade das coisas é imediatamente um poema.

(Gaston Bachelard)

RIBEIRO, Sileyr dos Santos. “Depois, é o céu abscondito do nada”: o niilismo e a poética de Augusto dos Anjos. 82 f. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

RESUMO

A presente dissertação de mestrado trata das relações iminentes ao fenômeno niilista, estudando-o, principalmente, sob a perspectiva do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, e a poética de Augusto dos Anjos, no que tange à desistência do conhecimento do espírito fatigado e à ascese schopenhaueriana como meio de se evitar o sofrimento intrínseco ao sempre desejar, atitudes consideradas passivas diante da quebra dos fundamentos que significavam objetivamente o mundo.

Palavras-chave: Augusto dos Anjos; *EU*; Niilismo; Nietzsche; Schopenhauer.

RIBEIRO, Sileyr dos Santos. "Then it is the hidden sky of nothingness": nihilism and the poetry of Augusto dos Anjos. 82 p. 2016. Master Dissertation – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

ABSTRACT

This master's dissertation studies both the inherent relations of the nihilist phenomenon fathoming its core mainly under the perspective of Nietzsche's philosophy and dos Anjos's poetry with a focus on the utmost renounce of knowledge symptomised by the wearied spirit that engages in the schopenhauerian asceticism to shun of the pain of the ever returning desire. Those attitudes, namely, the renounce and the asceticism are both passive outcomes of the loss fundamental grounding and meaning of the objective world.

Key words: Augusto dos Anjos; *EU*; Nihilism; Nietzsche; Schopenhauer.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 FILOSOFIA E LITERATURA	14
3 “[...] A PALMA /DOS QUE AMAM APREENDER O INAPREENSÍVEL”: DO NOUMENA E DO FENÔMENO, POSSIBILIDADES DE APREENSÃO	20
4 “DEPOIS, É O CÉU ABCÔNDRITO DO NADA”: DO NILISMO	25
4.1 O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO	32
4.2 NILISMO À BRASILEIRA?	34
5 ASPECTOS GERAIS DA POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS	40
5.1 O SIMBOLISMO.....	44
5.2 O <i>EU</i>	48
5.3 “O ARTESANATO DE AUGUSTO DOS ANJOS”.....	54
6 O IMPERATIVO DO NADA NA POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS	58
6.1 ASCETISMO E ABNEGAÇÃO DOS PRAZERES	70
6.2 DA IMAGINAÇÃO PESSIMISTA: OS DEVANEIOS DA INTIMIDADE.....	74
7 CONCLUSÃO	77
REFERÊNCIAS	79

1 INTRODUÇÃO

A morte, esta “carnívora assanhada” não é, decerto, somente um fenômeno histórico ou uma constatação biológica de que sempre morreram os homens e os que ficaram vivos adivinharam, na partida alheia, sua própria morte. As marcas indeléveis que confirmam a finitude, por certo, tornam e tornaram unânimes os homens no questionamento quanto ao depois e aos porquês da vida. Na ausência responsiva, restaria ao homem moderno a sua situação similar a de “um andarilho que há muito caminha numa área congelada, de repente, com o degelo, se vê surpreendido pelo chão que começa a se partir em mil pedaços. Rompidos a estabilidade dos valores e os conceitos tradicionais, torna-se difícil prosseguir o caminho.” (VOLPI, 1999, p. 07).

Nesses termos, após a ruptura dos valores que forneciam uma finalidade e justificativas à longa caminhada sobre o deserto de gelo, faltariam ao homem o sentido da existência e as esperanças de um depois. À experiência do esvaziamento de sentido diante da finitude do mundo, podemos acrescentar que o mais indesejado dos hóspedes, o niilismo, “[...] espalha a morte em tudo porque sabe que tudo que reluz não é o ouro da eternidade, mas a respiração do que morre, morrerá.” (SOARES, L., 2012, s.p.).

Diante da quebra dos sólidos valores fundantes da cultura ocidental – *finalidade, unidade, todo e ser* –, refrigérios à alma cansada dos sofrimentos e das injustiças, castigada pelo peso do passado e do pecado ontológico da raça que ultrapassou o interdito, restariam o fim de um ato solilóquico após o qual se percebe sozinho, o olhar para trás e ver que nada se realizou e a paralisia diante da caminhada que se percebe repetida, não retilínea e planejada como se prometera outrora. Como agir ou como reagir? Poderíamos, por meio do desmascaramento dos valores insustentáveis, responsabilizarmo-nos pelo *agir* e criar novos valores, embora saibamos los precíveis; poderíamos a tudo nos permitir, já que Deus não existe; poderíamos tudo aniquilar, se nada possui sentido.

O termo *niilismo*, originado da palavra latina *nihil*, encerra o perturbante encontro com o nada. Poderíamos encontrar as primeiras manifestações do “pensamento obcecado pelo nada” (VOLPI, 1999, p. 09) no sofista Górgias (485 a.C – 380 a.C.), passando por pensadores de várias épocas que foram assolados pela pergunta sobre o porquê do *ser* e não, antes, o *nada*, como Gottfried Leibniz (1646 – 1716), Friedrich Schelling (1775 – 1854) e Martin Heidegger (1889 – 1976). O confronto com o nada, porém, difere do fenômeno niilista, visto que o

primeiro se trata de um questionamento radical da filosofia, do qual se poderia subtrair uma história; o segundo, conforme apontam Franco Volpi (1999) e Rossano Pecoraro (2007), se trata de um “[...] fenômeno histórico, um evento ligado à modernidade e à sua crise.” (PECORARO, 2007, p. 09).

Para Franco Volpi (1999), o problema do niilismo, assim como de vários outros na filosofia, não possui resolução, mas sim história, dessa forma, o mais indesejável de todos os hóspedes, antes de ser um problema adstrito aos liames da filosofia ou de quaisquer outras áreas, é um problema histórico. Além das discussões em torno do niilismo, ele é reconhecido como um dos principais problemas na contemporaneidade, uma vez que se constituiu como “[...] uma situação de desnortamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana.” (VOLPI, 1999, p. 08).

Ao traçarmos uma breve história do niilismo, valendo-nos da obra de Volpi (1999), detivemo-nos no pensamento de Friedrich Nietzsche. Justificamos tal feito mediante a atribuição de Volpi (1999) e de Pecoraro (2007) de ser o filósofo alemão o maior teórico do tema. Ao refletir acerca da situação do homem diante da morte de Deus, Nietzsche sugeriu diferenças entre a manifestação niilista completa, quando se desmascaram os valores que se pretendiam ideais e, diante disso, procura-se criar novos valores, e incompleta, caracterizada pelo retraimento da vontade no momento em que se fazia mais necessária.

Conforme aponta Charles Feitosa (2006), Martin Heidegger comentou que, embora Nietzsche tenha denominado de “niilismo europeu” a inexorável história da depreciação dos valores, esta não abrangeria apenas o “Velho Mundo”, mas sim todo o Ocidente. Com isso, poderíamos questionar a legitimidade de um “niilismo à brasileira”, de uma forma peculiar de manifestação do niilismo no Brasil? Dialogando com a teoria literária, optamos por discutir o niilismo no Brasil levando em consideração a ruptura com os valores-pais e o desejo de assunção do novo, do elemento genuíno e pretensamente independente. Tratamos, assim, da recusa à paternidade como influência do momento histórico em que o Brasil se desvinculava da metrópole, negava os valores que lhe pareciam importados e criticava a adesão aos valores europeus.

Nesse momento, procuramos apreender o brasileiro Augusto dos Anjos como um homem que viveu e sentiu em um período cronologicamente similar ao do filósofo alemão. Não buscamos em Augusto dos Anjos reprovar ou criticar a adesão ao “elemento europeu”, muito menos pontuar dogmaticamente, na obra do poeta, possíveis elementos da filosofia

nietzschiana, mas sim estudar a similaridade de questionamentos que assolaram tanto o poeta quanto o filósofo e o modo *como* tais problemas são trabalhados ativamente na poética de Augusto dos Anjos. Ressaltamos que, em Augusto dos Anjos, as inquietações filosóficas “[...] não são meros pretextos literários para cometer sonetos e poemas: são problemas vitais – e que a necessidade de resolvê-los conduziu-o a viver uma experiência poética de densidade rara em nossa literatura.” (GULLAR, 1976, p. 35).

Ao abordar a fortuna crítica do poeta, fez-se mister tratar de alguns pontos e controvérsias que enriquecem nossas análises, principalmente no estudo do elemento importado, ao qual, conforme arrisca Alexei Bueno (1994), Augusto dos Anjos teria se rendido. Ao longo da discussão, apresentamos, também, algumas das inflexões filosóficas constantes no poeta, sobretudo no que tange à ascese schopenhaueriana enquanto elemento extirpador dos sofrimentos do mundo.

Se abster da força cega que move o mundo – a Vontade – como paliativo ao sofrimento do desejo nunca satisfeito, em Schopenhauer, é considerado como o niilismo passivo por Nietzsche. Porém, Gianni Vattimo (2010) apontou que, ao dividir o niilismo entre passivo e ativo, Nietzsche não obteve o êxito que alguns críticos lhe outorgam, uma vez que o filósofo aproximou em seus últimos escritos a figura do artista à do super-homem, enquanto aquele que, ao se desvencilhar do mundo, se desvencilha igualmente dos valores decadentes e, por meio da arte, é capaz de assumir a criação ativa de novos valores.

Haja vista que dedicamos ao niilismo o terceiro capítulo de nosso trabalho, optamos por iniciar nosso estudo comentando a relação entre a filosofia e a forma literária ao longo da história, sob a perspectiva de Jeanne Marie Gagnebin (2006). Em tal abordagem, privilegiamos as considerações da autora quanto ao modo *como* os temas filosóficos são trabalhados na escrita literária. Ao tratar acerca do banimento dos poetas miméticos em Platão (1997), dialogamos com Jacques Rancière (2009a), no que tange ao regime ético das artes como aquele que condena como falsas as imagens de acordo com a suspeição de seu *ser*. Em seguida, comentamos o regime poético aristotélico, sob a perspectiva tanto de Gagnebin (2006), quanto de Rancière (2009a). Por fim, tratamos do regime estético proposto por Rancière (2009a), no qual a hierarquia imposta aos temas, que são adequados às maneiras de dizer no regime representativo, cede lugar à escrita como espaço de igualdade.

No segundo capítulo, expusemos brevemente, em Immanuel Kant, a teoria da limitação do conhecimento humano, buscando em sua *Crítica da Razão Pura* (2000) os conceitos de *noumeno* e *fenômeno*, destacando a pertinência de sua obra enquanto marco no conhecimento

epistemológico moderno. Ao tratarmos da inapreensão da coisa-em-si, preparamos a incursão à problemática do conhecimento na obra do poeta Augusto dos Anjos, bem como à crítica que Nietzsche (2008) realiza à dicotomia entre a aparência caótica e a essência verdadeira e imutável.

Após tratar da desistência do conhecimento e da ascese na poética de Augusto dos Anjos sob a perspectiva da crítica ao niilismo, arriscamos, ainda, apontar um caminho às futuras pesquisas sobre a obra do poeta, relacionando-a aos devaneios da intimidade e à imaginação pessimista de Gaston Bachelard (2001), demonstrando como, se o poeta não pode apreender a substância das coisas, pode sonhar a interioridade dos elementos e neles imprimir, no caso da imaginação pessimista, o horror da decomposição material.

Consideramos importante destacar que a maioria das obras filosóficas aqui citadas não faz parte da centralidade da pesquisa, uma vez que nos ativemos às discussões que tangenciam tanto ao tema do niilismo quanto à cosmovisão de Augusto dos Anjos. Caminhamos *pela e com* a filosofia, para tal, tivemos que nos arriscar ao uso de conceitos que mereceriam um aprofundamento maior, mas que neles não nos detivemos para não onerar nosso poeta concedendo-lhe o espaço de um epílogo.

Por fim, destacamos que a única obra organizada e publicada por Augusto dos Anjos foi sua compilação intitulada *EU*, que surgiu em um período praticamente incipiente de nossas letras, em um contexto no qual o Simbolismo se findava, o Parnasianismo já não era tão usual e o Modernismo não havia começado. À edição do *EU* de 1928, foi acrescida a compilação intitulada *Outras Poesias*, cujos poemas, em sua maioria escritos após a publicação de 1912, são considerados da maturidade intelectual do poeta. A edição escolhida para nos servir de aporte foi a *Obra Completa* (1994) da Editora Nova Aguilar, organizada por Alexei Bueno. Além do *EU* (p. 195-306) e *Outras Poesias* (309-366), a edição reúne os *Poemas Esquecidos* (p. 369-492) e os *Versos Circunstanciais* (p. 495-574), bem como a prosa dispersa, as crônicas publicadas em periódicos e as correspondências – inclusive aquelas enviadas por Augusto dos Anjos à mãe, D. Mocinha.

2 FILOSOFIA E LITERATURA

Consideramos ser a forma mais proveitosa de lidar com dois campos do saber, que ora se irmanam, ora se distanciam em suas especificidades, tratar historicamente *como* se relacionaram e se relacionam a filosofia e a literatura, sem usurpar as particularidades de cada uma delas, além de nos furtarmos às predefinições, às delimitações e às discussões que ultrapassariam nosso objetivo se a tais nos pretendêssemos. Uma vez que o objetivo da aproximação entre a filosofia e a literatura deveria ser não um apontamento do *que* está presente no texto literário, mas sim de *como* o discurso filosófico, que possui suas particularidades históricas, é transformado no literário, tal aproximação deveria mostrar “[...] como se dão, na obra literária específica, tal retomada e tal transformação, isto é, não só quais ‘conteúdos filosóficos’ estão presentes ali, mas como são transformados em ‘conteúdos literários.’” (GAGNEBIN, 2006, p. 201).

Em seu texto “As formas literárias da Filosofia”, Jeanne Marie Gagnebin (2006) traçou uma visão histórica, mostrando as oscilações temporais na relação entre o discurso filosófico e as formas literárias desde um período que remonta a Platão. Gagnebin (2006) discorreu que, das vezes em que se tratou da relação filosofia-literatura, mormente se recorreu a uma predefinição do que seria cada qual e se perpetuou a ideia de que há um “conteúdo” a ser passado, como é possível salientar no seguinte trecho:

[...] dito de outra maneira: a concepção da literatura como algo belo, mas ornamental, superficial, supérfluo, e a concepção da filosofia como algo verdadeiro, mas difícil, incompreensível e profundo, esses dois clichês complementares perpetuam, no mais das vezes, privilégios estabelecidos e territórios de poder no interior de uma partilha, social e historicamente constituída, entre vários tipos de saber. (GAGNEBIN, 2006, p. 202).

De forma extrema, o estabelecimento de que existe um “conteúdo” filosófico somente capaz de ser expresso pelo escritor perduraria o mito dos escritores como aqueles que “sabem falar bem, sabem se expressar, mas não têm nenhum pensamento próprio consistente [...]” (GAGNEBIN, 2006, p. 202) e dos filósofos como aqueles que “sabem pensar, mas não conseguem comunicar seus pensamentos, que não sabem nem falar nem escrever bem.” (id.). Ambos os clichês, conforme pudemos observar, colaborariam na manutenção de privilégios na partilha dos saberes, da filosofia como aquela destinada ao bem pensar – mas não a comunicar – e da literatura como incapaz de pensar, de ir além da “superficialidade” da expressão.

Ao pensarmos historicamente a relação entre a filosofia e as formas literárias, encontramos em Platão o uso do diálogo, cujas intervenções, falas e trocas de interlocutores foram cruciais para expressar a dinâmica do pensamento dialético. Na filosofia grega, deparamo-nos tanto com as primeiras considerações éticas acerca da função pedagógica do discurso e de seu compromisso com a verdade – em Platão –, quanto com o descompromisso da arte com a verdade e a hierarquização entre a poética e a história – em Aristóteles.

Embora Platão (1997) tenha admitido no convívio de sua cidade os louvores aos deuses e os elogios às boas pessoas, o filósofo ateniense a interditou aos poetas épicos, em virtude dessa modalidade de poesia consistir em imitações da aparência, as quais inspirariam falsos valores e corromperiam a juventude. O poeta imitador se inclinaria aos *valores mais baixos* da alma, ligados aos sentidos e às paixões – que são mais fáceis de imitar –, ao invés de tender aos *valores superiores* – ligados à virtude.

Segundo Jacques Rancière (2009a), a interdição de Platão diz respeito ao regime político que rege a partilha do sensível, enquanto estabelecimento de *quem* toma parte do comum em função do tempo-espaço em que se insere e do que exercita. Nesses termos, se o poeta imitador embaralharia e deslegitimaria a “[...] partilha das identidades, atividades e espaços [...]” (RANCIÈRE, 2009a, p. 17), as posições da palavra previamente instituídas na atividade pública, não seria proveitosa sua presença na república platônica.

A manifestação platônica contra o simulacro da pintura, do poema e da cena não submeteu a arte à política, mas sim distinguiu-as pelo teor de verdade, deste modo, haveria a arte verdadeira, com fins definidos, e a arte que se originaria da aparência, o simulacro destinado ao *pathos* de um público que poderia tomá-lo como verdadeiro. Dessa forma, em diálogo com Glauco, o Sócrates de *A República* (1997) deliberou que foi com bons fundamentos que banira os poetas épicos do convívio na cidade, pois, uma vez que as leis do Estado devem prezar pela sabedoria, não devem coexistir com um indivíduo que “[...] desperta, alimenta e fortalece o elemento mau da alma e assim arruína o elemento racional [...]” (PLATÃO, 1997, p. 333). Sob esta perspectiva, Homero seria duplamente enganador: nos mitos, por apresentar deuses com valores estranhos à divindade, e em sua *lexis* poética, por se confundir e dissimular a paternidade de suas palavras sob as falas dos personagens (RANCIÈRE, 1995, p. 29-30).

Como contraparte helênica, a poesia encontrou seu aliado em Aristóteles (1966), que a equiparou em nobilidade à filosofia, pois, se a história trataria unicamente do que ocorreu, a poesia se estabelece como uma possibilidade do que *poderia ser* e, semelhantemente à filosofia, permaneceria no universal, conforme lemos no capítulo IX da *Poética*:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser histórias, se fossem em verso o que eram em prosa), diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu. (ARISTÓTELES, 1966, p. 50).

Assim, a poética trataria do que tal categoria de homens diria ou faria em determinadas circunstâncias, segundo o verossímil ou o necessário. Desse modo, a concepção aristotélica negaria racionalidade à história, por conferir à poética “[...] uma ordem causal a uma ordenação de acontecimentos [...]” (RANCIÈRE, 2009a, p. 54) e, em contrapartida, condenar a história a “[...] apresentar os acontecimentos segundo a desordem empírica deles.” (id.). No *regime poético*, a poesia épica deixa de se tratar de uma mentira, para se tornar a criação de “estruturas inteligíveis” (ibid., p. 53), ficções desvinculadas da verdade, às quais se subtraem a rotulação de simulacro e a suspeita quanto ao seu destino e quanto à sua origem.

Observemos que, ao relegar-se a história à subalternidade em relação à poesia e à filosofia, as diferenciações entre os saberes perpassaram a mera necessidade da filosofia de se diferenciar do mito, conforme defendeu Gagnebin (2006, p. 204), para recair nas divisões aristotélicas, que hierarquizaram os saberes de acordo com sua atinência ao universal e com seu distanciamento do contingente. Assim, a poesia estaria acima da história devido aos acontecimentos atenderem à necessidade e à verossimilhança daquilo que grande parte dos homens faria em tais e tais situações. Conferindo maior aproximação no trato da universalidade virtual das situações à poética, Aristóteles a desvincula dos feitos dos homens sujeitados à particularidade dos fatos.

No regime poético, a forma de se representar dependeria da baixa ou da elevação do tema, a revolução estética¹ extinguiu a segregação entre aquilo que se considerava *alto* ou *baixo* e, contrariamente às hierarquias que vincularam o modo de fazer à nobilidade do tema, o regime estético das artes é, conforme definiu Rancière (2009a, p. 47):

¹ “E o que chamei há pouco de revolução estética é exatamente isso: a abolição de um conjunto ordenado de relações entre o visível e o dizível, o saber e a ação, a atividade e a passividade.” (RANCIÈRE, 2009b, p. 25).

[...] antes de tudo, a ruína do sistema da representação, isto é, de um sistema em que a dignidade dos temas comandava a hierarquia dos gêneros da representação – tragédia para os nobres, comédia para a plebe, pintura de história contra pintura de gênero. O regime estético das artes desfaz essa correlação entre tema e modo de representação.

O *regime estético* se instaurou na passagem dos acontecimentos e dos personagens grandiosos à vida dos anônimos, à glória do “qualquer tema antes da técnica” (RANCIÈRE, 2009a, p. 48); dos heróis das epopeias aos relatos dos homens infames; à reconstituição de uma época pelas teorias de um singular moleiro², esclarecidas à Inquisição; da grandeza do homérico Ulysses à anonimidade cotidiana do Ulysses de Joyce. Assim, continua Rancière (2009a, p. 49): “[...] identificar os sintomas de uma época, sociedade ou civilização nos detalhes ínfimos da vida ordinária, explicitar a superfície pelas camadas subterrâneas e reconstituir mundos a partir de seus vestígios, é um programa literário, antes de ser científico.” Contrariamente ao regime poético, o regime estético é o lugar do *qualquer um*, é aquele que sujeita a ficção não mais à universalidade das ações, mas sim à particularidade do sujeito de que trata, e este, por sua vez, é infenso não às paixões grandiloquentes, mas sim à *ordinariedade* dos temas.

No século XVIII, condizente com a herança aristotélica, o código dos bem-letrados categorizava e hierarquizava os saberes, impondo os meios de composição necessários para produzir determinados efeitos, para alcançar no público os sentimentos que visavam despertar, além de prescrever os modos de como apreciar as belas-letas. Segundo Rancière (1995), os saberes eram organizados por gêneros e subgêneros de acordo com três categorias utilizadas na composição da obra: a *Inventio* estabelecia os assuntos; a *dispositio* organizava a disposição das partes de poemas e do discurso; enquanto a *elocutio* determinava o tom e o complemento que conviessem aos episódios de acordo com a dignidade do tema.

No século XIX, a literatura se transformou no próprio objeto das prescrições de outrora, se tornou “propriamente a atividade daquele que escreve” (RANCIÈRE, 1995, p. 26), deixando de ser o código de belas-letas ao qual fora resumida. Desta forma, a literatura suprimiu as belas-letas; se desvinculou da *elocutio*, das regras convenientes à dignidade dos temas: e; podemos afirmar que “[...] há literatura quando os gêneros poéticos e as artes poéticas cedem lugar ao ato indiferenciado e à arte sempre singular de escrever.” (id.).

² Cf. GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Desde o romantismo, é conferido o estatuto de pensamento da arte à estética, esta, porém, ao mesmo tempo em que é o pensamento da arte, é o não-pensamento da arte, abrange tanto as marcas visíveis do mundo quanto a potência inconsciente que assola os homens. A convivência do pensamento da arte com a potência desconhecida poderia ser equiparada à vontade schopenhaueriana, no que tange à polaridade instaurada pela descida do mundo da causalidade ao mundo sombrio da coisa-em-si; bem como à polaridade própria da arte nietzschiana, que se revela na dicotomia entre a ordenação apolínea e a *pulsão dionisíaca*. Conforme salientou Rancière (2009b, p. 32):

O mundo do querer-viver nu, insensato, dessa "vontade", paradoxalmente assim chamada, já que sua essência é precisamente não querer nada, recusar o modelo da escolha de fins e da adaptação dos meios aos fins que confere a essa noção seu significado usual. Trata-se, em Nietzsche, da identificação do próprio fato da arte à polaridade da bela aparência apolínea e dessa pulsão dionisíaca, ao mesmo tempo de alegria e de sofrimento, que vem à tona nas formas mesmas que pretendem negá-la.

Rancière (2009b) analisou em algumas obras literárias o elemento da renúncia schopenhaueriana enquanto cura aos males do querer-viver, do niilismo passivo enquanto aquele que recusa o *pathos* da vontade cega e também o próprio saber, o sofrer que acompanha a consciência de que “os mesmos instintos que garantem a continuidade da vida conservam-na rumo a ‘sua’ morte [...] é de fato o segredo último de todo grande romance das ilusões da vontade, em que se resume a literatura de todo um século, a literatura da idade estética.” (ibid., p. 76). Destarte, poderíamos identificar a própria história da literatura às transformações da vontade, que no naturalismo e no simbolismo se tratava de uma herança passiva da continuidade sem sentido da vida. As mudanças recaem na revelação no indivíduo da herança do sem sentido da vida:

A sintomatologia literária mudará então de estatuto nessa literatura das patologias do pensamento, centrada na histeria, no "nervosismo" ou no peso do passado, nessas novas dramaturgias do segredo velado, em que se revela, através de histórias individuais, o segredo mais profundo da hereditariedade e da raça e, em última instância, do fato bruto e insensato da vida. Assim, essa literatura se vincula à outra identidade do *logos* e do *pathos* de que eu falava há pouco, aquela que vai, ao contrário da primeira, do claro ao obscuro e do *logos* ao *pathos*, isto é, à pura dor de existir e à pura reprodução do sem-sentido da vida. Ela aciona também uma outra forma da palavra muda, que já não é mais o hieróglifo inscrito diretamente nos corpos e submetido a uma decifração. É a palavra solilóquio, aquela que não fala a ninguém e não diz nada, a não ser as condições impessoais, inconscientes, da própria palavra. (RANCIÈRE, 2009b, p. 39).

Dessa forma, ao tratar da relação entre aquilo que se *sabe* e aquilo que se *sofre* a luz do não-pensamento da arte, Rancière (2009b) relacionou o romance ocidental à potência obscura que rege a natureza humana na filosofia pessimista de Schopenhauer, à herança desconhecida que perpetua a vida ao mesmo tempo em que a consome, equiparando essa *coisa-em-si*, que se apresentou sob diversas roupagens ao longo da história, à polaridade intrínseca da palavra, entre aquilo que se diz e aquilo que não se enuncia. A revolução estética, nesses termos, se trataria da abolição de toda a ordenação dogmática, de toda a hierarquia dos modos de dizer, do jogo que divide o saber e o não-saber, retomamos tal discussão no sexto capítulo, ao tratarmos acerca da potencialidade do banal em se fazer dizer.

No próximo capítulo, atentamo-nos à discussão dos limites do conhecimento em Immanuel Kant, levando-se em consideração a influência deste como marco da época moderna por meio da limitação do conhecimento na forma empírica, bem como sua enorme influência nas filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche.

3 “[...] A PALMA /DOS QUE AMAM APREENDER O INAPREENSÍVEL”: DO NOUMENA E DO FENÔMENO, POSSIBILIDADES DE APREENSÃO

Immanuel Kant estabeleceu como três as perguntas motrizes de sua crítica “1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é dado esperar?” (KANT apud SILVEIRA, 2002, p. 01). O pensador prussiano elaborou sua obra em meio à querela entre o racionalismo e o empirismo, cujas perspectivas antagônicas corresponderiam, respectivamente, a de que a razão, dotada de ideias inatas, é a única fonte verdadeira do conhecimento, e a de que a primazia das sensações constitui o conhecimento humano, a ambas Kant (2000) refutou por serem insuficientes enquanto respostas à primeira de suas indagações. No que tange ao seu estudo acerca da fundamentação das ciências empíricas, como a física newtoniana, Kant (2000) formulou que o dado empírico é submetido a leis necessárias e universais em virtude de o sujeito as impor à natureza fenomênica.

Kant, por meio de sua *Crítica da Razão Pura* (2000), discerniu a abrangência e o limite do conhecimento humano, demarcando-o pela *coisa-em-si*, a qual se encontra “simplesmente fora do nosso poder de conhecimento” (KANT, 2000, p. 204) uma vez que não é possível “[...] o uso de categorias de modo algum estender-se para além dos limites dos objetos da experiência.” (id.). Assim, o filósofo estabeleceu o conhecer como fruto da experiência, sem ser partidário de quaisquer das partes litigantes – racionalismo ou empirismo.

Alexandre Morujão (1981, p. 233) afirmou que, em Kant “[...] o conhecimento humano está circunscrito por uma fronteira rigorosa de objetividade, que é a própria experiência.” A coisa-em-si kantiana seria a delimitadora da sensibilidade, o fundamento – condição de possibilidade – do fenômeno, nunca se podendo “dizer o mínimo da coisa que pode servir de fundamento a esses fenômenos.” (ibid., p. 237). Assim, ao homem, que possui um conhecimento finito se comparado ao divino, é vetado conhecer as coisas *sicuti sunt*, só podendo conhecê-las *uti apparent*, destarte, o “fenômeno pode considerar-se a realidade-para-o-homem; númeno, a realidade-para-Deus [...]” (ibid., p. 229).

Na *Crítica*, Kant (2000) esclareceu como as impressões que nos são dadas pelos sentidos são interpretadas por nosso entendimento – *intellectus* –, demonstrando que “[...] segundo o tempo, pois, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa por ela.” (ibid., p. 53). Aos fenômenos que se apresentam à nossa sensibilidade em sua multiplicidade, a

ordem é estabelecida por meio das formas puras das intuições *a priori* de tempo e de espaço, as quais são universais e necessárias, pois “[...] de onde queria a própria experiência tirar a sua certeza se todas as regras, segundo as quais progride, fossem sempre empíricas e portanto contingentes?” (ibid., p. 55).

Reafirmando a limitação do conhecimento, Kant assumiu na *Crítica da Razão Prática* (1959) que a forma de se atingir a *noumeno* não seria pela via teórica, mas sim por meio do cumprimento do dever moral, do exercício livre e incondicionado da inclinação ao *Bem*, à *razão pura* enquanto *prática*. As *máximas* e as *leis* morais são sempre antinômicas, pois enquanto estas são universais, incondicionadas, livres, objetivas e de valência universal da vontade de qualquer ser dotado de razão, possuindo seu fim em si mesmas; aquelas são subjetivas e visam à felicidade individual como objetificação do querer.

O pensador considerou Deus indemonstrável e inexprimível, aquele que não se manifesta no mundo contingente; seria lícito interpretar que, relativamente à antinomia entre as *máximas* e as *leis*, a necessidade de Deus parece concatenada ao ideal de justiça, pois, se a lei moral tende a ir de encontro à felicidade, é necessário existir um Deus enquanto justificativa ao árduo caminho do exercício moral. O *Sumo Bem* é a reconciliação entre as antinômicas felicidade e virtude, a qual ocorre mediante a crença na imortalidade da alma e em Deus para curar os abismos entre o que é e o que deveria ser, entre o real e o ideal (KANT, 2000).

Em Kant, o fenômeno não foi considerado ilusão, uma vez que sua correspondência ao conceito seria o que possibilitaria o conhecimento. Por outro lado, os filósofos gregos utilizaram o termo *fenômeno* para designar aquilo que seria contrário ao real – ideal –, além de o associarem à ilusão. Como bem sabemos, Sócrates considerou a verdade acessível àqueles que se despirem das ilusões sensíveis. De modo similar, Platão (1997) afirmou que a aparência, além de violentar a verdade, é análoga ao sonho, por tomar como reais as coisas produzidas pela fantasia, além de se valer da *doxa*, da opinião comum daquele que julga pelas aparências³.

Embora a *medida* e o *peso* gregos venham a dirimir a ilusão de verdade deixada pela imitação, esta não deixaria de ser perniciosa, na medida em que se amigaria ao nosso lado distante da verdade. Os sentidos seriam enganadores e o que a eles se apresentasse, a aparência ou a imagem, seria uma ilusão que produziria algo distanciado da verdade. Nesses termos, a imitação dista da verdade, é inspirada na particularidade das paixões, “[...] respeita apenas a

³ Retomemos a condenação dos poetas epopeicos ao banimento em *A República*.

uma pequena parte de cada objeto, a qual, por seu lado, não passa de uma sombra.” (PLATÃO, 1997, p. 323).

Remontando a Platão e ao Cristianismo, conforme veremos na crítica nietzschiana, podemos observar aquilo que se dá pelo contato imediato dos sentidos como qualitativamente rebaixado, associado de forma pejorativa à ilusão, à transitoriedade e à provisoriedade. Dessa forma, é possível observar, no fragmento abaixo, a relação entre a interdição de se pensar a *coisa-em-si* e a condenação à provisoriedade da aparência, em diálogo com Bachelard (2001, p. 08):

[...] o filósofo condena o homem a permanecer, como ele diz, ‘no plano dos fenômenos’! A essa proibição de pensar, não importa em que forma, ‘a coisa em si’ (na qual se continua contudo a pensar), o filósofo acrescenta geralmente o aforismo: ‘Tudo não passa de aparência’. Inútil ir ver, mais inútil ainda imaginar.

Portanto, temos em Platão (1997) a associação do fenômeno à aparência e à ilusão. Entramos nesses méritos adiante, ao tratarmos da crítica nietzschiana à depreciação dos fenômenos e ao apego ao reino de outro mundo. Por ora, levemos em consideração que o conceito *fenômeno* designa aquilo que *aparece* e que, após Kant, o termo *aparência* não é usual.

Se não subestimamos a importância epistemológica de Kant, podemos afirmar que na modernidade o homem passa a ser sujeito cognoscente e objeto possível, a finitude se demonstra nas ciências empíricas, cada qual com a historicidade e a temporalidade que lhes são próprias, o evolucionismo, por exemplo, seria a história aplicada ao saber biológico. Kant seria o marco no limiar entre o pensamento clássico e o moderno, ao inaugurar “[...] uma filosofia que procura explicar a possibilidade de conhecer os objetos através de uma submissão necessária dos objetos ao sujeito humano” (MACHADO, 2000, p. 93), ao sujeito transcendental finito.

A mesma divisão kantiana entre o *noumeno* e o *fenômeno* que insubordinou o conhecimento ao infinito e deu primazia aos sentidos por meio de suas intuições apriorísticas significou como inacessível a *coisa-em-si* da qual tratamos introdutoriamente. Esta segregação do domínio da *coisa-em-si* como vetada ao homem, seria um dos *leitmotiven* da poética de Augusto dos Anjos.

No decorrer de nosso trabalho, abordamos a interdição infligida ao homem relativamente às coisas como são em si mesmas, bem como o conhecimento do mundo por meio da percepção sensorial. Por ora, apontamos indícios que nos remetem ao tema, quer explícita, quer implicitamente, na obra de Augusto dos Anjos. No soneto “Homo Infimus”, por exemplo, a amargura do “homem” decorreria da vontade de conhecer as causas primeiras – “o alfa” –, a

finalidade – “o omega”⁴ –, o “nômeno” e o “fenômeno”, os quais permanecem igualmente indesvendáveis, o “Universo” lhe permanece calado:

Homem, carne sem luz, criatura cega,
Realidade geográfica infeliz,
O Universo calado te renega
E a tua própria boca te maldiz!

O nômeno e o fenômeno, o alfa e o omega
Amarguram-te. Hebdômadadas hostis
Passam... Teu coração se desagrega,
Sangram-te os olhos, e, entretanto, ris!

Fruto injustificável dentre os frutos,
Montão de estercorária argila preta,
Excrescência de terra singular.

Deixa a tua alegria aos seres brutos,
Porque, na superfície do planeta,
Tu só tens um direito: - o de chorar!

(ANJOS, 1994, p. 332)

A precariedade da existência humana é acentuada pela materialidade da qual foi originada, pelo silêncio do Universo e, principalmente, pela falta de justificativas da continuação da espécie. O homem é “carne”; é criado – “criatura”; é uma “realidade geográfica infeliz”; é perecível, infenso à decadência da matéria: seu “coração se desagrega”, seus olhos sangram; advém de uma matéria esterquilínia e telúrica: amontoado de “estercorária argila preta”, “excrescência de terra singular”; sua gênese e continuidade não possuem *porquês*: “fruto injustificável dentre os frutos”.

Acentua-se a precariedade da existência desse homem por meio de suas faltas: não possui clareza para conhecer o que deseja: é “criatura cega”, é “carne sem luz”; sua boca amaldiçoa a si mesmo; não possui discernimento da proporção de seu sofrimento: “entretanto ris”. Reprovam-se quaisquer demonstrações de alegrias: não há motivos de riso, pois há a dor do saber e do não saber, do conhecimento de sua miséria e da miséria do que não pode conhecer. A alegria, portanto, deve ser deixada aos “seres brutos”, que não possuem consciência de si mesmos; o aziago direito do homem é único: “o de chorar”.

Na poética de Augusto dos Anjos, a carne é miserável, putrescível, pecadora, sem luz, proveniente do esterco, de “Nonilhões de moléculas de esterco” (ANJOS, 1994, p. 304 –

⁴ Observemos o deslocamento do acento da palavra ômega do quinto verso: “O nômeno e o fenômeno, o alfa e o omega” como importante recurso estilístico na manutenção do decassílabo e da rima ABAB dos dois primeiros quartetos.

“Mistérios de um fósforo”). É ainda mais diminuída quando assaltada pelo dualismo de sua interioridade: “Mas a carne é que é humana! A alma é divina” (ANJOS, 1994, p. 261 – “Gemidos de arte”). A corruptibilidade fenomênica é agregada aos males dos instintos sem repouso, do desejo nunca satisfeito, do sofrimento deles decorrente; as considerações pessimistas são, enfim, abundantes na obra do poeta. Em “Homo Infirmus”, especificamente, observamos a precariedade da existência e o império do sofrimento diante da falta de sentido, assim, o pessimismo schopenhaueriano faz coro à falta de *porquês* do homem, o qual se encontra desamparado em um Universo calado, que o renega.

4 “DEPOIS, É O CÉU ABCÔNDRITO DO NADA”: DO NIILISMO

[...] E tudo em vão! Atrás da luz dourada,
 Negras, pompeiam (triste maldição!)
 – Asas de corvo pelo coração... –
 Crepúsculo fatal vindo do Nada!
 (Augusto dos Anjos – “Idealizações”)

Valendo-nos de termos modernos, seria comum atribuir a Górgias as primeiras manifestações nilistas da história do pensamento Ocidental. Sua célebre fala, na qual refutou a existência das coisas, demonstra o porquê de tal título: nada existe e se existisse não seria cognoscível e, se cognoscível, não seria comunicável (VOLPI, 1999, p. 09). Porém, conforme salientamos na introdução, consideramos o nilismo um fenômeno moderno, que possui como principal expoente o filósofo Friedrich Nietzsche e que difere da investigação fundamental da filosofia acerca da cisão ontológica entre o *ser* e o *nada*, das especulações filosóficas e teológicas acerca do *nada* ou da *nadificação*.

Em epístola endereçada a Johann Fichte escrita em 1799, Carl Gustav Jacobi afirmou que “Idealismo é nilismo”⁵, em virtude de considerar como erro basilar na corrente criticada o fato de esta limitar o Absoluto ao ato de pensamento, criar de forma blasfema um *eu* que subjugaria o mundo às suas ideias, além de negligenciar realidade à vida terrena em detrimento daquilo figura no pensamento. Além de ser considerada um importante marco da filosofia alemã do século XIX, uma vez que nela constam disputas acerca do nilismo, da coisa-em-si, do panteísmo e do ateísmo, foi esta carta que inaugurou a fervorosa discussão do nilismo nos cenários alemães à época.

Ademais, a carta de Jacobi à Fichte possui sua importância no tratamento de duas vias que parecem inconciliáveis no que tange às especulações acerca do divino: o conhecimento e a crença. Como saída a tal dicotomia, Jacobi apontou o *salto da fé*, ao qual se chega após razoavelmente se reconhecer a insuficiência da razão e se entregar à fé. No que tange à polaridade entre o conhecimento e a crença, Weber (s/d) reuniu no *cristianismo trágico* o posicionamento daqueles que, como Dostoiévski, Pascal, Kierkegaard e Tolstói, afirmam que não podemos saber nada sobre Deus, que quaisquer especulações em torno de Sua pessoa são insignificantes.

⁵ Cf. o artigo de José Fernandes Weber: Idealismo é nilismo: a crítica de Jacobi a Fichte. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/arqtxt/PDF/josefweber.pdf>.

Nos romances russos, o niilismo foi magistralmente tratado na *decadência* dos antigos valores sociais. A obra *Pais e Filhos* (1984) captou bem o momento histórico em que a Rússia se encontrava: a crise do regime político foi representada pelos conflitos entre os *pais*, o patriarcado do antigo regime, e os *filhos*, as correntes que buscavam a destituição dos antigos poderes, encarnadas no jovem médico Bazárov. Talvez quem melhor tenha representado a crise que se instaurou após a *morte de Deus* seja o escritor Fiódor Dostoiévski, cuja obra reflete, em um mundo sem Deus, o homem cindido pelas potências obscuras que traz consigo, mas que, ao mesmo tempo, assume “um núcleo existencial que se alçará a uma dimensão ontológico-religiosa, exprimindo não só o niilismo que a deflagra e a atravessa, como (e principalmente) a possibilidade ética e transcendente de uma salvação.” (PECORARO, 2007, p. 15).

A Ivan Turgueniêv foi atribuído o mérito da popularização do termo *niilismo*, a Nietzsche e a Fiódor Dostoiévski, o de serem os principais teóricos do tema, o primeiro no caráter filosófico e o segundo, no literário (VOLPI, 1999). Além da obra de Ivan Turgueniêv, destacamos na literatura russa como grandes expoentes do niilismo as obras de Dostoiévski *Crime e Castigo* (2010), *Os Demônios* (2013) e *Os Irmãos Karamazov* (2012), cujos personagens retratam bem:

[...] o fenômeno da dissolução de valores, vivido como uma crise que corrói a alma russa, descortina-se visivelmente em todas as suas nefastas conseqüências, até no crime e na perversão. E, conquanto sua exibição do mal vise, em última instância instruir-lhe o requisito, o sucesso literário de sua [de Dostoiévski] obra favorece, na realidade, a difusão do mal niilista, contribuindo para minar certezas estranhas e corromper normas estabelecidas. (VOLPI, 1999, p. 41).

O niilismo participou de um movimento finissecular, não somente adstrito às obras de Nietzsche, cuja primazia concedemos por ser ele, segundo Volpi (1999), o maior teórico do tema. Os primeiros indícios de uma reflexão acerca do niilismo, no pensamento de Nietzsche, apareceram nos escritos de sua juventude e ganharam corpo significativo em sua obra publicada postumamente, *Vontade de Poder*, cuja duvidosa⁶ compilação abrange textos reunidos desde a década de 1880, os quais colocaram o niilismo sob um prisma histórico e filosófico. Das influências sofridas por Nietzsche na discussão do problema, foram decisivas as leituras de

⁶ Por ter sido organizada de forma tendenciosa pela irmã do filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche. Sobre tal discussão, conferir o interessante artigo de CHAVES, H. *A Vontade de Poder* não existe!. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=2432&dd99=pdf.

Hartmann, Bahnsen, Mailänder, sobretudo as do crítico da decadência e do pessimismo na França, Paul Bourget⁷ e as de Schopenhauer.

Na crítica nietzschiana, a história do Ocidente é a história do niilismo-platonismo, cuja primeira etapa remontaria à cisão de mundo operada por Platão; a segunda, ao fato de o niilista começar a perceber a inacessibilidade e a posterior inexistência do mundo que considerava verdadeiro, este mundo, embora excluído do âmbito da razão, “[...] reduzido à pálida existência de uma simples hipótese, continua a se impor como um imperativo.” (VOLPI, 1999, p. 58).

Na história ocidental, ao mesmo tempo em que a experiência niilista esvaziou todo o fundamento da realidade, a necessidade de sentido se deparou com a falta dele, com isso, questionou-se o valor do mundo: os altares vazios, o que se colocaria em seu lugar? O que restaria agora? De que valeria o mundo sensível? Dessa forma, o niilismo incompleto, após a conversão do mundo considerado real em fábula (NIETZSCHE, 2000b, §6.), manteria uma marca suprassensível e, sobretudo, uma necessidade de se apoiar na causalidade, na urgência da verdade, permanecendo, assim, o local onde os valores residiam. Nietzsche (2008) se autodenomina o primeiro niilista completo da história. Partindo de tal afirmação, segundo Gianni Vattimo (2010), podemos ver o filósofo como aquele que representa um “sintoma” (VATTIMO, 2010, p. 241) ou como uma “saída praticável da decadência” (id.).

Seria a maior ou menor potência de espírito que diferenciaria o niilismo entre *passivo* e *ativo*. O *niilismo passivo* não se caracteriza pela negação, mas sim pela afirmação dos valores absolutos, de forma a “mascarar o nada” que está sob todo o fundamento, além disso, é dito *reativo* por se valer de todo o maravilhamento surtido pelos “[...] disfarces religiosos, morais, políticos ou estéticos” (VATTIMO, 2010, p. 242) para disfarçar os valores aniquilados. Nesta acepção, a reatividade se associa à desídia, na medida em que se reage inventando coisas que escondam a falta de valores dados, ao invés de se criar novos valores e de se agir ativamente. Assim, o niilista passivo se conformaria às estruturas dadas do ser – embora a queda destas –, se furtaria à “[...] tarefa criativa, e [reagiria] usando disfarces e máscaras para preencher o vazio das estruturas objetivas dadas.” (VATTIMO, 2010, p. 243).

Em contrapartida, os valores ativos não repousam na *verdade* que apazigua a mutabilidade do mundo e acoberta o vazio da existência, precisam ser criados, consolidando-se mediante a ciência de sua *natureza hermenêutica*, da percepção de que são uma interpretação

⁷ Nietzsche, diferentemente de Bourget, ultrapassa o âmbito da mera constatação da *décadence*, ampliando-a e fornecendo-lhe um tratamento, atribuindo como sua lógica o niilismo (Cf. VOLPI, 1999).

particular do mundo e que não dizem nada do ser em geral. O niilismo passivo, afeito às coisas objetivamente dadas, iria de encontro ao niilismo ativo na medida em que este não possui um horizonte estável ao qual se apegar, uma vez que a consciência hermenêutica jamais é validada eternamente.

Dessa forma, Nietzsche colocou os valores sob um prisma histórico, demonstrando que a moral cristã se estabeleceu como uma contra natureza, pois se fundou na negação de tudo quanto seria favorável à vida (NIETZSCHE, 2008, § 8) e na eleição de seus valores como absolutos e eternos. O cristianismo teria destituído o *cosmos* e traçado uma meta-história⁸ e, se apegando ao outro mundo, estabelecido um fim à história, contra o qual Nietzsche argumenta que se fosse para ocorrer já teria ocorrido (ibid., §2). Ao outro mundo, o homem pode se prender como se fosse a um elemento de valor superior, restando-lhe condenar “[...] a totalidade daquele mundo do ‘devir’ porque é ilusão, e inventar um mundo que se encontre além deste, mundo que será o mundo-verdade.” (ibid., §5).

Conforme tratou-se anteriormente, a condenação da aparência como mundo ilusório permeia a filosofia desde a época helênica, em ensinamentos sob a forma do idealismo platônico (NIETZSCHE, 2008, §198). Fundada sobre este ideal, a moral cristã impera e, mesmo com a morte de Deus⁹, nela o homem se salvaguarda pelo medo do niilismo. Concomitantemente à derrocada dos valores que estabeleceram ao destino humano uma finalidade que não lhe era imanente, a vontade faltou: “[...] quando desaprenderam a crer nessa [supra-humana] autoridade, [os homens] procuraram, segundo uso antigo, outra que soubesse falar a linguagem absoluta e ordenar desígnios e encargos.” (NIETZSCHE, 2008, §3). Assim, a incompletude niilista, apontada por Vattimo (2010), seria esse retraimento da potência de espírito, o declínio da vontade do homem que se esconde sob as máscaras do fundamento.

Na concepção de Nietzsche (2008) o apego aos valores residiria no fato de o homem querer “manter a dignidade do homem, com a crença de que os valores morais são valores

⁸ Muito mais do que uma consolação, doar sentido à história por meio de uma meta-história, insere a existência do homem e do *Cosmo* em um sistema coerente e bem consolidado, nos quais cada qual teria sua “*raison d’être*” (ELIADE, 1992, p. 138). A história da humanidade, nesta perspectiva, caminharia retineamente da queda à redenção, sendo governada por um evento único e irrepitível (a aparição do filho de Deus), assim, “o desenvolvimento da história é governado e orientado por um fato único, um fato que se mantém absolutamente sozinho. Como consequência, o destino de toda a humanidade, junto com o destino individual de cada um de nós, é desenvolvido apenas uma vez, de uma vez por todas, em um tempo concreto e insubstituível, que é o da ‘história da vida.’” (ibid., p. 139).

⁹ Anunciada por Nietzsche no aforismo §125 de *A gaia ciência*, a sentença da morte de Deus, conforme comenta Franco Volpi, é fruto de uma citação de Plutarco, que afirma que “O grande Pã morreu” e da sentença germânica que reza a morte de todos os deuses (Cf. VOLPI, 1999, p. 55).

cardeais, nestes termos, aquele que abandonou Deus [...] prende-se com redobrada severidade à crença na moral.” (ibid., §4). Os homens desviaram seu querer para o fatalismo de aceitar o que alguma autoridade lhes impõe, assim, no apego à autoridade, elegeriam como instituição normativa a consciência, a felicidade geral, o objetivo da maioria, etc. Em tal eleição, haveria o velho hábito de explicar o mundo em virtude de seu *processus*, de atribuir um sentido em uma finalidade: “[...] uma finalidade qualquer basta para atribuir-lhe um sentido. Todas essas concepções têm de comum o quererem alcançar algo pelo seu próprio *processus*: — e logo se percebe que por esse ‘eterno vir-a-ser’ nada se realizou, nada se atingiu.” (NIETZSCHE, 2008, §3).

A cosmologia moderna se estabeleceu com a solidão do homem no cosmos, de forma que ele não pôde mais se subtrair à contingência do mundo enquanto partícipe de uma instância superior: a do espírito; dessa forma, a *morte de Deus* significou, também, o fim da valoração transcendente do homem. A título burlesco, Gianni Vattimo (2002, p. 33) citou um antigo adágio: “Deus morreu, mas o homem não vai muito bem.” Via de regra, o humanismo¹⁰ dá centralidade ao homem e Deus o respalda enquanto criatura que transcende o devir, pois “[...] o sujeito afirma sua própria posição central na história do pensamento somente se mascarando nas aparências ‘imaginárias’ do fundamento” (ibid., p. 34). Além disso, a *morte de Deus* significaria, conforme o argumento apresentado por Machado (2000, p. 86):

[...] o desaparecimento dos valores absolutos, das essências do fundamento divino e o aparecimento de valores humanos [...] a substituição da autoridade de Deus e da igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou sujeito, do bem estar celeste pelo terrestre.

Assim, mesmo após a *morte de Deus*, o niilista incompleto não conseguiu afirmar a si mesmo, encontrou seu valor e seu sentido escondendo-se sob as aparências imaginárias do fundamento, incapaz de desvincular-se do providencialismo que rege seu destino e sua vontade. Ademais, por ser afeito ao objetivamente dado, foi-lhe ausente a potência de espírito que suporta viver sem uma finalidade e criar um sentido que não o preceda.

A responsabilidade pela vontade, quando imputada a um agente além do homem – Deus, natureza, destino –, estabelece a relação causal das dores do mundo como um castigo infligido ao homem pela transgressão do interdito, dessa forma a máxima de tal relação seria: “onde quer

¹⁰ Para uma discussão mais aprofundada acerca do humanismo no Ocidente Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

que houvesse dor deve ter sempre havido castigo.” (NIETZSCHE, 2002, p. 223). A relação com o passado subjuga o homem e recai como uma sina que ele carrega e que lhe é inalienável, cujo acúmulo culmina na aceitação de que “tudo deve passar”; por contiguidade, existir passa a ser um castigo eterno do qual se deseja livrar. Conforme enuncia Zaratustra, a forma de se livrar de tal causalidade reside na vontade que, assumindo-se autônoma, deve dizer seu desejo: “assim o quero assim o hei de querer.” (ibid., p. 224).

A responsabilização pelo agir, o alheamento da decisão, quer em Deus, quer na fortuna, não seria adstrito somente à culpabilidade e à atribuição de toda dor como castigo, a gratidão também teria a mesma raiz: a graça retiraria todo o mérito da ação e a coloca na mesma relação causal que o castigo. A história da cristandade, nesses méritos, subtrairia ao homem toda a dignidade, “[...] reduzindo todo o seu agir a uma questão de graça.” (NIETZSCHE, 2002, p. 36). Por outro lado, o agir criativo se desvincularia do mais pesado dos pesos, que é o passado, e se posiciona além da história, o niilismo completo reside na Vontade que não busca outra responsabilidade ou fundamento senão em si mesma.

Na teoria nietzschiana do eterno retorno, passado e futuro se entrelaçam e se determinam, ligados ambos pelo instante, o homem não é subjugado pelo futuro, tampouco pelo passado, desaparecem, da mesma maneira, as dicotomias instauradas pela cisão ontológica do mundo: nos resta o mundo, a aceitação desse nada que retorna cosmologicamente, dessa falta de sentido eterna. Nesta acepção, o homem deve ter o preceito moral de agir de forma que queira repetir sua ação infinitas vezes, o que ocorrerá, independentemente de sua aceitação: “[...] age de maneira que devas desejar viver de novo, esta é a tarefa – e, além do mais, isso ocorrerá de qualquer modo.” (NIETZSCHE apud VATTIMO, 2010, p. 08).

Conforme aponta Vattimo (2010), Nietzsche teria deixado em seus últimos escritos um caminho para a compreensão do niilista ativo – completo – e de sua relação com o devir: a vontade de potência, enquanto contrária aos fracos que se esconderam sob a égide dos disfarces, nos homens moderados os demonstraria os mais fortes. Assim, o super-homem nietzschiano seria aquele que estabelece uma relação criadora e poética com o devir, perpassando o determinismo e o dever. Entretanto, o esforço de separação dos tipos de niilismo – incompleto e completo – não parece ter logrado êxito, uma vez que nesses últimos escritos, Nietzsche apontaria o artista schopenhaueriano como o mais próximo daquele que é capaz de transpor os instintos de conservação e de, em sua abstinência vencedora, realizar a atividade criativa: “atravessar o niilismo até suas extremas consequências, para se tornar niilistas completos, ou

seja, ativos, significa acompanhar, corresponder ao enfraquecimento do ser derrotando em si o instinto de conservação, o interesse na luta pela existência.” (ibid., p. 252).

4. 1 O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO

Há uma força vencida nesse mundo!
 Todo o organismo florestal profundo
 É dor viva, trancada num disfarce...
 (Augusto dos Anjos – “A Floresta”)

Se, na fase inicial, a obra de Nietzsche em muito se assemelhara ao pensamento de Arthur Schopenhauer, foi na fase madura que o primeiro, ao criticar as considerações sobre um possível pessimismo grego, declarou do último: “Schopenhauer engana-se aqui, como se enganou em tudo” (NIETZSCHE apud PASCHOAL, 2008, p. 343), rechaçando categoricamente toda a filosofia que inspirara seus escritos da juventude. Porém, Paschoal (2008, p. 340) apontou que, das influências schopenhauerianas encontradas em Nietzsche, o dualismo Apolo-Dionísio e a música como expressão direta da Vontade foram “a boa forma de retribuir ao mestre”. Quanto ao pensamento tardio de Nietzsche, o autor não viu nele uma ruptura com o pensamento de Schopenhauer, uma vez que devemos levar em consideração o fato de que faz parte do estilo nietzschiano inserir novas apresentações, condizendo à natureza hermenêutica que os próprios valores deveriam assumir: “São, portanto, instrumentos e não conceitos ou posições fixas que, uma vez explicitados, exigiriam a fidelidade do filósofo.” (ibid., p. 340).

Arthur Schopenhauer (2005) reconheceu a Vontade como movente fenomênico, a transcendência na imanência, na medida em que seria regra universal dos seres, mas que neles habitaria. O filósofo prussiano considerou o sofrimento decorrente da insaciedade da vontade de forma pessimista; Nietzsche (2008), ao contrário, considerou o sofrimento benéfico e necessário ao aumento de potência, uma vez que as coisas querem se superar e superar o resto do mundo. Em inúmeros aforismos, Nietzsche destacou o caráter proveitoso do sofrimento ao homem; na arte, por exemplo, a predileção pelo terrível seria um sinal de força: “a preferência pelas coisas problemáticas e terríveis é um sintoma de força [...] São os espíritos heroicos que dizem sim a si mesmos na crueldade trágica; são bastante duros para considerar o sofrimento como um prazer.” (NIETZSCHE, 2008, § 447).

Nietzsche (2008) apontou logo no primeiro aforismo da *Vontade de Poder* a “supressão de si”, derivada do pessimismo schopenhaueriano, como uma disposição do espírito em ver o predomínio da dor sobre o prazer ou o contrário, isto é, o nihilismo se configuraria pela fraqueza do espírito tanto em aderir desmesuradamente aos prazeres quanto em negá-los absolutamente, desta forma, “[...] o desprezo dos racionalistas pelo corpo assim como a desconfiança dos

hedonistas pelo pensamento são faces da mesma moeda.” (FEITOSA, 2006, p. 04). Levando-se em consideração o que se afirmou anteriormente acerca da classificação do niilismo como passivo ou ativo relativamente a menor ou maior força de espírito, podemos concluir que Nietzsche “[...] considera o pessimismo schopenhaueriano e a dissolução no Nada que este alimenta como um tipo de ‘niilismo passivo’, um enfraquecimento da potência do espírito.” (VOLPI, 1999, p. 44).

A obra *O nascimento da tragédia* (2000a, §28) tem como últimas palavras a condição de que o homem “prefere ainda querer o nada a não querer”, desse modo, o “querer o nada” seria o desejo de se abster; o ódio e a repulsa contra os sentidos, contra o animal, contra a estética; o medo da beleza e da felicidade; o desejo de se afastar da alegria e da aparência, seria essa, enfim, a vontade de nada, “mas ainda sim uma vontade” (id.). Contumaz no exercício dessa “tirania exercida sobre si mesmo” (NIETZSCHE, 2008, §340) e em um sinal de impotência na moderação da própria vontade, o asceta se furtaria ao mundo. Conforme apontou Nietzsche (2008, §79), a erradicação das “seduções” seria um sinal do espírito que fraqueja e é incapaz de controlar os impulsos:

O medo aos sentidos, aos desejos, às paixões, quando vai tão longe que as desaconselha aos homens, é já um sintoma de fraqueza: os meios extremos caracterizam sempre condições anormais. O que falta aqui, ou antes o que se deteriorou, é a força necessária para obstar a um impulso: desde que temos o instinto de que devemos ceder, isto é, de que devemos reagir, bem andaremos evitando as ocasiões (“as seduções”). (NIETZSCHE, 2008, §79).

Além de ir de encontro ao ascetismo enquanto forma de se furtar ao sofrimento, Nietzsche (2008) criticou no pessimismo schopenhaueriano a categorização da vontade como “má” e “cega”. O filósofo alemão afirma que, ao considerar a vontade negativamente, Schopenhauer não escapara ao fundo metafísico que deprecia a aparência.

4. 2 NIILISMO À BRASILEIRA?¹¹

Conforme apontamos anteriormente, Nietzsche (2000c) estabeleceu que a visão providencialista, que por tanto tempo regeu a história do Ocidente, provocou no homem a condenação da relação com o passado, uma vez que, alheado da responsabilidade de sua própria sorte e perdido no fluxo da história que o sobrecarrega com a pedra cumulativa do passado, o homem se sentiria impossibilitado de ter forças para inovar e seguir assumindo sua própria vontade. Conforme discutimos adiante, tais reflexões nos vêm a calhar quando pensamos na relação entre o passado e o presente na própria cultura brasileira.

Conforme pontuou Charles Feitosa (2006), Martin Heidegger comentou que, embora Nietzsche tenha denominado de *niilismo europeu* a história que se propôs a narrar em sua *Vontade de Poder*, esta não abrangeria apenas o *Velho Mundo*, mas sim todo o Ocidente. Feitosa (2006) introduziu a abordagem nietzschiana que Vilém Flusser teria feito da cultura e do povo brasileiros. O ensaísta destacou que o filósofo tcheco-brasileiro, embora não tenha se valido da palavra *niilismo* em sua obra *Fenomenologia do Brasileiro* (198), teria se remetido a tal termo por meio dos conceitos *alienação*, *desenraizamento* e *decadência*. A crítica de Flusser à cultura de nosso país, no qual se estabeleceu após fugir do nazismo, recaiu na diferença abissal entre a cultura da massa iletrada e a da minoria abastada, a qual, por sua vez, se diferencia no âmbito acadêmico de acordo com “[...] diversos graus (maiores ou menores) de admiração e de adesão à cultura europeia.” (FEITOSA, 2006, p. 07).

Esta polêmica adesão às inflexões estrangeiras nos remete tanto à crítica de Eduardo Losso (2012) quanto a de Roberto Schwarz (1987). Para o primeiro, sofremos um duplo mal-estar, pois, se por um lado a decadência se instaurou no cenário europeu como uma crítica aos valores burgueses, no espaço latino-americano, por outro, a crise instaurada no século XX abrange o mal-estar neo-imperialista: “sofremos um desdobramento infernal da modernidade europeia.” (LOSSO, 2012, p. 204). Para o autor, ainda, o pessimismo nacional e a exaltação do outro geram a descrença em nós mesmos e em nossa própria autonomia, contribuindo para a imersão no ciclo de dominação no qual o país estaria inserido.

No Brasil, não obstante o esforço em se estabelecer uma formação nacional da cultura – lembremo-nos do livro de Antonio Candido, *Formação da literatura brasileira* (1964) –, na

¹¹ Expressão utilizado no ensaio: FEITOSA, Charles. No-nada: Formas brasileiras do niilismo. **Flusser Studies**, Lugano, n. 03, 2006.

crítica e nas obras “a influência maior ainda é a de fora” (LOSSO, 2012, p. 205), do que é estrangeiro. A fraqueza da nacionalidade contribuiria para o aumento da fraqueza do sujeito e para a diminuição de sua autonomia, fomentando sua “tendência para a depressão cultural” (ibid., p. 207) – a qual Losso (2012) denomina “nihilismo brasileiro”.

A perspectiva de Schwarz (1987) é a de que, na cultura brasileira, “o mal-estar é um fato” (p. 29), uma vez que o sentimento de diminuição mediante a subtração no processo de *cópia* dos elementos *originais* teria persistido por um longo período. Conforme argumentou Schwartz (1987), embora a filosofia francesa tenha esvaziado os conceitos de obra, de autoria e de original, as pessoas letradas teriam a sensação de viverem de cópias do estrangeiro, assim, na relação com o elemento importado, seria premente o sentimento da contradição entre o país no qual vivemos e aqueles que nos serviriam de modelo.

Schwarz (1987) apontou que, no campo das teorias críticas, o “gosto pela novidade terminológica” (SCHWARZ, 1987, p. 30) precedeu inúmeras vezes “o trabalho do conhecimento” (id.), as doutrinas seriam abordadas sequencialmente de acordo com o prestígio de que gozavam, havendo, assim, descontinuidade na reflexão, bem como dificuldade em lidar com a relação dialética passado-presente. Assim, tanto o ritmo da mudança sem amadurecimento, quanto a pretensa negação do elemento estrangeiro seriam fatores desfavoráveis no posicionamento frente ao elemento importado.

De maneira similar, Ferreira Gullar (1976) considerou a dependência como o principal traço de nossa cultura. Na situação de dependência, a literatura se apresentaria como “imitação de uma atividade cultural da metrópole, como uma necessidade determinada de fora, e não como produto particular do escritor.” (GULLAR, 1976, p. 25). Tal imitação, porém, ao se desvincular dos mecanismos de produção da cultura a qual se filia, tenderia a se “atrasar”, e, quando um resultado das demandas de outro país chega como “novidade”, as tendências seriam de se superar e de se considerar “atrasado”, no país dependente, aquilo que nele estava se desenvolvendo, além disso, tender-se-ia a encarar o fruto de um processo interno da metrópole como um “progresso”.

Ainda na perspectiva de Gullar (1976), embora haja esse salto às novidades, aos “progressos importados”, seria o que até então se desenvolvera no país dependente, fruto da relação dialética da cultura, que gestaria as condições que mais tarde “permitirão um maior grau de autonomia e respeito às influências externas” (ibid., p. 26), um caminho rumo à autonomia, que torna possíveis escritores como Euclides da Cunha, Machado de Assis e Augusto dos Anjos.

Seguindo um posicionamento similar ao de Schwarz (1987) relativamente ao contexto brasileiro, Losso (2012) estabeleceu que haveria dois tipos de niilismo: o primeiro, no nível individual, na sensação de orfandade de deuses e de valores; o segundo, provocado pela transformação histórico-social, seria expresso na dificuldade em manter uma relação que dialetize a produção do passado e do presente. Esse segundo nível culminaria tanto na negação da “alta cultura” por ser europeia – niilismo do valor estético –, quanto na sensação de impotência e insignificância de nossa cultura frente à estrangeira, assim o “[...] desejo de receber a cultura do outro, abraçá-la, absorvê-la, seja passivamente, reproduzindo-a, seja antropofagicamente, produzindo-a a seu modo, encontra o impasse de saber até onde se valoriza ou se desvaloriza a si mesmo.” (LOSSO, 2012, p. 207).

Conforme considerou Antonio Candido (1989, p. 09), se por um lado seria “uma ilusão falar em supressão de contatos e influências”, por outro, seria igualmente questionável a reprodução servil dos modelos europeus e o esvaziamento do que foi produzido anteriormente em nosso país. Candido (1989) aponta como caminho possível para se furtar a ambos os extremos, o apagamento absurdo de todo o passado ou a servidão passiva aos modelos importados, a valorização das produções brasileiras com o que chama *causalidade interna*, a qual torna mais fecundos os empréstimos tomados às outras culturas.

Segundo Candido (1989), a delicada contraposição entre o passado e o presente da cultura brasileira possui uma relação que remonta ao achamento do Brasil e percorre toda a sua história. Até a década de 1930, as ex-colônias latino-americanas eram denominadas *países novos*, o que evocava a promessa de realizações e de progressos futuros, no Brasil tal promessa foi esperançosamente inaugurada pela própria Carta de Caminha. Na mesma medida, ao Brasil e aos demais países novos, as esperanças voltadas compreendiam as de realização da liberdade que não se plenificara no “velho mundo”.

O século XIX é marcado por grandes mudanças políticas e sociais no Brasil, a Independência e a ruptura política com a metrópole, a implementação da República, o fim do Regime Colonial e da escravidão; porém, no âmbito social, a desigualdade na distribuição de bens incompressíveis permaneceu. Tudo isso repercutiu na criação do próprio status do escritor e de seu modo de fazer literatura, uma vez que o analfabetismo, a falta de meios, os problemas editoriais, o público restrito, colaboraram sobremaneira para a recepção, publicação e elaboração de suas obras. Além da esperança depositada na alcunha de *país novo*, esta trouxe consigo a ideologia da instrução salvífica: “segundo a qual a instrução traz automaticamente todos os benefícios que permitem a humanização do homem e o progresso da sociedade”

(CANDIDO, 1989, p. 03), nesta perspectiva, a vitória das letras já traria, automaticamente, a civilidade.

Em contraparte, o intelectual, se vendo como uma espécie de intocável diante do atraso da cultura massificada e pouco acolhido pelo público autóctone, teria se espelhado na cultura europeia e a ela se reportado, “[...] tomando-a inconscientemente como ponto de referência e escala de valores; e considerando-se equivalente ao que havia lá de melhor.” (CANDIDO, 1987, p. 06). Restaria ao escritor brasileiro partilhar da tristeza de Augusto dos Anjos, retratada em ensaio de José Oiticica: “[...] a tristeza de todo homem de pensamento no Brasil, educado em livros e ideias estrangeiras, sem público e sem futuro.” (OITICICA, 1994, p. 113).

Os apontamentos acerca do niilismo no Brasil recaem na própria formação de nossas letras e nas inflexões culturais trazidas da metrópole portuguesa – ela também, nas palavras de Antonio Candido (1989), um país com expressivo índice de subdesenvolvimento –, bem como de outros países europeus. Nesses termos, nossa crise de valores se demonstraria diferente da europeia, na medida em que somos um país colonizado que possui sua literatura mais expressiva escrita na língua do colonizador, produzida, em grande parte, por escritores educados na filosofia e na literatura estrangeiras. A problemática, porém, não deveria girar em torno da negação ou da aceitação da cultura importada, tampouco no estabelecimento de uma pretensa e ilusória originalidade de alguns aspectos da cultura brasileira, mas sim no uso crítico e no diálogo sólido com as manifestações literárias no país e em outras culturas, como sugerem tanto Candido (1989) quanto Schwarz (1987).

Não nos vem ao caso advogar em favor de um niilismo à brasileira, somente concordamos quanto ao fato de que, embora *niilismo europeu* se reporte a um fenômeno ocidental, há formas de manifestação do niilismo que, enquanto fenômeno histórico, sofrem as inflexões contextuais de sua manifestação. Essencialmente destrutivo, a tendência ao aniquilamento do niilismo pode ser reportada no desejo de se subtrair o elemento outro de nossa cultura, no apagamento das inflexões sofridas, do elemento estrangeiro, bem como na desvalorização da cultura brasileira em decorrência da equiparação aos valores europeus – idealizados.

Não queremos, igualmente, reduzir um escritor àquele que de forma mais ou menos autônoma se obriga ou desobriga a retomar os escritos de seus compatriotas em detrimento das letras estrangeiras. Até porque, o escritor é aquele que, tal qual o gênio kantiano, ao se fazer medida, padece sua própria norma: “[...] ele é aquele que não sabe o que faz, que é incapaz de prestar contas.” (RANCIÈRE, 2009b, p. 27). Conforme vimos em Rancière (2009a), no regime estético, a indistinção entre o saber e o não-saber, o agir e o padecer se efetiva no modo de ser

da arte, qualquer pretensão de pontuar-lhe rigorosamente uma intencionalidade de influências ou de leituras cai por terra, na medida em que não são explícitas as relações entre aquilo que se sabe e aquilo que se ignora, entre aquilo que não se sabe e aquilo que se expõe.

Além disso, Michel Foucault (1999) estabeleceu a era dos livros como o limiar do que consideramos literatura, nela a linguagem encontra a possibilidade de criação do texto por meio da transgressão a todo código, mas também por meio da utilização da chamada *biblioteca*, do infinito murmúrio da literatura. Dessa forma, ao mesmo tempo em que escrever significaria esquecer, significaria, também, o salto para fora, na pura exterioridade do que não foi ainda significado: “[...] as obras literárias nascem como alguma coisa que já está consumida.” (FOUCAULT, 1999, p. 230). É intrínseca à experiência da escrita a relação dialógica com os elementos que lhe são anteriores, ao mesmo tempo em que estes devem ser esquecidos, consumidos, na criação de algo novo.

Se buscássemos na poética de Augusto dos Anjos, como o fizeram Humberto Nóbrega (1962) e Ademar Vidal (1967), retomadas à “biblioteca”, às letras brasileiras, apontaríamos numerosas menções e alusões explícitas e implícitas às obras de Cruz e Souza, de Alphonsus de Guimaraens e do parnasiano Raimundo Correa; às letras lusas, citaríamos a homenagem a João de Deus e as semelhanças à poesia de Cesário Verde; à cultura francesa, aproximaríamos o poeta brasileiro a Charles Baudelaire e a Paul Verlaine; à cultura e filosofia alemãs, conforme abordaremos adiante, seriam várias as possibilidades. Porém, embora citemos em nosso trabalho tais semelhanças, assim não o procedemos, evitando polarizar a obra de Augusto dos Anjos entre uma passividade que adere à cultura importada ou uma reatividade que aniquila todo o passado para fundar uma brasilidade.

Não poderíamos ver nessas “apropriações” mais do que o fizeram outros tantos escritores, honrando de forma explícita a memória de um poeta ou ensaiando sua métrica ou algo que lhe fosse peculiar, mas poderíamos atribuir como mérito não se curvar à cópia ou ao enquadramento servil às escolas ou estilos: encontramos na poética de Augusto dos Anjos um material fecundo recriado por meio de sua originalíssima poética. A mesma literatura que retoma é aquela que esquece, que surge da consumação do que foi dito para significar o que ainda permanece mudo. O mesmo poeta criado sob a influência das letras estrangeiras, que certamente presenciou as querelas em torno da afirmação de uma cultura genuinamente nacional, criou se esquecendo, se esqueceu para criar.

Se encaramos o niilismo como uma manifestação histórica, esclarecemos que nosso intuito não é o de procurar em Augusto dos Anjos conceitos que retomem a filosofia do

principal expoente no niilismo, Nietzsche; mas sim de observar como os dois, na qualidade de sujeitos que viveram praticamente na mesma época, foram porta-vozes de seu tempo, do qual presenciaram a queda de valores metafísicos e o desamparo do homem, “o desamparo do homem num universo que morre.” (GULLAR, 1976, p. 48).

5 ASPECTOS GERAIS DA POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS

“Tristezas de um Quarto Minguante”

Quarto Minguante! E, embora a lua o aclare,
Este *Engenho Pau D’Arco* é muito triste...
Nos engenhos da *várzea* não existe
Talvez um outro que se lhe equipare!

“Insônia”

Com o olhar a verde periferia abarco.
Estou alegre. Agora, por exemplo,
Cercado destas árvores, contemplo
As maravilhas reais do meu Pau d’Arco!
(Augusto dos Anjos).

Conforme relatou R. Magalhães Jr., em sua *Poesia e vida de Augusto dos Anjos* (1977), as duas últimas décadas do século XIX foram para o Brasil momentos de grandes mudanças políticas, sociais e culturais, principalmente no que tange aos golpes fatais desferidos contra a escravidão. Enquanto no Ceará, no ano de 1888, o movimento abolicionista antecipava em alguns meses suas vitórias definitivas, conseguindo libertar milhares de homens sujeitados à escravidão, grande parte do Nordeste era assolada por uma de suas piores secas. No cenário econômico, o Brasil presenciava o declínio dos engenhos de açúcar, que em breve seriam substituídos por usinas. A mesma sorte teria o Pau D’Arco, engenho de cinco férteis léguas, produtor de açúcar mascavo, rapadura e aguardente, às margens do Rio Una, na província da Paraíba.

No cenário cultural, as festas religiosas mobilizavam toda a Província da Paraíba e suas adjacências, assim as enumerou Ademar Vidal (1967): “Novenas do Rosário, Santa Luzia, o Mês de Maio, festas profanas nas Igrejas da Mãe dos Homens e Nossa Senhora das Neves” (p. 35), principalmente esta última, que reunia a fidelidade à Nossa Senhora aos divertimentos e namoros da juventude provinciana. No Engenho do Pau D’Arco, de igual modo, o catolicismo imperava, eram rezadas novenas e orações, agradecimentos e rituais religiosos nas épocas de plantio e de colheita de cana-de-açúcar.

Nesse Engenho, o bacharel Alexandre Rodrigues dos Anjos, após desposar D. Córdula Carvalho Rodrigues, com ela teve nove filhos, dois dos quais morreram precocemente. A 20 de abril de 1884, nasceu o terceiro filho de Sinhá-Mocinha – tratamento destinado aos filhos e aos íntimos, conforme assegura Vidal (1967, p. 03) – e do Dr. Alexandre, o qual seria batizado

Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos, herdando o primeiro nome do tio materno, que morrera pouco antes de seu nascimento, o que, segundo comenta o biógrafo Magalhães Jr. (1977), poderia ter influenciado na visão pessimista quanto ao nome “Augusto”.

Desde seu nascimento, o poeta foi amamentado pela mesma nutriz que a irmã mais velha o fora, a negra, jovem e pobre Guilhermina, a qual poderia ter inspirado ao poeta o soneto “Ricordanza della mia gioventú”, no que tange ao furto das moedas com as quais o “Doutor” – alcunha atribuída ao padraсто de D. Córdula, Dr. Aprígio – agraciava o menino. Situação que talvez encerre em si a condição dos libertos em um país que dava os primeiros passos após a vitória abolicionista, ao contrastar a exploração, simbolizada pelo “furto” do elemento vital – leite materno, “o peito” – aos filhos da ama Guilhermina, às moedas – ao “oiro que brilha” – pertencentes àqueles que, se por um lado não detinham a posse dos ex-escravos, por outro eram detentores das condições sociais e econômicas que lhes possibilitariam o usufruto da liberdade. Podemos constatar tal temática no soneto de Augusto dos Anjos, “Ricordanza della mia gioventú”:

A minha ama-de-leite Guilhermina
Furtava as moedas que o Doutor me dava.
Sinhá-Mocinha, minha Mãe, ralhava...
Via naquilo a minha própria ruína!

Minha ama, então, hipócrita, afetava
Susceptibilidade de menina:
“– Não, não fora ela! –” E maldizia a sina,
Que ela absolutamente não furtava.

Vejo, entretanto, agora, em minha cama,
Que a mim somente cabe o furto feito...
Tu só furtaste a moeda, o oiro que brilha.

Furtaste a moeda só, mas eu, minha ama,
Eu furtei mais, porque furtei o peito
Que dava leite para a tua filha!

(ANJOS, 1994, p. 257)

Nas terras antes pertencentes ao Engenho, é onde se encontra até os dias de hoje o “tamarindo da desventura”¹² de Augusto dos Anjos. Sob esta árvore, o pai de Augusto dos Anjos o instruiu, não para a “árdua liça” do engenho, mas sim para o cultivo das letras. Magalhães Jr. (1977) relacionou tal ensino aos versos do poema “Debaixo do Tamarindo”: “No tempo de meu Pai, sob estes galhos/ Como uma vela fúnebre de cera/ Chorei bilhões de vezes

¹² Alusão ao soneto “Vozes da morte” onde se lê: “Agora sim, vamos morrer reunidos, / Tamarindo de minha desventura,/ Tu, com o envelhecimento da nervura, / Eu, com o envelhecimento dos tecidos!”. (ANJOS, 1995, p. 234)

com a canseira/ De inexorabilíssimos trabalhos!” (ANJOS, 1994, p. 210). Augusto dos Anjos foi precoce em sua inclinação às letras: aos quatro anos já reconhecia o alfabeto e espantava seus familiares, sendo igualmente precoce em suas primeiras composições: “presumo, comecei a produzir muito antes dos nove anos”¹³, afirmou o poeta em 1912.

Segundo Ademar Vidal (1967), era sob o frondoso tamarindo, que sobreviveria à transformação do Pau D’Arco em Usina do Bomfim e às sucessivas vendas, que o Dr. Alexandre, relatado como um pai amante das humanidades e amante igualmente do ensino, “reunia os filhos para lecionar, fazendo-o com método e rigor de humanista.” (ibid., p. 29). Assim, de manhã e à tarde, “com orientada disciplina” (id.), as crianças tomavam lições com o pai, às quais substituiriam, sem nenhum ônus aos jovens aprendizes, as idas ao colégio. Com o tempo, a casa-grande se tornou um “centro de altos estudos” (ibid., p. 75), no qual temas e impressões de leituras eram discutidos vivamente entre os irmãos e o patriarca da família dos Anjos.

Ainda na entrevista de Augusto dos Anjos a Licínio Santos (apud REIS, 1982), tomamos conhecimento de preciosas revelações quanto à educação e à infância do poeta: à pergunta acerca de sua infância, Augusto dos Anjos respondeu relatando a austeridade de sua criação no Engenho do Pau D’Arco e sua dedicação precoce aos estudos: “Desde a mais tenra idade eu me entreguei exclusivamente aos estudos, relegando por completo tudo quanto concerne ao desenvolvimento, numa atmosfera de rigorosíssima moralidade, da chamada vida física” (ibid., p. 03), e acrescentou, quando inquirido acerca do local de sua criação e educação: “Na Paraíba do Norte, Engenho do Pau D’Arco.” (id.).

Devido ao período de sua infância e de sua adolescência passados no Engenho, Magalhães Jr. (1987) adivinhou em alguns elementos constantes na poesia de Augusto dos Anjos, como corujas, cemitérios e a insistência da palavra “aziaga”, superstições adquiridas na solidão daquelas terras, frutos das histórias contadas pelo Dr. Aprígio, as quais assustavam unanimemente os filhos da enteada, D. Córdula. Além disso, o autor atribuiu à criação no Pau D’Arco o dilema entre a fé – inculcada pelas aulas de catecismo e pelas novenas do Dr. Aprígio “católico praticante, muito zeloso de sua fé” (ibid., p. 24) – e o positivismo – insuflado pelo pai, recitador assíduo das máximas de Auguste Comte. Humberto Nóbrega (1962) viu no soneto “Vandalismo” a predileção pela influência do pai, em detrimento das próprias crenças, “das imagens” dos “próprios sonhos” do jovem poeta: “Como os velhos templários medievais/

¹³ Entrevista feita por Licínio Santos para posterior publicação, em 1912, em seu *A loucura dos Intelectuais*, reproduzida em: REIS, Zenir Campos Reis. *Literatura Comentada: Augusto dos Anjos* (1982). p. 3-4.

Entrei um dia nessas catedrais/ E nesses templos claros e risonhos...// E erguendo os gládios e banindo as hastas/ No desespero dos iconoclastas/ Quebrei as imagens dos meus próprios sonhos!” (ANJOS, 1994, p. 279).

Magalhães Jr. (1987), por sua vez, viu no soneto “Ceticismo” (1900) uma antecipação da temática de “Vandalismo” (1904) e, no dilema entre a fé e o positivismo, observou no último terceto de “Ceticismo” a escolha final do poeta em “[...] viver como um morto, sacrificando os prazeres da vida em troca da bem-aventurança futura.” (MAGALHÃES, 1987, p. 25). Assim, no primeiro terceto do soneto “Ceticismo”, o poeta retornaria à fé professando a crença em Deus (verso 09: “– Oh! Deus, eu creio em ti [...]”) e pedindo perdão pela dúvida (versos 09, 10 e 11: “[...] mas me perdoa! / Se esta dúvida que me magoa/ Me torna ínfimo, desgraçado réu.”), e, no último terceto, relacionaria o exercício da privação à participação no reino de outro mundo: “Ah, entre o medo que o meu Ser aterra, / Não sei se viva p’ra morrer na terra, / Não sei se morra p’ra viver no Céu!” (ANJOS, 1994, p. 371).

Esse dilema presente no soneto “Ceticismo”, demonstraria, na concepção de Magalhães Jr. (1977), o poeta desde os primeiros poemas já debruçado sobre “[...] seus abismos interiores, preocupado com as indecisões e o dualismo de sua personalidade, por ele próprio mais tarde qualificado de ‘psique biforme’, aliando ‘Buda ao Sibarita’, ‘escuridão e rutilância’, ‘treva e fulguração’, ‘sânies e perfume.’” (p. 26). De igual modo, Humberto Nóbrega (1962) observou na figuração materialista uma tentativa de libertação das influências cristãs, o poema “Última Visão” (ANJOS, 1994, p. 327) seria a resolução do conflito entre a espiritualidade e a materialidade no homem reconhecendo Deus “num grão de argila errante”, neste caso, a síntese do conflito se daria na Unidade do Grande Todo:

Quando o homem, resgatado da cegueira
Vir Deus num simples grão de argila errante,
Terá nascido nesse mesmo instante
A mineralogia derradeira!

A impérvia escuridão obnubilante
Há de cessar! Em sua glória inteira
Deus resplandecerá dentro da poeira
Como um gazofilácio de diamante!

Nessa última visão já subterrânea,
Um movimento universal de insânia
Arrancará da insciência o homem precito...

A Verdade virá das pedras mortas
E o homem compreenderá todas as portas
Que ele ainda tem de abrir para o Infinito!

5.1 O SIMBOLISMO

No prefácio à edição de 1920 do *EU*, assim afirmou Órris Soares: “A que escola o autor se afiliou? A nenhuma” (SOARES, Ó., 1994, p. 60) fazendo menção à imparidade poética de Augusto dos Anjos. É conhecida de longa data a dificuldade de classificação da obra do poeta nordestino, a qual já lhe rendeu a afiliação pré-modernista, parnasiana e simbolista, Andrade Muricy (1994), aliás, declarou que foi fundamental para a formação da obra do poeta o contato com a escola simbolista, da qual poderíamos aproximar, por exemplo, os poemas: “Eterna mágoa”, “Uma noite no Cairo”, “A Ideia”, “Versos a um cão”, “O lamento das coisas”, “Natureza íntima”, “Trevas”, “Apocalipse”, “A noite” e “Último número”. Magalhães Jr. (1977, p. 33) considerou que Augusto dos Anjos “[...] se aproximou bastante dos simbolistas, tanto nos temas como no vocabulário, bem como no uso de iniciais maiúsculas em certas palavras abstratas.”

Magalhães Jr. (1977) dedicou alguns capítulos de sua obra à análise do Simbolismo na poética de Augusto dos Anjos, destacando o uso de vocábulos que apareceriam frequentemente nos poemas simbolistas – palavras ligadas à religiosidade, como “claustro”, “monja”, “freiras”, “rezas”, que figuram em “No claustro” (ANJOS, 1994, p. 385), por exemplo –, bem como os diálogos com o poeta Cruz e Souza. Constante nos *Poemas Esquecidos* (1994), o soneto “O Riso” apresentaria, conforme apontou Magalhães Jr. (1977), características simbolistas, tanto no uso de palavras abstratas iniciadas por letra maiúscula – “Riso”, “Mágoa Humana”, “Vida”, “Tédio”, “Dor”, “Morte” – quanto na retomada de temas da poética de Cruz e Souza, neste caso, a “Via-Láctea” presente no poema “Deusa Serena”, dos *Broquéis* (2008). Além disso, “O Riso” estabelece um diálogo direto com o poeta simbolista, tendo como epígrafe um verso do “Acrobata da Dor”:

“Ri, coração, tristíssimo palhaço”
Cruz e Souza.

O Riso – o voltairesco *clown* – quem mede-o?!
– Ele, que ao frio alvor da Mágoa Humana
Na Via-Láctea fria do Nirvana,
Alenta a Vida que tombou no Tédio!

Que à Dor se prende, e a todo o seu assédio,
E ergue à sombra da dor a que se irmana
Lauréis em sangue de volúpia insana,
Clarões de sonho em nimbos de epicédio!

Bendito sejas, Riso, *clown* da Sorte

– Fogo sagrado nos festins da Morte,
– Eterno fogo, saturnal do Inferno!

Eu te bendigo! No mundano cúmulo
És a ironia que tombou no túmulo
Nas sombras mortas dum desgosto eterno!

(ANJOS, 1994, p. 437)

Conforme apontou Magalhães Jr. (1977), no soneto “O Acrobata” haveria ecos do poema “*Le clown*” de Verlaine, que o teria dedicado “aos famosos palhaços de Paris, aplaudidos pela multidão que eles odiavam.” (MAGALHÃES JR., 1977, p. 72). No soneto de Cruz e Souza, o palhaço ri, mas com um riso “inflado” pela ironia e por uma dor violenta, o público pede-lhe para repetir as acrobacias, ao que o *clown* aquiesce, pois “um bis não se despreza”. Seu riso assume proporções insanamente dolorosas, o palhaço convulsiona, a gargalhada é “atroz” e “sanguinolenta”.

No primeiro verso do soneto “O Riso”, publicado pela primeira vez no jornal *O Comércio* em 1902, consta a referência direta a Voltaire, “o voltairesco *clown*”. Segundo Georges Minois (2003), o filósofo francês considera o riso somente uma expressão de alegria sem nenhum sentimento de orgulho, assim, Voltaire viu o desaparecimento da função do bobo de forma positiva, uma vez que o ofício do parvo seria resquício de uma época em que os reis ignorantes, incapazes de apreciar os prazeres elevados, riam-se na degradação da condição humana: “Voltaire julga o riso do bobo pelo que se tornara no século XVII – um palhaço trivial – e esquece seu papel medieval de consciência cômica.” (MINOIS, 2003, p. 361). Ao riso, portanto, enquanto “voltairesco *clown*”, não resta mais do que se cumprir riso, na imagem da degradação.

Se a vida oscila, conforme certa feita afirmou Schopenhauer, como um pêndulo entre a dor e o tédio, o “Riso”, natural a quem quer expressar alegria, serve de alento à “Vida” que, inevitavelmente, “tombou no Tédio”. Assim, o “Riso” se prende à inevitabilidade da “Dor” e, de suas sombras, ergue “lauréis de sangue de volúpia insana”, neste verso há a retomada da “gargalhada sanguinolenta” do “Acrobata da Dor” de Cruz e Souza, que demonstra a falência de um corpo que sangra, na volúpia insana de se fazer rir: “Da gargalhada atroz, sanguinolenta, / agita os guizos, e convulsionado/ salta gavroche, salta clown, varado/ pelo estertor dessa agonia lenta...” (SOUZA, 2008, p. 414).

A título demonstrativo destacamos alguns aspectos dos sonetos “O Acrobata da Dor” e “O Riso”, não esgotando as inúmeras possibilidades de análise de ambos os sonetos, tampouco das influências de Cruz e Souza e do Simbolismo sobre Augusto dos Anjos, as quais já foram abundantemente apontadas pela crítica. Tais relações, porém, tendem a se tornar menos

frequentes após a ida de Augusto dos Anjos à Faculdade do Recife, para onde o poeta se dirigiu nos primeiros meses de 1903, com o intuito de prestar os exames admissionais da Faculdade de Direito.

Em 1903 Augusto dos Anjos foi aprovado nos exames admissionais. Nesse mesmo ano, seu pai adoeceu, piorando no ano seguinte e vivendo desde então acamado, com “[...] a língua atada, imprestável para o mister que antes desempenhava tão bem: o de professor de humanidade dos filhos.” (MAGALHÃES JR., 1977, p. 82). Dr. Alexandre emudeceria até o dia de sua morte e, tal qual na “História de um Vencido” (ANJOS, 1994, p. 470), certamente “[...] quis falar e estava mudo// Mudo! E a quem contaria agora as suas mágoas?!”. Conforme relatou Magalhães Jr. (1977), as correspondências enviadas por Augusto dos Anjos aos familiares nesse período, além de indicarem o progressivo agravamento do estado de saúde do chefe da família dos Anjos, revelaram a bem-querença e a preocupação do jovem estudante relativamente ao pai enfermo.

Após esse período, Augusto dos Anjos ainda contribuiu com alguns poemas para *O Comércio*, nestes, as influências simbolistas foram se fazendo menores, mas não insignificantes: o uso da letra maiúscula, embora pouco frequente, ainda permaneceu em alguns poemas. No dia 13 de janeiro de 1905, no mesmo ano em que se asseveraram o declínio do Pau D’Arco e o endividamento da família dos Anjos, Dr. Alexandre morreu; após o falecimento do pai, o poeta publicou quatro sonetos elegíacos, nos quais ainda encontramos características simbolistas. Da série de quatro sonetos, Augusto dos Anjos repudiou como o terceiro aquele dedicado ao sétimo dia de falecimento do pai (ANJOS, 1994, p. 460 – “Soneto”), substituindo-o na trilogia “Sonetos”, publicada no *EU*, pelo quarto soneto com dedicatória ao pai morto (ibid., p. 270 – “Soneto III”), o qual é apontado como o fim do período espiritualista e simbolista do poeta e o início de sua “poesia hedionda”.

Conforme asseverou Magalhães Jr. (1977), a poesia hedionda de Augusto dos Anjos é caracterizada, dentre vários aspectos, pela mistura de elementos poéticos e prosaicos e pela presença dos elementos partícipes da decomposição, como no terceiro soneto em questão: “Podre Meu Pai! A Morte o olhar lhe vidra [...]// Amo Meu Pai na anatômica desordem/ Entre as bocas necrófagas que o mordem/ E a terra infecta que lhe cobre os rins!” (ANJOS, 1994, p. 270 – “Soneto III”). Suas derradeiras colaborações com o jornal *O Comércio* foram com sonetos de despedida ao pai, a última delas foi o poema “Terra Fúnebre” (ANJOS, 1994, p. 464), de 1905. Após acompanhar os últimos dias do pai, Augusto dos Anjos retornou ao Recife e, em breve, dar-se-ia sua transformação filosófica e poética. Acerca de tal mudança, assim comentou

Magalhães Jr. (1987, p. 107): “Era como se a morte do pai o tivesse desvinculado de compromissos com o passado, deixando-o livre para seguir um caminho novo e mais ousado.”

Ao iniciar o terceiro ano de Direito, Augusto dos Anjos se distanciou ainda mais da poesia de Cruz e Souza e, sob as influências de Tobias Barreto, se orientou à cultura alemã. O “Soneto” de 19 de maio de 1905, em verso alexandrino e dedicado a “Frederico Nietzsche”, revelaria “o impacto causado pela descoberta do filósofo alemão do ‘Assim falou Zaratustra’ no jovem paraibano de 21 anos” (MAGALHÃES JR., 1977, p. 115), esse poema será objeto de nossas análises no capítulo acerca do niilismo.

5.2 O *EU*

A primeira vez em que nas letras brasileiras circulou o frontispício do *EU* de Augusto dos Anjos foi em 1912. A obra do autor seria, à época, a última a ser hospedada na biblioteca de alguns intelectuais brasileiros, dentre eles, incluir-se-ia Olavo Bilac¹⁴. O poeta nordestino, praticamente irrenomado, conquistou novos públicos após a edição de 1928 de seu *EU* – após a sua morte, nomeado *EU e Outras poesias*¹⁵, na edição de 1928, que sucedeu à de 1920, cuja organização e prefácio foram feitos por Órris Soares. Segundo Zenir Campos Reis (1977, p. 24), o poeta se inseriria em um momento no qual enfrentamos um “quase vazio” na história cultural e literária brasileira, aludindo à incipiente produção de obras no período que compreende entre 1900 e 1920.

O Parnasianismo, embora idos os últimos anos do séc. XIX, gozava ainda de grande prestígio, a ponto de a revista carioca *Fon-Fon!* ter eleito, em 1913, Olavo Bilac como “Príncipe dos Poetas Brasileiros” (REIS, 1982, p. 99). Acerca do estranhamento provocado nos salões brasileiros – bastante afeitos ao estilo parnasiano – decorrente do contato com o *EU*, assim comenta Montgomery José de Vasconcelos:

O estranho não é só a falta de indicação de páginas, de editora, de prefácio ou posfácio famosos, mas aquela linguagem nova, chocante, causando risos e gozações nos salões intelectuais cariocas. O estranho é o título monossilábico de primeira pessoa do singular, provocante, enchendo toda a capa, escrito em vermelho, tendo acima o nome do poeta e abaixo o da capital da república, seguida de data ligada por travessão num tom encarnado, como se estivessem todos sangrando: Augusto dos Anjos, Rio de Janeiro e o ano de 1912. (VASCONCELOS, 1996, p. 54).

Com raras exceções, enfim, a obra *EU* não foi ovacionada pela crítica à época de sua primeira edição. O livro, definitivamente, foi polêmico, pedra de escândalo na “Belle Époque” carioca, afeita à elegância do verso parnasiano. Embora a crítica conhecesse “[...] o talento do estreante, fazia-lhe sérias restrições.” (REIS, 1982, p. 06). Assim, o poeta nordestino somente

¹⁴ Em um suposto episódio, que consta na introdução de Francisco de Assis Barbosa à 29ª edição do *EU*, Órris Soares e Heitor Lima caminhavam por Leopoldina dias após a morte de Augusto dos Anjos e, ao encontrarem Olavo Bilac, por este foram interpelados sobre o motivo de aparente tristeza, responderam contando da morte de um poeta, o qual Bilac admitiu não conhecer – Augusto dos Anjos. Após pedir pela leitura de uns versos para tomar conhecimento de algo produzido pelo poeta morto – é lido o poema “Versos a um coveiro” –, Bilac teria proferido a seguinte declaração: “Era este o poeta? Ah, então fez bem em morrer. Não se perdeu grande coisa.”

¹⁵ Os poemas da primeira fase de Augusto dos Anjos tiveram pouco ou nenhum aproveitamento na obra *EU*, ficando relegados às compilações dos *Poemas Esquecidos* e dos *Versos de Circunstância*. Já a reunião *Outras Poesias* é composta em sua maioria por poemas escritos no período considerado de maioridade literária do poeta.

“[...] encontraria compreensão e aceitação a partir de 1928, quatorze anos depois de sua morte.” (id.).

Alguns críticos, conforme sugeriu Vidal (1967, p. 38), “[...] levaram a mal a terminologia científica abundante naqueles versos misturados com acentos pungentes de tristeza e amargura.” Não obstante a dificuldade de compreensão de certos termos em sua poesia, ela foi bem aceita pelo povo, de forma que poucos poetas “[...] brasileiros desfrutaram o prestígio que Augusto dos Anjos conta no seio do povo, conhecido e preferido como bem raros.” (ibid., p. 38). Seu *EU* de 1912 era, marcadamente, o que hoje chamaríamos de uma edição independente, que somente encontrou editoração graças ao auxílio do caro irmão Odilon dos Anjos, pois, no biênio de 1911-1912, o poeta enfrentava problemas financeiros: o magro ordenado de professor de Geografia no Ginásio Nacional do Rio de Janeiro era suficiente para cobrir as despesas salutaras da família de Augusto dos Anjos, mas não para custear uma editoração (Cf. NÓBREGA, 1962).

Devido ao combate a todos os lugares comuns da poesia e a toda a rotulação previsível, o poeta, o ano de 1912 e o Estado do Rio de Janeiro sangraram no frontispício da primeira edição do *EU*. A pequena tiragem do livro de 131 páginas, com sua modesta impressão independente, precedeu a edição de 1920, a qual, se por um lado alcançou um público um pouco maior, por outro foi assimilada à escola parnasiana e, conseqüentemente, negada pelos modernistas de 22. Conforme comentamos, a obra aguardou, marginalizada, seu sucesso de crítica e de público com a edição de 1928, a qual já se havia acrescido a compilação *Outras Poesias*, sendo alvo de dezenas de reedições e reimpressões a partir dessa época.

Quanto à crítica em torno da obra do “Poeta do Hediondo”, são recorrentes tanto o estudo de sua linguagem em sua profusão de termos científicos, quanto dos aspectos filosóficos, principalmente no que tange às influências da filosofia de Arthur Schopenhauer, do evolucionismo de Herbert Spencer e do monismo de Ernest Haeckel. Essas influências decorreram, principalmente, a partir do terceiro ano do curso de Direito na Faculdade do Recife, época em que, conforme sugeriu Magalhães Jr. (1977), a poesia de Augusto dos Anjos assumiu características do que Martins Júnior chamou de “poesia científico-filosófica”.

Humberto Nóbrega (1962), por meio da análise da participação do poeta no jornal *Nonevar*, que circulava durante o período das festas à Nossa Senhora das Neves, se dispôs a investigar facetas praticamente inauditas do autor: seu humorismo, seu lirismo e sua crença. O estudioso aponta que tanto a “auréola de austeridade” na qual Augusto dos Anjos estaria envolto, quanto a consideração do poeta como um pessimista autoconfesso – exemplificada

mormente pela alusão aos seguintes versos: “[...] infra austral substância calma/ Plasmou, aparelhou, talhou minha alma/ Para cantar de preferência o Horrível” (ANJOS, 1994, p. 333 – “Minha finalidade”) –, repeliriam interpretações que levassem em conta tais aspectos. Assim, ao longo dos anos, seu “estado mórbido” foi analisado em detrimento de outros aspectos de sua poética, como, por exemplo, no que tange à faceta carnavalesca pesquisada por Vasconcelos (1996).

Além disso, durante algum tempo, foi tradição da crítica vitimar Augusto dos Anjos de tuberculose¹⁶; quanto a isso, consideramos profícuo reproduzir a fala de Flóscolo de Nóbrega, quando de seu empossamento da cadeira de número 01 na Academia Paraibana de Letras, herdada de Augusto dos Anjos. Leiamos a transcrição de Humberto Nóbrega (1962):

Esse mau vêzo de julgar pelas aparências, foi comum à chamada crítica científica, que pretendeu transportar para a arte os processos e métodos das ciências naturais. Para tais críticos, toda manifestação de talento era sintoma de nevropatia e toda criação artística, um produto de taras degenerativas; o próprio gênio não era senão uma degenerescência extremada [...] não admira, pois, o que tem acontecido a Augusto, cuja obra vem sendo preferencial de exames médicos, neurologistas e psicanalistas, que nela se comprazem em evidenciar sintomas de todas as mazelas. O diagnóstico varia com a especialidade do crítico: enquanto uns falam em tuberculose, morfêia, psicastenia, outros opinam pela esquizofrenia, lipemania, delírio onírico, paranóia. (NÓBREGA, 1962, p. 34).

Assim, tais diagnósticos vieram a calhar a uma crítica que esperava uma moléstia explicativa ao porquê da inserção nos versos de um conhecimento anatômico dos órgãos, a resposta: estes lhe apodreciam no peito. Além disso, a crítica da época, sensível às novidades terminológicas – neste caso ao modelo biografista de Saint-Beuve¹⁷ –, parece contumaz em tal explicação, no caso de Antônio Nobre, por exemplo, assim citou Medeiros e Albuquerque

¹⁶ Trechos presentes em *Augusto dos Anjos: obra completa* (1994): Gilberto Freyre: “Bacharel tísico” (p.77), assim continua: “O único livro de Augusto dos Anjos é intitulado *EU*; e o seu ‘eu’ pouco mais foi do que um conjunto de impressões e ideias de um mundo sentido e considerado através de órgãos doentes, de um sistema nervoso de tísico, de olhos arregalados e de olfato e ouvidos aguçados pela tísica e pela falta de sono.” (p. 78). Medeiros e Albuquerque: “Ele foi um tuberculoso [...] essa moléstia o minou por muitos anos e acabou por dar-lhe a sua obsessão.” (p. 91). Agripino Grieco, por sua vez: “porque um tuberculoso como ele não poderia furtar-se à visão, ao horror do pus [...]” (p. 85). Embora o amigo José Oiticica (1994) tenha testemunhando que a moléstia do poeta era a penúria pecuniária: “Nunca me falou em doença; jamais o vi doente. Referiu-me apenas a uma neurastenia antiga, passada inteiramente, e seguiu para Leopoldina por necessidade pecuniária; foi dirigir uma casa de instrução.” (p. 113), insistiu Manuel Bandeira: “[...] atacado de tuberculose, procurou os bons ares de Minas... Não conseguiu curar-se e em Leopoldina onde morreu e ficou sepultado.” (p. 114). Relativamente ao precoce termo da vida do poeta, José Oiticica lamentou que, se Augusto dos Anjos tivesse vivido mais, teria nos legado inúmeras belas palavras, mas Manuel Bandeira apontou: dificilmente teria mudado sua angústia que lhe era tão congênita quanto a de Euclides da Cunha.

¹⁷ Cf. o capítulo II da obra de Antoine Compagnon, *O demônio da teoria* (2008), que trata acerca do texto “Contre Saint-Beuve”, de Proust.

(1994, p. 96): “Em alguns casos, como por exemplo no de Antônio Nobre, pode bem dizer-se que metade de seu merecimento poético veio da tuberculose. Com Augusto dos Anjos isso também é quase verdade.” E, além disso, a mentalidade brasileira de outrora “só concebia (ou concebe ainda) que um poeta tem de morrer tísico [...] Como que dava prestígio.” (VIDAL, 1967, p. 55).

Até mesmo no prefácio à edição do *Eu* de 1920, Órris Soares (1994) enumerou os fatores que teriam concorrido para a tristeza de Augusto dos Anjos, dentre eles, apontou “[...] a própria morte que o poeta trazia no seio. A princípio sofreu muito por obsessão da doença, depois a doença lhe abriu os sulcos da consternação.” (ibid., p. 72). Ao que tudo indica, o prefaciador teria visto “Hino a Dor”, “Poeta do Hediondo” e “Cismas do destino” como expressões de um tísico que, durante os estágios de sua doença, passou da obsessão à resignação, enquanto seus pulmões faliam. Seu quadro clínico, a junta médica que lhe presenciou o fim dos dias, seu atestado de óbito, a família que negou repetidamente quaisquer sintomas da tuberculose, parece que nada foi suficiente para conter os críticos obstinados em adoecer o poeta.

Continuando seu prefácio à edição de 1920, Órris Soares (1994) subordinou a composição de versos poéticos a uma faculdade concedida aos “iluminados”, àqueles que são capazes de, por meio do apoderamento da língua, manejá-la “[...] de acordo com o seu individualíssimo sentir.” (ibid., p. 72). Destacamos tal colocação por essa corresponder tanto ao regime segregador das artes quanto à concepção de uma linguagem que, embora consiga comunicar a todos, carregaria de forma cifrada algo que poucos compreenderiam, ou melhor, algo que aqueles dotados de uma sensibilidade exacerbada conseguiriam expressar.

No regime estético, se todas as coisas carregam em sua potência muda a possibilidade de se fazerem dizer, quando colocadas em evidência, a arte se desvincula do elemento subjetivo e das categorias hierarquizantes, que prescrevem ao que é dito as maneiras de dizer. Ademais, o regime ético das imagens que filia a arte à subjetividade, estabelecendo a poesia como “contida no elemento subjetivo” (SOARES, Ó., 1994, p. 72), demonstra a servilidade do que é dito à verdade de quem diz. Não nos arrogamos ao direito de reprovar o efusivo prefaciador, mas destacamos tal posicionamento como explicação possível ao fato de a crítica, por longo tempo, ter se esforçado em pintar o *eu* de Augusto dos Anjos de forma taciturna, melancólica e doente, correspondendo-o à “patologia” de sua escrita.

Órris Soares (1994), ao descrever o “desventurado amigo” de forma taciturna, como possuidor de uma “[...] magreza esquelética, faces reentrantes, olhos fundos, olheiras violáceas e testa descalvada. A boca fazia a catadura descer de sofrimento, por contraste do olhar doente

de tristura e nos lábios uma cristação de demônio torturado” (SOARES, Ó., 1994, p. 60), investigaria no corpo de Augusto dos Anjos, tal qual um fisiognomista adivinhando nos traços do rosto as singularidades de cada homem nas multidões, um aspecto que denunciasses a “mágoa” e o “sofrimento inato” que cogitava assolarem a psique do poeta.

Se, por um lado, alguns críticos explicavam o *EU* como uma obra filiada a um autor cujos traços gostariam que lhe correspondessem, por outro lado, Ademar Vidal (1967), ao conceber um *Outro eu de Augusto dos Anjos*, atribuiu ao poeta características pouco comentadas até então. O autor buscou, em suas memórias de infância, o professor Augusto dos Anjos, o jovem que, após terminar o curso de Direito e regressar à terra natal, se voltou ao magistério, como professor particular e como professor interino do Liceu Paraibano.

Vizinho à casa de Augusto dos Anjos na Rua da Direita e sem se dar conta ainda do privilégio que significava ser aluno do poeta, Ademar Vidal (1967) relatou o professor particular como pessoa afetuosa, “búdica” nos momentos de silêncio, excelente retórico e de uma alegria expansiva e verdadeira ao se pronunciar. De estatura média, corpo franzino – mas não de magreza doente como lhe pintaram –, possuidor de uma “voz melodiosa”, Augusto dos Anjos foi descrito como um professor amável e erudito com “[...] tendência dialética, à margem da mais sensível vocação de poeta, homem também de sentimentos delicados e superiores.” (VIDAL, 1967, p. 31). O autor de *Outro eu de Augusto dos Anjos* se valeu das cartas confiadas a ele pelo irmão do poeta, Aprígio dos Anjos, e por D. Mocinha para ratificar suas impressões e recriar um *eu* afetuoso e sentimental, assim, criticou aqueles que “[...] não tendo conhecido Augusto na intimidade, procuram decifrá-lo, dispondo de seus versos como elemento único de julgamento.” (PACHECO apud VIDAL, 1967, p. 56).

Vidal (1967) insistiu que Augusto dos Anjos não ostentava sinal algum de melancolia e não parecia aos olhos do aluno, que conviveu intimamente com o poeta, estar como o críticos repetidamente lhe descreviam, “[...] em núpcias constantes com a tristeza [...]” (VIDAL, 1967, p. 15). Ademar Vidal (1967), rememorando o professor de outrora, concluiu que este possuía algo que o aluno não poderia à época identificar, mas que, após a maturidade, o discípulo percebeu no mestre “[...] uma dosagem filosófica mais forte de sofrimento que o comum dos homens. Mas punha-a apenas nos seus versos.” (ibid., p. 23).

Em 12 de novembro de 1914, às quatro horas da madrugada, quatro meses após ter deixado a cátedra de Geografia no Colégio D. Pedro II no Rio de Janeiro e ter assumido a direção do Grupo Escolar em Leopoldina, Augusto dos Anjos faleceu, devido à pneumonia. Sua morte foi descrita detalhadamente por Ademar Vidal (1967), inclusive, o autor narra o

alento religioso nos momentos finais, que o poeta teria “[...] acolhido prazerosamente.” (p. 46). Antes de partir, Augusto dos Anjos disse as últimas das vontades à esposa, Ester Fialho: que os filhos fossem educados na Paraíba e que mandasse suas lágrimas à mãe, D. Mocinha (ibid., p. 56; p. 245).

A importância de termos nos delongado no tema da suposta tuberculose do poeta reside na necessidade de se negar quaisquer posicionamentos que expliquem o pessimismo da obra de Augusto dos Anjos em função de uma doença ou de uma tendência congênita à melancolia e ao sofrimento, como lhe imputou Órris Soares (1994). O enquadramento “patologicizante”, enfim, se constitui como “[...] uma contraditória maneira de apreciá-lo.” (NÓBREGA, 1962, p. 34). Medeiros e Albuquerque (1994, p. 89) seria um exemplo de uma apreciação crítica afetada por leituras errôneas, acrescentada às leituras clínicas do “Poeta do Hediondo”: “Sua poesia é um caso à parte, o que se pode chamar um ‘belo caso’, com a mesma significação que o adjetivo ‘belo’ toma na linguagem dos médicos. Porque de fato é um caso patológico em toda a extensão da palavra.”

5.3 “O ARTESANATO DE AUGUSTO DOS ANJOS”

A sonoridade da poesia de Augusto dos Anjos, aliada ao expressionismo da tragédia do banal legado pela própria realidade brasileira, acentuariam ainda mais as influências decadentistas do poeta. Alexei Bueno (1994) alcunhou Augusto dos Anjos de “rei da sinérese implacável na poesia brasileira” (p. 27), mais do que o foram grande parte dos parnasianos, e de “rei da aliteração” (id.), mais do que o foram os simbolistas. A musicalidade da obra do poeta nordestino, que residiria na utilização de seu “sonoríssimo e persistente decassílabo” (id.) unido a um uso padronizado de vocábulos, outorgaria a Augusto dos Anjos um léxico próprio e originalíssimo, proporcionador de uma obra que goza de uma unidade ímpar, apontada igualmente por Cavalcante Proença (1959).

O léxico científico-biológico, a “poesia de necrotério” (ROSENFELD, 1994, p. 186) de Augusto dos Anjos se assemelharia bastante à poesia impressionista alemã, mais especificamente, às obras de Gottfried Benn e de Georg Heym, *Morgue* e *Autópsia*, respectivamente. Aliás, conforme apontou Rosenfeld (1994), embora verseje de forma mais tradicional e se valha do metro clássico, Benn utilizaria motes grotescos, criando um interessantíssimo efeito que subverte a forma clássica e seus lugares-comuns.

É interessante notarmos em Augusto dos Anjos algo semelhante quanto ao uso da forma literária, uma vez que nosso poeta se vale de uma forma clássica – o soneto petrarquiano – para tratar de temas como a putrefação, a decomposição, a desagregação e toda a sorte de doenças, miasmas, tumores etc. Vasconcelos (1996) também observou tal contraste nas obras do poeta alemão e do brasileiro, assim o autor destaca deste último:

O *EU* apresenta poemas, na sua maior parte sonetos, que obedecem à forma tradicional e imutável. Eles foram quase maculados pelo personagem-autor com suas descrições horripilantes, mas ao mesmo tempo tenras, carinhosas, tão sublimes quanto íntimas, como os temas relacionados à doença, à morte, sobretudo àqueles sofrimentos de seus familiares... (VASCONCELOS, 1996, p. 56).

O “Soneto” (ANJOS, 1994, p. 207) de Augusto dos Anjos dedicado ao filho primogênito, que nasceu morto antes de completar os sete meses, seria um contundente exemplo dessa forma clássica reunida ao mote grotesco, mas, também, das descrições “tão sublimes quanto íntimas” pontuadas por Vasconcelos (1996). Destacamos do “Soneto” em questão o sentimento de paternidade evocado pelas palavras “fruto”, “filho”, “força fecundante”, “ancestral”; a força

trágica expressa no verso final do primeiro terceto – “tragicamente anônimo, a feder!?” –; bem como o uso do termo “noumenalidade” caracterizando a materialidade informe, a dissolução panteísta do que não chegou a ser:

Agregado infeliz de sangue e cal,
Fruto rubro de carne agonizante,
Filho da grande força fecundante
De minha brônzea trama neuronal,

Que poderembriológico fatal
Destruíu, com a sinergia de um gigante,
Em tua *morfogênese* de infante,
A minha *morfogênese* ancestral?!

Porção de minha plásmica substância,
Em que lugar irás passara infância,
Tragicamente anônimo, a feder?!

Ah! Possas tu dormir, feto esquecido,
Panteisticamente dissolvido
Na *noumenalidade* do NÃO SER!

(ANJOS, 1994, p. 207 – “Soneto”)

Conforme apontou Nóbrega (1962), talvez seja esse um dos únicos poemas dedicados a um feto na literatura brasileira. Nesse soneto, observamos todo o sentimento e amor paternos expressos pelo desespero diante da desagregação material, pela preocupação com o local onde o feto anônimo passará sua infância e pelo desejo de que ele se dissolva “na noumenalidade do não ser” – lembremo-nos de que, na poética de Augusto dos Anjos, o retorno à unidade orgânica seria a benesse concedida à matéria que se decompõe.

Se pensarmos em termos do regime representativo, embora seja um soneto que demonstra a sensibilidade de um pai amante, algumas palavras destoam do que seria considerado um soneto elegíaco clássico, transgredindo a harmonia apolínea entre a forma e o motivo, entre o sentimento e a linguagem que lhe é adequada: “Agregado infeliz de sangue e cal,” (v.1), “Fruto rubro de carne agonizante” (v.2), “Tragicamente anônimo, a feder” (v.11). O questionamento do local onde esse feto, vítima de um doloroso anonimato, passará a infância que nunca se realizará, demonstra uma tragédia sentida profundamente, cada palavra e cada sílaba desse soneto, conforme comentou Alexei Bueno (1994), cumpririam uma função insubstituível tanto conceitual quanto emocionalmente.

Retomemos o terceiro soneto da trilogia dedicada ao pai de Augusto dos Anjos (1994, p. 270), o qual teria inaugurado sua “poesia hedionda”, marcada pela convivência entre elementos prosaicos e poéticos e pela constância dos termos ligados à desagregação e à decomposição,

conforme destacou Magalhães Jr. (1977). Esse soneto, também elegíaco, demonstra a força de sua “poesia de necrotério”, de seu léxico “decompositivo”, homenageando um ente que lhe foi caro. A “Dura lei” que subjuga os homens, subjugou seu pai e seu filho. Os versos “Podre meu pai” do “Soneto III” e a imagem do feto a “feder” no soneto ao filho remontam ambos à desagradável ideia da decomposição dos entes amados, acentuada pelo retorno de ambos “à terra infecta”. Leiamos os dois últimos tercetos:

[...] Podre meu Pai! E a mão que enchi de beijos
Roída toda de bichos, como os queijos
Sobre a mesa de orgâcos festins!...

Amo meu Pai na atômica desordem
Entre as bocas necrófagas que o mordem
E a terra infecta que lhe cobre os rins!

(ANJOS, 1994, p. 270 – “Soneto III”)

Tanto no soneto ao pai quanto no soneto ao filho, podemos observar que a realidade abjeta da decomposição não foi ofuscada pelo sentimento familiar: os entes mortos, putrefatos, ainda são seu pai e seu filho. A morte assumiu, assim, seu caráter material, concreto, faz-se da matéria hedionda a expressão de um sentimento sublime, de forma que, na concepção de Gullar (1976, p. 37):

É como se a poesia tivesse que descer ao mais sórdido da miséria humana para, aí, iluminá-la. É assim, me parece que se deve entender a temática macabra de Augusto dos Anjos: como uma descida ao inferno, a uma dimensão terrível da existência humana que o poeta, sem poder ignorar, tenta redimir pela poesia.

Quanto ao léxico científico-biológico destacado por Anatol Rosenfeld (1994), houve quem o visse como uma extravagância, uma influência tobiana de mau gosto, que renegaria ao crepúsculo todo o lirismo de nosso poeta. Destarte, alguns críticos somente encontraram “beleza” nos poemas em que Augusto dos Anjos teria se despido de sua peculiar linguagem, já estranhada à época da primeira edição do *EU*. O “espírito irreverente” (NÓBREGA, 1962, p. 172) de Tobias Barreto, “erudito divulgador dos princípios evolucionistas” (id.), influenciou profundamente seus discípulos acadêmicos e provocou grande admiração em seus professores, sua inteligência e seus prosélitos arrebatavam os jovens estudantes da Faculdade de Direito de Recife. As influências legadas por Tobias Barreto, bem como das teorias por ele propagadas, como o monismo e o evolucionismo, foram repudiadas por José Lins do Rego, que reprovou na linguagem de Augusto dos Anjos tais inflexões, assim lamentou o crítico: “Coitado de Augusto,

que teria sido o único grande poeta de seu país, se um amigo lhe houvesse arrancado das mãos finas os livros miseráveis de Haeckel.” (REGO apud NÓBREGA, 1962, p. 176).

Por outro lado, houve quem visse tais influências de forma positiva, considerando alguns poemas de Augusto dos Anjos como o oportuno enlace entre o poético e o científico, como, por exemplo, Agripino Grieco, que assim considerou ao citar o poema “A Ideia”: “Na ‘Ideia’, ciência e poesia se conciliam num trabalho perfeito, sem que a primeira oprima a segunda, sentindo-se bem o pensamento em marcha que bruscamente se esbarra ‘no molambo da língua paralítica.’” (GRIECO, 1994, p. 86).

Embora sua poesia se constitua como caso de uma quase “geração espontânea” (BUENO, 1994, p. 21), fruto de uma independência extremada, Alexei Bueno (1994) concluiu que Augusto dos Anjos, no poema “Os Doentes”, demonstraria claramente que foi fruto de sua época, quanto à adesão às teorias positivistas e ao cientificismo:

Seu cientificismo caracteriza bem o indivíduo educado nos últimos anos do século XIX, o século por excelência do ufanismo científico, da euforia do conhecimento e da ilusão do progresso ilimitado, criador de uma relativa onipotência do homem sobre a matéria, crenças cruelmente frustradas pelo advento bárbaro da Primeira Guerra Mundial, no ano mesmo da morte do nosso poeta. (BUENO, 1994, p. 21).

A obra de Augusto dos Anjos, ao abarcar questionamentos fundamentais, nos leva da inapreensão do em-si do mundo (“Homo Infimus”, “Ao luar”) à sensação de algo etéreo (“Revelação”); da angústia pela falta de unidade nas objetivações constantes da aparência à busca de uma essência necessária (“Viagem de um vencido”); da desistência de se conhecer e de se perscrutar a transcendência (“Cismas do destino”) ao retorno à Natureza e ao reconhecimento de um monismo (“Sonho de um monista”, “Unidade”). A sofisticação da poesia de Augusto dos Anjos não reside na profusão de conceitos científicos e filosóficos trabalhados por meio de seu “artesanato”, mas sim no tratamento da desconcertante inadequação e insuficiência destes.

6 O IMPERATIVO DO NADA NA POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS

Caminho, e a mim pergunto, na vertigem:
 - Quem sou? Para onde vou? Qual minha origem?
 E parece-me um sonho a realidade.
 (Augusto dos Anjos – “Poema Negro”)

Destacamos anteriormente aspectos gerais da poética de Augusto dos Anjos, buscando em sua fortuna crítica considerações pertinentes ao nosso estudo. Neste capítulo, aprofundamos as análises trazidas à tona na seção anterior, relacionando-as à cosmovisão do poeta. Com relação ao niilismo em Augusto dos Anjos, José Paulo Paes (1997) tangenciou o tema de forma secundária: em um rodapé, cujo conteúdo fez menção às escolas sibaritas budistas. Nos demais trabalhos relevantes, apesar de relacionada ao pessimismo, não parece haver um aprofundamento do niilismo na obra do poeta paraibano.

Augusto dos Anjos, na concepção de Alexei Bueno (1994, p. 23), é o cantador “do fracasso do enfrentamento do mistério”, que sofre com a impossibilidade de se conhecer as causas primeiras. Em sua poética, a agonia do filósofo é a de perscrutar os microcósmicos espaços do mundo e, quando se aproxima a morte, já com as forças exauridas em buscar um sentido à vida que lhe permanece inerme, ainda resta o mistério universal, permanece o “último número” a inspirar-lhe a desolação do não-saber. A “Frederico Nietzsche” o poeta dedica um trágico soneto: embora a inutilidade, a nobilidade de seu saber ante olhos da ciência, ruído em sua loucura. Assim, neste soneto perduraria o questionamento de sentido:

Para que nesta vida o espírito esfalfaste
 Em vãs meditações, homem meditabundo?!
 – Escalpelaste todo o cadáver do mundo
 E, por fim, nada achaste... e, por fim, nada achaste!...

A loucura destruiu tudo o que arquitetaste
 E a Alemanha tremeu ao teu gemido fundo!...
 De que te serviu, pois, estudares profundo
 O homem e a lesma e a rocha e a pedra e o carvalho e a haste?!

Pois, para penetrar o mistério das lousas,
 Foi-te mister sondar a substância das cousas
 – Construíste de ilusões um mundo diferente,

Desconheceste Deus no vidro do astrolábio
 E quando a Ciência vã te proclamava sábio,
 A tua construção quebrou-se de repente!

(ANJOS, 1994, p. 468)

Nesse soneto, a ânsia pelo conhecimento é marcada pela ação de escarpelar todo “o cadáver do mundo”, o questionamento acerca do sentido do espírito extenuado pelas “vãs meditações” (v. 02) é expresso no “Para que?” que inicia o primeiro verso. O sentido que se encontra em tais meditações e buscas é, reiteradamente, o nada: “E, por fim, nada achaste... e, por fim, nada achaste!...” (v. 04), o “homem meditabundo” (v. 02), porém, não se depara com o “nada” decorrente de suas buscas por incapacidade ou por insuficiência de suas perquirições, mas sim pela inutilidade em se procurar um sentido objetivamente dado, que é em todas as coisas igualmente ausente.

O segundo quarteto, ao retomar o nada com o qual o “homem meditabundo” se depara, insere o elemento da “loucura” – invoquemos a figura de Nietzsche louco em seus últimos anos de vida – como aquele que ruiu tudo o que havia sido arquitetado mediante estudos, teorias e meditações. Além da falta de sentido das pesquisas, o último verso do segundo quarteto demonstraria a ausência de valor em tudo aquilo sobre o que se busca apreender: da “lesma”, do “homem” – da vida mínima à vida que constrói, que pensa –, bem como dos elementos sólidos do mundo: “a pedra”, “a rocha”, “o carvalho”, “a haste”, enfim, tudo perde seu sentido diante da inevitabilidade trágica do sofrimento, representado pela destituição do homem de sua capacidade de inquirir acerca do mundo, em virtude da loucura que o acometeu.

Ao sondar o mistério substancial das coisas, o filósofo niilista reagiu criando, mediante ilusões, “um mundo diferente” (v. 11), como se, ao buscar o substrato do mundo, obtivesse como resposta, diante do nada que encontrou, esse mundo inventado. O último terceto retoma o ideal de Augusto dos Anjos, encontrado no poema “Unidade”: Deus, o mistério buscado, presente nos fenômenos, neste caso, na união entre fê e a ciência, no “vidro do astrolábio” (v. 12). O homem que desconheceu tal apresentação da divindade inquiriu em vão acerca de uma intimidade noumenal das coisas e não soube apreender o mundo enquanto unidade e única possibilidade, além disso, se apoiou nos disfarces inventados e viu sua proclamada descoberta – por parte de uma ciência igualmente vã – ruir ante sua loucura.

Não somente ao poeta e ao filósofo, mas a todos os homens é vaticinada a inutilidade da busca das causas primeiras. A título ilustrativo, podemos encontrar a insuficiência do conhecimento para se dirimir as manifestações fenomênicas no seguinte trecho do poema “Monólogo de uma Sombra” (ANJOS, 1994, p. 195-200): “As radiantes elipses que as estrelas/ Traçam, e ao espectador falsas se antolham/ São verdades de luz que os homens olham/ Sem poder, no entretanto, compreendê-las”. Ao homem, incapacitado de entender o mundo como Deus, é dada toda a ciência, inclusive a da própria morte, mas o mistério universal subsiste e,

embora rasgando o velamento de ilusões do mundo, se depara, tal qual Goethe, com “o império da substância universal” (ANJOS, 1994, p. 201), com o mistério da substância etérea que intrigou o escritor alemão.

O niilismo, enquanto conhecimento do grande desperdício de força, de força inoperante que busca finalidade e sentido nas coisas, mesmo sabendo de sua inexistência, ou, no caso de Schopenhauer (2005), de sua inapreensão, encontra sua tragicidade representada no “Monólogo de uma Sombra” pelo “mineiro doido” que busca compreender “quebrando estéreis normas” as causas primeiras do mundo, “a vida fenomênica das formas”, mas que as não descobre. Observemos no seguinte trecho do poema tal problemática que envolve o conhecimento buscado pelo “Filósofo Moderno” de Augusto dos Anjos:

37 [...] Aí vem sujo, a coçar chagas plebéias,
Trazendo no deserto das idéias
O desespero endêmico do inferno,
Com a cara hirta, tatuada de fuligens,
Esse mineiro doido das origens,
42 Que se chama o Filósofo Moderno!

Quis compreender, quebrando estéreis normas,
A vida fenomênica das Formas,
Que, iguais a fogos passageiros, luzem...
E apenas encontrou na ideia gasta,
47 O horror dessa mecânica nefasta,
A que todas as cousas se reduzem!

(ANJOS, 1994, p. 196 – “Monólogo de uma Sombra”)

A sujidade e a decadência do corpo do “mineiro”, repleto de chagas e “Com a cara hirta, tatuada de fuligens” (v. 40), denotam uma busca infrutífera nas coisas que, tal qual as estrelas “verdades de luz”, o homem olha, sem poder, no entanto, compreendê-las. A loucura enquanto desespero “endêmico do inferno” (v. 39) figuraria o aniquilamento do espírito que, extenuado por vãs buscas, se entrega à terceira margem e à impossibilidade de integração no mundo – único possível –, ao qual retorna de mãos pensas, após cavar a aparência em busca de uma substancialidade que resista ao aniquilamento. O “Filósofo Moderno”, “o mineiro doido das origens”, após tentar compreender algo além dos fenômenos, traz em seu deserto de ideias nada mais do que o horror diante do aniquilamento universal das coisas. A visão pessimista acerca da efemeridade dos fenômenos, que discutimos anteriormente, os equipara a “fogos passageiros”. O horror diante da finitude é o momento do retorno do niilista à realidade sem Deus, à falta de significação objetivamente dada e à necessidade de criação de sentido. O “filósofo moderno” encontra o desdobramento de sua experiência com a finitude universal e

com a inutilidade de suas infrutíferas perquirições na aceitação cética e sóbria nos seguintes versos do “Poema Negro” (ANJOS, 1994, p. 286): “para iludir minha desgraça, estudo. / Intimamente sei que não me iludo.” Ademais, encontramos o lamento da energia desperdiçada e do questionamento do sentido de quaisquer buscas em outros versos do “Monólogo de uma Sombra”:

[...] E foi então para isto que esse doudo
Estragou o vibrátil plasma todo,
À guisa de um faquir, pelos cenóbios?!...
Num suicídio graduado, consumir-se,
E após tantas vigílias, reduzir-se
À herança miserável dos micróbios!

(ANJOS, 1994, p. 196 – “Monólogo de uma Sombra”)

No “Monólogo de uma Sombra”, o legado do corpo que se consumiu gradualmente encontra seu resumo em sua carne putrescível: “E o que ele foi: clavículas, abdômen/ O coração, a boca, em síntese, o Homem – Engrenagem de vísceras vulgares.” (ANJOS, 1994, p. 196). No poema “Os Doentes”, encontramos lamentação similar à do destino do “mineiro doido”, que se consome gradualmente em um “suicídio”. Ao caminhar pelo cemitério, o poeta assim enuncia acerca do destino igualmente trágico das “cabeças que pensaram”, horrorizado diante da redução ao nada dos “milhões de miolos gastos”, temos este quarteto: “Que resta das cabeças que pensaram?! / E afundado nos sonhos mais nefastos, / Ao pegar num milhão de miolos gastos, / Todos os meus cabelos se arrepiaram.” (ANJOS, 1994, p. 246 – “Os Doentes”).

Como características do niilismo, enfim, podemos observar o fatalismo diante da ausência de respostas às indagações metafísicas, além de uma desvalorização da própria vida, que se deixou de justificar de forma supra-humana. Neste jogo de busca por uma significação objetivamente dada ao mundo, o que se apresenta aos sentidos parece mais reter do que desvelar, impera uma essência que a filosofia parece não apreender. Dessa forma, o indagador de Augusto dos Anjos perscruta e não apreende, descrê da “ciência crua”, se aprofunda nos saberes, em vão; além disso, a fenomenalidade se objetiva a cada instante, não sendo possível nem a apreensão da *coisa-em-si* nem da aparência, pois à natureza resta o eterno devir, vário, igualmente inapreensível.

Conforme já apontamos, a Faculdade de Direito de Recife se tornou palco onde fervilhavam as discussões positivistas. Em voga no momento, as reflexões de Comte, que povoaram a retórica dos discípulos de Tobias Barretos e a prosa de Graça Aranha, foram

recebidas como reação às inflexões teológicas no direito e no pensamento à época. Augusto dos Anjos é, como já destacado, pródigo nos termos de influência biológica e científica.

Conforme já acentuamos, na introdução à *Obra Completa* (1994), Alexei Bueno reconheceu em Augusto dos Anjos um típico homem do século XIX: as ideias em voga eram o materialismo importado da Europa, sobretudo a queda de Deus, o evolucionismo, bem como determinismo e o cientificismo, principalmente o doutrinário e quase religioso monismo de Haeckel, o qual se tornou um “sistema místico totalizador, que lhe [a Augusto dos Anjos] serviu de base tão legítima para o exercício estético quanto diversos sistemas religiosos serviram para poetas místicos de todos os tempos.” (BUENO, 1994, p. 22). Aliás, o cientificismo, influenciado diretamente pelo positivismo era, conforme aponta Vasconcelos (1996), a tônica das poesias revolucionárias à época.

Se por um lado Augusto dos Anjos revelou, na continuidade da substância, uma visão otimista em relação ao caráter evolutivo do universo, por outro, a negação lhe é caracterizada pela fuga ao viver sempre sôfrego, promovida pela ascese. Um possível esclarecimento de tal dicotomia se daria em sua descrença de todos os sistemas e teorias diante do fato da inevitabilidade da morte, além da constatação de sua natureza ínfima diante da vida que continuará nas “transsubstanciações da natureza”, assim, embora haja tal esperança, ela é destituída diante da tragédia da natureza humana.

Poemas que tratariam da polaridade entre a desistência da vida e a esperança instaurada pelo desdobramento da vida em mais vida seriam “Monólogo de uma Sombra” e sua profissão de fé evolucionista, “Último credo”: “Creio, como o filósofo mais crente, / Na generalidade descrente/ Com que a substância cósmica evolui... // Creio, perante a evolução imensa, / Que o homem universal de amanhã vença/ O homem particular que eu ontem fui!” (ANJOS, 1994, p. 230).

Invoquemos novamente o longo poema “Os Doentes” (ANJOS, 1994, p. 236-249) para encontrar a esperança de continuidade da carne individual que apodrece, mas que amanhã “como Cristo, reaparece/ Na universalidade do carbono”, na universalidade material das coisas. Nas partes iniciais do poema, revelam-se uma descrença na conduta humana e a desgraça herdada pelo próprio povo brasileiro, iniciada com o extermínio indígena; na quinta parte, vemos figurar a esperança na dissolução, em um atávico retorno à substância primeva, conforme segue abaixo:

[...] Eu voltarei, cansado da árdua liça
 À substância inorgânica primeva
 De onde, por epigênese, veio Eva
 E a *stirpe radiolar* chamada Actissa.

Quando eu for misturar-me com as violetas
 Minha lira, maior que a *Bíblia* e a *Fedra*
 Reviverá, dando emoção à pedra,
 Na acústica de todos os planetas!

(ANJOS, 1994, p. 243)

Em se tratando das esperanças depositadas no evolucionismo, conseguimos, ainda, observar uma interessantíssima distinção em “As Cismas do Destino” entre as almas primárias, que assim foram estabelecidas por Deus, e aquelas que, com o tempo, escaparam à falta de linguagem: “Almas pigméias! Deus subjuga-as, cinge-as/ À imperfeição! Mas vem o Tempo, e vence-O, / E o meu sonho crescia no silêncio, / Maior que as epopéias carolíngias!” (ANJOS, 1994, p. 216). As almas pigmeias, embora assim o sejam por decreto divino, desejariam também evoluir, reivindicando a “ganglionária célula intermédia”. Ainda em “Cismas do Destino” lemos o anseio de transgredir a barreira do silêncio e a “desforra” de se verem atendidas: “Todos os personagens da tragédia,/ Cansados de viver na paz de Buda,/ Pareciam pedir com a boca muda/ A ganglionária célula intermédia” (id.); e ainda: “As coisas inorgânicas mais nulas/ Apregoavam encéfalos, medulas/ Na alegria guerreira da desforra!”. (id.)

Conforme apontou Alexei Bueno (1994), Augusto dos Anjos demonstraria em inúmeros poemas – “Numa forja”, “O pântano”, “A floresta”, “O lamento das coisas” e “As montanhas” – a percepção de uma energia oculta na matéria como uma possibilidade de evolução de todas as coisas, o que denotaria um “quase otimismo”, no entanto, assim contrapõe Bueno (1994, p. 23):

[...] a esse mecanicismo quase otimista do caráter evolutivo do universo, sobrevive em seu espírito um forte elemento de negação da vida enquanto criadora de sofrimento, um budismo de origem claramente schopenhaueriana, como encontramos também em Antero de Quental ou Raimundo Correa (“A um germen”, “Soneto” ao filho natimorto), que se inclui igualmente entre as influências gerais do pensamento finissecular.

Então, podemos constatar em Augusto dos Anjos a oscilação entre a adesão aos postulados e a descrença nos mesmos diante da morte, a alfândega “onde toda a vida orgânica/ Há de pagar um dia o último imposto!” (ANJOS, 1994, p. 239 – “Os Doentes”), que destrói quaisquer sistemas e teorias humanas. Tal descrédito demonstra a negação da crença desregada na evolução das ciências, a qual acometeu o pensamento científico-ufanista do fim do século

XIX. Lemos essa descrença em versos como os seguintes de “As cismas do Destino” (ANJOS, 1994, p. 218): “Em vão, com a bronca enxada árdega, sondas/ a estéril terra e a hialina lâmpada oca”; inutilmente, o homem “a hostile gleba atra escarva.” (ANJOS, 1994, p. 199 – “Monólogo de uma Sombra”). Os enigmas do mundo se erguem tragicamente indesvendáveis ao homem que lhes busca desvelar: “É inútil, pois, que, a espiar enigmas, entres [...] / Tragicamente, diante do Homem, se ergue/ A esfinge do Mistério Universal!”. (ANJOS, 1994, p. 359 – “Viagem de um vencido”).

Se em alguns poemas de Augusto dos Anjos parece haver uma esperança no evolucionismo, impera em sua poética o “forte elemento de negação da vida enquanto criadora de sofrimento” (BUENO, 1994, p. 23), subsiste a negação diante da perpetuação do eterno ciclo de desejar e de sofrer pela falta de um contentamento pleno, demonstrando-se significativa a influência da filosofia schopenhaueriana, principalmente no que tange à ascese como um caminho para se evitar o sofrimento. Assim, observamos a importância das influências materialistas na poética de Augusto dos Anjos: desde a monera de Haeckel enquanto origem dos seres, da ciência como “incapaz de penetrar a essência das coisas – o incognoscível – a realidade absoluta que seria fonte de todo o conhecimento humano” (GULLAR, 1976, p. 15), até o evolucionismo enquanto fenômeno operante não somente de todos os seres vivos, mas também da sociedade humana. Observamos, acima de tudo, a importância da visão materialista da morte e dos homens, bem como as influências schopenhauerianas, conforme lemos em Gullar (1976, p. 15):

Dessas concepções materialistas, atingiu-o sobretudo a noção da morte como um fato material, da vida como um processo químico dentro do qual o corpo humano não era mais do que uma organização “de sangue e cal”, condenada inapelavelmente ao apodrecimento e à desintegração. A isso veio somar-se a influência de Schopenhauer, com seu idealismo voluntarista que nega o progresso histórico, afirma que a essência do mundo é uma vontade cega e apresenta como única perspectiva para o homem, condenado ao sofrimento, o aniquilamento da vontade de viver.

Conforme comentou Gullar (1976), o ponto de encontro das filosofias de Spencer e de Schopenhauer reside na reação, por diferentes caminhos, ao avanço da ciência e da técnica na sociedade europeia, bem como em uma “[...] concepção negativa do processo social e do destino humano.” (GULLAR, 1976, p. 15). Essa atitude negativa figuraria, na poética de Augusto dos Anjos, enquanto reação frente ao dismantelamento da sociedade em que o poeta crescera, à miséria social e às falências econômicas dos engenhos, os quais confirmariam na realidade o nihilismo presente nos livros; as concepções negativas, por sua vez, ofereceriam “[...] senão um

consolo, pelo menos uma explicação para aquele mundo que se deteriorava – e lhe permitia emprestar-lhe dimensões de tragédia universal.” (ibid., p. 16).

Se, por um lado, a negação do progresso histórico de Schopenhauer atribuiu ao mundo um devir desgovernado e como sua essência uma vontade cega, da qual em sua abstinência alcançamos uma fuga ao sofrimento que lhe é intrínseco, por outro, a postura ascética schopenhaueriana, para Nietzsche (2000b), se tratou não de um caminho para se evitar o sofrimento, mas sim da abnegação daqueles que são degenerados demais para assenhorem-se de seus instintos e que, por meio do ódio à sensibilidade, transparecem sua natureza débil, que “não tem firmeza bastante” (§2). Dessa forma, seria sintoma do niilismo o ódio a tudo quanto provenha dos sentidos.

Ao sofrimento decorrente da Vontade cega que move o mundo caoticamente, repudia-se na negação passiva, no budismo, o qual aparece como presença constante na obra de Augusto dos Anjos, explícito mesmo aos olhos menos afeitos ao tema, em poemas como “Meu Nirvana” e “Budismo moderno” (ANJOS, 1994, p. 310): “No alheamento da obscura forma humana, / De que, pensando, me desencarcerou, / Foi que eu, num grito de emoção, sincero, / Encontrei, afinal, o meu Nirvana!”. O espírito extenuado e fraco aquiesceria à estática das máscaras religiosas e morais e sob elas se acomodaria para tranquilizar o nada deixado pela queda dos valores e dos fins, conforme lemos em Nietzsche (2008, §2):

[...] de sorte que a síntese dos valores e dos fins (sobre os quais repousa toda cultura sólida) se decomponha, e que os diferentes valores se guerreiem entre si; uma desagregação...; que tudo o que alivia, cura, tranquiliza, adormenta, venha em primeira plana, sob roupagens diversas, religiosas ou morais, políticas ou estéticas.

O niilismo fatigado, na medida em que se refere ao reconhecimento do quão vão é o viver, devido à falta de sentido, se resignaria em aceitar como tranquilizantes as “roupagens diversas” enumeradas por Nietzsche (2008) e comentadas por Vattimo (2010), assim, a ascese ofereceria um conforto inercial à desistência. O cansaço decorreria da relação solilóquica do homem com o cosmos, na medida em que a indagação incessante dos porquês do sofrimento, do mundo e dos homens pressupõe uma resposta que lhes atribua uma finalidade e uma justificativa metafísicas. Assim esclareceu Nietzsche (2000a, §28):

Sua [do homem] existência sobre a terra não conteve nenhum alvo: “para quê em geral o homem?” – era uma pergunta sem resposta; a vontade de homem e terra faltava; por trás de cada grande destino humano soava como um refrão um refrão ainda maior: “Em vão!” isto justamente significa o ideal ascético: que algo *faltava, que uma*

descomunal lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar a si mesmo, explicar-se, afirmar-se. Ele sofria do problema de seu sentido.

Na poética de Augusto dos Anjos, a fadiga nihilista se encontra relacionada ao panteísmo, à esperança de dissolução no cosmos, conforme salientou Raul Machado (1994, p. 111): “a resignação panteísta destes versos [de ‘Vox Victimae’] é um expressivo índice de calma espiritual com que o poeta esperava atender ‘o pedido da célula cansada’ e gozar, em breve, a volúpia da vida universal, na memória dispersa pela totalidade das coisas.” Diante do vazio deixado onde outrora havia um sentido absoluto, na poética de Augusto dos Anjos, o eu-lírico tende a reconhecer nos fenômenos a única atualização possível, mas, na consciência da perpetuidade do sofrimento mediante a inevitabilidade da Vontade, todas as buscas se mostram infrutíferas, a ascese é o caminho do conforto aceito pelo espírito extenuado. Leiamos o soneto “Vox Vitimae” (ANJOS, 1994, p. 364):

Morto! Consciência quieta haja o assassino
Que me acabou, dando-me ao corpo vão
Esta volúpia de ficar no chão
Fruindo na tabidez sabor divino!

Espiando o meu cadáver ressupino,
No mar da humana proliferação,
Outras cabeças aparecerão
Para compartilhar do meu destino!

Na festa genotípica do Nada,
Abraço-me com a terra atormentada
Em contubérnio convulsionador...

E ai! Como é boa esta volúpia obscura
Que une os ossos cansados da criatura
Ao corpo ubiqüitário do Criador!

Nesse soneto, o poeta cansado se irmana ao chão, seu corpo é vão, passageiro, putrescível, ele se deita voluptuosamente e frui na tabidez, na calma putrefação, um sabor divino. A terra é a fonte do descanso da criatura que a ela se abraça em um “contubérnio convulsionador”, o anúncio de novos homens a proliferar e, futuramente, a substituir o morto, demonstra a circularidade sem finalidade da vida e da matéria que se esgota “Na festa genotípica do nada”. A volúpia de se unir à terra é consagrada no último terceto como a união entre o homem e a onipresença divina, entre o ser sujeito às contingências do arbítrio e o ser universal e incondicionado: “os ossos cansados da criatura” se “unem ao corpo ubiqüitário do Criador”.

Tal soneto corresponderia aos apontamentos de Raul Machado (1994), na medida em que observamos o desejo dos “ossos cansados” de retornar à originalidade inercial, vendo como possibilidade o contubérnio entre o corpo que apodrece e a terra, o chão. Poderíamos ver nisso a desistência do espírito extenuado e a entrega ao Nada, à falta de significação, bem como a aceitação passiva da proliferação de outros seres no reconhecimento da própria morte. Embora o corpo ceda e se entregue diante do cansaço, a força do poeta reside em sua passividade: olha e aceita passivamente sua finitude, ao mesmo tempo em que reconhece o início e o seu fim na unidade dispersa.

Além da desistência em se inquirir acerca do mundo e do ascetismo como saída ao sofrimento, que culmina na entrega, no desejo de dissolução passiva do espírito extenuado, encontramos na poética de Augusto dos Anjos outro ponto destacado como pertencente a uma cosmovisão niilista, que seria a compaixão. Na obra do poeta, observamos uma predisposição em sofrer as desgraças mínimas do mundo – o que alguns críticos outrora denominaram “franciscanismo” – em poemas como “A árvore da Serra” (ANJOS, 1994, p. 272), “O Corrupção” (ANJOS, 1994, p. 274), “Versos a um cão” (ANJOS, 1994, p. 208), e inúmeros outros nos quais o poeta demonstra sua compaixão pelas criaturas viventes, sua “[...] solidariedade subjetiva/ de todas as espécies sofredoras”. (ANJOS, 1994, p. 195 – “Monólogo de uma Sombra”).

Alexei Bueno (1994) associou tal “franciscanismo” ao próprio léxico de Augusto dos Anjos, à sua original sensibilidade que se vale “[...] não só dos conceitos inerentes aos vocábulos, mas também do poder encantatório estranho e musical de seu arcabouço poético.” (BUENO, 1994, p. 22). A incorporação dessa carne mínima, tão estranha quanto a própria palavra que lhe serve de nome, “[...] está perfeitamente no plano do poeta, porta-voz da essência de todos os seres, e não apenas do homem.” (id.). Dessa maneira, assim como Cesário Verde, Cruz e Souza e Antônio Nobre teriam demonstrado em suas obras a potência do horrível na estética pós-baudelairiana, o poeta se faz porta-voz do horror da “Dor Universal”, conforme continuou Bueno (ibid., p. 26):

Da Dor Universal, desde as formas inorgânicas até o homem e mesmo ao cosmos, o poeta se torna o possuidor empático e exasperado do tesouro das misérias sociais, fisiológicas e genéticas que a realidade brasileira lhe entrega como espetáculo cotidiano e terrível. Daí tem o desfile expressionista de bêbados, idiotas, tuberculosos, palermas, leprosos, prostitutas, estropiados, abortos, malucos, etc.

Assim, concordamos com Bueno (1994) no que tange à consideração como o elemento original da poesia do último século e meio “[...] essa conquista do território do banal, essa capacidade nova e extraordinária de extrair o sublime das áreas mais reles da realidade” (p.33), muito mais importante do que quaisquer termos filosóficos ou científicos é a visibilidade atribuída ao território do banal, em uma poética que se compraz de toda a miséria orgânica e inorgânica do mundo, sendo possível somente a uma poesia que penetrou interna e externamente “os baluartes do real”. (id.).

Segundo Ferreira Gullar (1976), o elemento que torna único nosso poeta é sua capacidade de descer às coisas e, a partir delas, criar imagens que expressam a desagregação a qual estão sujeitas, não por meio de “recursos literários usuais” ou recorrendo à “metáfora prestigiosa”, mas sim, se despindo “[...] de conceitos ou imagens histórico-literárias, [exprimi-las] com os próprios elementos dessa vida anônima e vulgar [...]” (ibid., p. 23). Seria o domínio “[...] do vivido, do intuído, do imaginado, sobre o ‘literário’” (id.) na poética de Augusto dos Anjos, a qual nasce do doloroso encontro com o real, que garantiria sua originalidade:

Essa necessidade de não se desprender do vivido, de não traí-lo, de não disfarçá-lo com delicadezas, de erguê-lo de sua vulgaridade à condição de poesia por força da palavra é que determina a originalidade desse poeta e o salto que sua obra significa naquele momento de nossa poesia. (GULLAR, 1976, p. 23).

A empatia de Augusto dos Anjos desvela a eloquência do banal, a palavra emudecida pela impossibilidade do discurso. Em “As Cismas do Destino”, os milhões de doentes que lhe tosem no peito – “Que uma população doente do peito/ Tossia sem remédio na minh’alma!” – não são mais eloquentes do que o cão, as “hetaíras”, os mendicantes, os leprosos, os abortos, os famintos, os índios, as negras desonradas pelos brancos, tudo é decorrente de sua trágica cosmovisão, de ver no mundo a dor sobrepujando o prazer – definição sintética do niilismo nietzschiano, aliás.

Augusto dos Anjos, “[...] testemunha perplexa e atormentada da grande tragédia [...]” (GULLAR, 1976, p. 16), escuta o apelo das criaturas mínimas que lhe suplicam discursividade, ao mesmo tempo em que é assaltado por imagens perturbadoras, atormentado pelos instintos, pela procriação, pela morte, enfim, pelo “[...] processo interminável da natureza a gerar e destruir o que gerou, essa madrastra que, avara, esconde o sentido da existência e tudo reduz ‘a uma teleologia sem princípios.’” (GULLAR, 1976, p. 16). O poeta busca o sentido da existência, sofre seus mistérios e alcança – por meio de suas incursões aos leprosários, aos cemitérios, aos infernos existenciais – a expressão da dor de todo o cosmos.

Assim, a tragédia se instaura em pungentes lutas intra-atômicas da matéria e se imiscui à tragédia fenomênica: os vermes e as larvas serpenteiam pelos corpos putrefatos, as prostitutas secam seu leite e deixam os filhos morrerem à mínguas, enquanto isso, o poeta sofre a dor infrene de todas as existências pelas quais se compadece. Expressão de tal padecimento seriam os seguintes versos: “Sofro aceleradíssimas pancadas/ No coração. Ataca-me a existência/ A mortificadora coalescência/ Das desgraças humanas congregadas” (ANJOS, 1994, p. 330 – “O Poeta do Hediondo”); e ainda: “Vinha-me às cordas glóticas a queixa/ Das coletividades sofredoras.” (ANJOS, 1994, p. 223 – “As Cismas do Destino”).

A Dor de todo o universo sujeitado à Vontade cega e caótica encontra sua perenidade e perpetuação em “Eterna mágoa”. Agripino Grieco (1994, p. 88) considera esse soneto “[...] um grito de pessimismo de irremediável niilismo moral”. O homem amaldiçoado pela tristeza do mundo é descrente, nada conforta sua “Mágoa”, embora queira resistir, “mais se lhe aumenta e se lhe afunda a chaga”; se, por um lado, possui consciência de seu sofrimento, por outro não sabe que a mágoa que sente é infinda, transpõe sua própria existência material: “Transpõe a vida do seu corpo inerme; / E quando esse homem se transforma em verme/ É essa mágoa que o acompanha ainda!” (ANJOS, 1994, p. 290).

6.1 ASCETISMO E ABNEGAÇÃO DOS PRAZERES

Melancolia! Estende-me a tua asa!
 És a árvore em que devo reclinar-me...
 Se algum dia o Prazer vier procurar-me
 Dize a este monstro que eu fugi de casa!
 (Augusto dos Anjos – Queixas Noturnas”)

O niilismo na filosofia nietzschiana possui como indícios tanto a preponderância da tristeza sobre a alegria quanto seu contrário – hedonismo –, assim, se o absenteísmo é niilista, a entrega desregrada aos prazeres também o é. Conforme já ressaltamos, a visão pessimista do mundo em Augusto dos Anjos caracteriza os prazeres sensíveis como passageiros e o desejo como o elemento sempre constante, nunca satisfeito e causador de todo o sofrimento. No que tange aos prazeres sexuais, é constante, na poética de Augusto dos Anjos, o desprezo à “bestialidade” do sexo e aos vícios dele decorrentes, inclusive a reprovação de uma parcela de si mesmo: em “Insônia” (ANJOS, 1994, p. 295) o poeta maldiz o vício que fásca em seu olhar e a cessão ao instinto, à “essa necessidade do *horroroso*/ Que é talvez propriedade do carbono!” (ANJOS, 1994, p. 199 – “Monólogo de uma Sombra”).

Observamos, ainda, a associação dos vícios sexuais a males corpóreos: a promiscuidade das meretrizes é castigada pela putrefação do corpo, pelo leite seco que lhes impede de amamentar os rebentos, pelas doenças de toda a sorte; os sátiros, se não são castigados de forma física, o são pelo tormento da consciência. Em “Monólogo de uma Sombra”, o “sátiro peralta” é atormentado pelo “morcego” da consciência, pela “destra descarnada de um duende” se inclinando, no escuro, para poder tocá-lo; a tortura dos remorsos assume proporções físicas, resultando-lhe “um cancro assíduo na consciência”.

Conforme vemos nos versos do poema “Os Doentes” (ANJOS, 1994, p. 244), as meretrizes incorporam a desagregação universal da matéria, da carne. Acometidas por “hematúrias”, as prostitutas extenuavam-se no “bazar do meretrício”, uma das quais, uma “ignóbil”, cheirava com prazer a lepra que lhe corroía o braço:

[...] Mas, para além, entre oscilantes chamas,
 Acordavam os bairros da luxúria...
 As prostitutas, doentes de hematúria,
 Se extenuavam nas camas.

Uma, ignóbil, derreada de cansaço,
 Quase que escangalhada pelo vício,
 Cheirava com prazer no sacrifício

A lepra má que lhe roía o braço!

E ensangüentava os dedos da mão nívea
Com o sentimento gasto e a emoção pobre,
Nessa alegria bárbara que cobre
Os saracoteamentos da lascívia...

A perversão que cativou o “*sensorium*” da prostituta seria proveniente da adequação à baixaza, à promiscuidade, porém, quando era ainda uma virgem sem as doenças que lhe assomam o corpo decaído e os seios estéreis, talvez a prostituta tenha tido fome e saído à procura de ajuda, mas, na constância de negações, tenha vendido “sua virginal coroa”. Tal correlação entre a necessidade – a fome – e o exercício do meretrício indicaria não um implacável julgamento, mas sim uma tentativa de compreender a entrega das jovens à prostituição. Esse trecho do longo poema se encerra com a velhice do corpo e a recusa social da “prostituta velha”; as mariposas, únicas frequentadoras de seu quarto, estendem-lhe uma pequena esperança e, assim como Jesus à Madalena, oferecem-lhe por meio do desvencilhamento dos bordéis, o noivado que em vida não tivera, “nas quietudes nirvânicas”, longe das vilanias da luxúria:

E estais velha! – De vós o mundo é farto,
E hoje, que a sociedade vos enxota,
Somente as bruxas negras da derrota
Frequentam diariamente vosso quarto!

Prometem-vos (quem sabe?!), entre os ciprestes
Longe da mancebia dos alcouces,
Nas quietudes nirvânicas mais doces
O noivado que em vida não tivestes!

Assim, esse trecho de “Os Doentes” nos apresenta a entrega desenfreada aos prazeres sendo castigada pelo horror de um corpo se putrefazendo ainda vivo. Se a decadência material, a pobreza, encaminhara a jovem ao meretrício, foi a decadência do próprio corpo que a impossibilitou de se conjugar aos homens. Observamos, assim, uma dupla decadência: do corpo que se adequa à dissolução do meio e do corpo universalmente infenso à dissolução do tempo. É constante na poética de Augusto dos Anjos a condenação da lascívia e o horror ao sexo enquanto perpetuador dos sofrimentos do mundo, enquanto mantenedor do sempre querer e nunca se satisfazer da Vontade. Vemos o horror à hereditariedade do sexo e à perpetuação da espécie gestada na “Câmara promíscua do *vitellus*” neste trecho de “As Cismas do Destino”: “Mostravam-me o apriorismo incognoscível/ Dessa fatalidade igualitária, Que fez minha família originária/ Do antro daquela fábrica terrível!” (ANJOS, 1994, p. 213).

Assim, na imagem da entrega aos prazeres eróticos, percebemos o horror do eu-lírico tanto relativamente à luxúria, quanto ao próprio ato genesíaco, no qual abomina sua procedência. O desprezo se estende ao exercício do ato sexual por meio da reprovação ao satirismo e ao meretrício. As imagens tomam forma em tipos sociais: das hetairas ou “hetaíras” (“Depois da orgia”, “O Lupanar”), da messalina (“Idealização”), da bacante (“Depois da orgia”, “A meretriz”, “Monólogo de uma sombra”), da meretriz, enfim. A prostituição é o exercício condenado, embora aceito, que deixa mazelas físicas e sociais aos seus frutos, como tratado nos seguintes versos de “As Cismas do Destino”: “Prostituição ou outro qualquer nome, / por tua causa, embora o homem te aceite, / É que as mulheres ruins ficam sem leite/ E os meninos sem pai morrem de fome!” (ANJOS, 1994, p. 217).

A prostituição é vista como um horrendo exercício, o poeta nega quaisquer prazeres que se obtenham com seu exercício, ressaltando que estes não passam de aparência encobrendo um corpo se aniquilando, conforme observamos na metáfora de uma “túnica brilhante”, que cobre os abscessos, as ulcerações de um corpo degenerado em “Depois da orgia”: “O prazer que na orgia a hetaíra goza/ Produz no meu *sensorium* de bacante/ O efeito de uma túnica brilhante/ Cobrindo ampla apostema escrofulosa.” (ANJOS, 1994, p. 271). A máquina do instinto, infrene, sempre renovando os homens do futuro, gerados por meio do sexo, demonstra-se constituinte da própria natureza humana, o desejo se mostra eterno, nunca satisfeito e não corruptível, conforme podemos constatar na “Volúpia Imortal”: “Não! Essa luz radial, em que arde o Ser, / Para a perpetuação da Espécie forte, / Tragicamente, ainda depois da morte, / Dentro dos ossos, continua a arder!” (ANJOS, 1994, p. 356).

As imagens da meretriz e do sibarita seriam os extremos que melhor representariam, respectivamente, a entrega ao prazer e a abstinência volitiva no niilismo fatigado. No soneto “Idealismo” (ANJOS, 1994, p.229), Augusto dos Anjos considera o amor na humanidade uma mentira: “Quando, se o amor que a Humanidade inspira/ É o amor do sibarita e da hetaíra, / De Messalina e de Sardanapalo?!”. Tanto a entrega ao luxo e às riquezas representados nas messalinas e na referência direta ao rei Assurbanipal – Sardanapalo –, quanto a abstinência materialista do sibarita são os únicos amores inspirados pela “Humanidade”, ambas as posturas vão de encontro à visão idealizada de um amor imaterial do eu-lírico. Assim, se a Humanidade inspira nos homens somente a materialidade, quer na total entrega, quer no desprendimento absoluto, o eu-lírico questiona se a possibilidade de sacração do amor residiria na dissolução da morte, na amizade de “uma caveira para outra caveira”. Conforme podemos apreender nos

“Versos de Amor” (ANJOS, 1994, p. 267), o amor idealizado do poeta está acima da miserabilidade da carne, do se abster ou do se entregar:

Porque o amor, tal como eu o estou amando
 É Espírito, é éter, é substância fluida
 É assim como o ar que a gente pega e cuida
 Cuida, entretanto, não o estar pegando!
 É a transubstanciação de instintos rudes,
 Imponderabilíssima e impalpável,
 Que anda acima da carne miserável
 Como anda a garça acima dos açudes!

A inefabilidade desse amor requer uma linguagem outra para expressá-lo, o amor inspirado pela humanidade seria aquele descrito pelo poeta erótico, a “cana azeda”, de que Augusto dos Anjos poucas vezes fala: “Certo, este o amor não é que, em ânsias, amo/ Mas certo, o egoísta amor este é que acinte/ Amas, oposto a mim. Por conseguinte/ Chamas amor aquilo que eu não chamo.” (id.). Ademar Vidal (1967) considerou a negação de Augusto dos Anjos em cantar o amor erótico como uma recusa em tratá-lo como mais um dos temas ordinários à época do Parnasianismo: “não admite o amor na forma comum, material, sem acreditar em nada.” (p. 112). Segundo o autor, é dessa forma que deveríamos entender a incapacidade de amar e de ser amado do poeta: “Não sou capaz de amar mulher alguma / Nem há mulher talvez capaz de amar-me.” (ANJOS, 1994, p. 291 – “Queixas Noturnas”).

6.2 DA IMAGINAÇÃO PESSIMISTA: OS DEVANEIOS DA INTIMIDADE

O motor teleológico da Vida
 Parara! Agora, em diástoles de guerra,
 Vinha do coração quente da terra
 Um rumor de matéria dissolvida.

(Augusto dos Anjos)

Além do aspecto filosófico de seu pessimismo, viu-se como viável a pesquisa em Augusto dos Anjos do devaneio da intimidade e de como, ao invés de perscrutar, o poeta pode sonhar a profundidade das coisas. Para tal, é mister a leitura da obra de Gaston Bachelard, *A Terra e os devaneios do repouso* (2001), na qual a substância das coisas reside no plano das imagens criadas por meio da poesia.

A obra bachelardiana pode ser dividida em diurna – sua faceta científica do físico e matemático que foi – e noturna – na qual o autor procurou conciliar a ciência à filosofia. Buscamos neste último aspecto de Bachelard a “sondabilidade”, ou melhor, a “sonhabilidade” do indizível. Se ao homem, a ciência não lhe arrefece o espírito, tampouco a coisa-em-si se lhe apresenta, o poeta teria como lenitivo a arte: quer em seus aspectos schopenhauerianos, quer nas metáforas da interioridade da matéria. O cientista, para Bachelard (2001), ausculta as forças internas da matéria, buscando apreender a potência máxima na mínima partícula, o filósofo, em contrapartida, coloca em descrédito na contemporaneidade a noção de *noumenalidade*.

Segundo Bachelard (2001), a interdição imposta à passividade do olhar é ultrapassada pela vontade de se ver, de se sonhar a substancialidade interna que nos é oculta, assim, “a despeito de todas as proibições dos filósofos, o homem sonhador quer chegar ao âmago das coisas, dentro da própria matéria das coisas.” (p. 41). Se a passividade do olhar se detém na “morbidez dos seres ilusórios!”, a imaginação penetra ativamente o mais recôndito âmago da substância, as “forças subterrâneas”. Os devaneios da intimidade são essencialmente tensos: o olhar vence a superfície que aparece, e por meio da dialética da imaginação “[...] que nenhuma experiência pode deter” (BACHELARD, 2001, p. 32), busca a “ferida oculta” da substância.

A intimidade da matéria, na obra bachelardiana, comporta os movimentos anárquicos de um interior dinamizado, assim, o dualismo é internalizado por meio da hostilidade das substâncias: as forças internas formigam em litígios intra-atômicos, as substâncias sonhadas se expandem em uma luta de desagregação. Na “Noite de um Visionário” (ANJOS, 1994, p. 276), de Augusto dos Anjos, vemos na obscuridade interior da matéria o formigamento das criaturas

mínimas do mundo: “Bulia nos obscuros labirintos / Da fértil terra gorda, úmida e fresca, / A ínfima fauna abscondita e grotesca/ Da família bastarda dos helmintos”. Ainda neste poema, o poeta vence a resistência da matéria que não se desvela e adivinha-lhe uma fecunda interioridade, em sua alegre dinâmica: “E no estrume fresquíssimo da gleba/ Formigavam, com a símplice sarcode, / O vibrião, o ancilóstomo, o colpode / E outros irmãos legítimos da ameba!”. (id.).

Bachelard (2001) estabeleceu que a imaginação pessimista não se contenta somente em sonhar uma dinamicidade interior da matéria, insere o tumulto e o dualismo no âmago da substância. Segundo Bachelard (2001), trata-se de “[...] uma sensibilidade à vida que torna tudo vivo, desagregável e ‘putrefazível’, o ar é denso, doente, pesado e oprime o peito.” (p. 52). Os miasmas seriam fruto de um peso sentido no ar respirado, como se a própria terra nos viesse às vias aéreas, como se a putrefação orgânica inundasse o ar. A vilania dos miasmas, a peste, a tísica, a tosse, tudo isso vindo pelo ar, que pesa, adocece, se putrefaz. A imaginação substancializa a própria destruição, materializa a morte, internalizando-a nos próprios elementos.

Além da vilania da tosse e da tísica, elementos constantes na poesia de Augusto dos Anjos, contribuirão para o peso e a desagregação do ar, nos seguintes versos encontramos a doença e a putrefação da matéria que chegam às vias aéreas, que oprimem o peito: “Caía um ar danado de doença/ Sobre a cara geral dos edificios!” (“Cismas do Destino”); e ainda: “Uma atmosfera má de incômoda hulha/ Abafa o ambiente. O aziago ar morto a morte/ Fede.” (“Gemidos de Arte”); o ar se desagrega e é doente: “A doença era geral, tudo a extenuar-se/ Estava. O Espaço abstrato que não morre/ Cansara... O ar que, em colônias fluídas, corre, / Parecia também desagregar-se!” (“Os Doentes”).

Além de imprimir a desagregação ao ar, no pessimismo da imaginação o esqueleto, “o chocalho fátidico dos ossos” (ANJOS, 1994, p. 226 – “Solitário”), as túbias tortas, o crânio e sua lividez figuram como uma interioridade que se deteriora, que é sonhada corroída como os minerais; a ossatura anuncia com sua “ultrafatalidade” a podridão a qual o homem estará reduzido (ANJOS, 1994, p. 234 – “Versos da morte”). Dessa forma, o pensamento materialista torna toda a possibilidade de vida como vida em constante aniquilamento, que aparece quer como uma interioridade lívida e óssea, quer como os elementos internos da dissolução, conforme apontou Bachelard (2001, p. 54):

Mas essas imagens de esqueletos mais ou menos velados não encobre completamente um devaneio mais secreto, mais substancialista, em que o homem medita sobre uma dissolução carnal ativa. Então ele já não teme apenas imagens do esqueleto. Tem medo das larvas, tem medo das cinzas, tem medo do pó.

O cientificismo certamente contribuiu para o pessimismo quanto à interioridade imaginada pelo poeta do Pau D'Arco, uma vez que a vida é vista como um processo puramente químico, e o poeta, tal qual o cientista percebendo que “[...] em seu laboratório há muitos procedimentos de dissolução para não imaginar que ele próprio se tornará uma substância sem figura” (BACHELARD, 2001, p. 54), auspícia para si mesmo uma substância sem figura e sem valor diante da universalidade trágica da morte. Logo, o verme é elencado juntamente à caveira, aos ossos e a todas as imagens que remetem à decomposição da carne do homem, da carne passageira e degenerescente.

O elemento antinatural representado pelo verme seria a consumação do ser, o inferno da substância e de sua manutenção. Consideramos como expressivos os dois últimos tercetos do famoso poema “Psicologia de um Vencido” (EU, 1994, p. 203): “Já o verme – este operário das ruínas – / Que o sangue podre das carnificinas/ Come, e à vida em geral declara guerra, // Anda a espreitar meus olhos para roê-los, / E há de deixar-me apenas os cabelos, / Na frialdade inorgânica da terra!”. Além disso, há o horror dos vermes que comem as carnes do filho morto e incham a mão do pai, os “[...] vermes assassinos, Dentro daquela massa que o húmus come/ Numa glotoneria hedionda, brincam [...]” (“Monólogo de uma Sombra”). O Deus-Verme (ANJOS, 1994, p. 208), “Fator Universal do transformismo”, acentua ainda mais o horror à hereditariedade da decomposição.

Assim, se o devaneio material sonha a substância com a solidez telúrica, a imaginação pessimista imprime à interioridade os valores ligados à desagregação da matéria, à “mecânica nefasta” que reduz todos os corpos ao aniquilamento dos elementos sujeitos à fatalidade da morte.

7 CONCLUSÃO

Em nossa pesquisa, estudamos uma faceta pouco tratada na obra de Augusto dos Anjos: como o poeta sentiu o niilismo moderno, a queda dos valores metafísicos e a necessidade de tomada de atitude diante do fim do objetivamente dado? Para tal, invocamos Nietzsche como nosso principal aporte, no que tange à sua análise acerca da problemática cisão ontológica do mundo, entre ideia e aparência e da depreciação desta última, gênese do niilismo e da visão pessimista do mundo.

Indicamos de que maneira a descrença no conhecimento e a inviabilidade de se conhecer a essência do mundo e dos homens figuram na poética de Augusto dos Anjos. Para tal, foi-nos mister retomar Kant para aclarar a dicotomia entre o *noumeno* e o fenômeno. Após discutir os aspectos crítico-literários da poética de Augusto dos Anjos, relacionamos a ascese schopenhaueriana, a compaixão e a negação do amor erótico à visão pessimista do mundo e à sua perda de sentido. Por fim, comentamos, sob os auspícios de Bachelard (2001), a relação entre a interdição do conhecimento da intimidade e a imaginação pessimista do poeta do Pau D'Arco, tema ao qual esperamos nos dedicar em um trabalho futuro.

Não buscamos a dicotomia entre passividade ou atividade na maneira *como* Augusto dos Anjos recriou as impressões positivistas, religiosas, surrealistas e pessimistas que enriquecem singularmente sua poética, mas sim apresentar historicamente o conceito do niilismo e a crítica nietzschiana à passividade schopenhaueriana, buscando em Augusto dos Anjos o assolamento da falta de sentido do mundo e dos homens, a descrença na ciência e o domínio do nada diante da inevitabilidade da morte, temas que, de maneira similar, figuram tanto no poeta quanto no filósofo niilista.

Como últimas palavras, ressaltamos que Augusto dos Anjos não demonstra uma adesão passiva aos postulados que figuram em sua poética, na medida em que, com o espírito da negatividade nietzschiana, desacredita o evolucionismo, a religião e quaisquer pressupostos do homem e do mundo. Além disso, vimos em Vattimo (2010) que a divisão entre niilismo passivo e ativo se esmaece nos últimos escritos nietzschianos, os quais apontam uma reconciliação com o artista schopenhaueriano, que ultrapassa todo o sofrimento e aniquila sua própria vontade para assumir a atividade criativa artística. Encontramos na poética de Augusto dos Anjos considerações da arte como verdadeira possibilidade de se furtar ao sofrimento. Observamos neste célebre verso de “Os Doentes” (ANJOS, 1994, p. 248) a “Arte” vencendo a finitude:

“Contra a Arte, oh! Morte, em vão teu ódio exerces!”. De modo similar, lemos no “Monólogo de uma Sombra” a “Arte” enquanto aquela que transforma toda a tristeza do mundo:

Somente a Arte, esculpindo a humana mágoa,
Abranda as rochas rígidas, torna água
Todo o fogo telúrico profundo
E reduz, sem que, entanto, a desintegre,
À condição de uma planície alegre,
A aspereza orográfica do mundo!

(ANJOS, 1994, p. 199)

Diríamos Augusto dos Anjos como um negador de postulados, mas, acima de tudo, como um criador, um artista que, se despreza o mundo e a Vontade cega que se atualiza no caos fenomênico, encara o fazer artístico como a saída ativa de um mundo injustificado.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.
- BANDEIRA, Manuel. “Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 114-115.
- BUENO, Alexei. “Augusto dos Anjos: origens de uma poética”. In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 21-34.
- CANDIDO, Antonio. “Literatura e subdesenvolvimento”. In: **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989. p. 140-162.
- COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FEITOSA, Charles. No-nada: Formas brasileiras do nihilismo. **Flusser Studies**, Lugano, n. 03, 2006.
- FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do brasileiro**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8.ed. Martins Fontes: São Paulo, 2000.
- _____. “Loucura, Literatura e Sociedade”. In: _____. **Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Ditos e Escritos I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 210-234.
- FREYRE, Gilberto. “Nota sobre Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 76-80.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed 34, 2006.
- GRIECO, Agripino. “Um livro imortal”. In: **Augusto dos Anjos: Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 81-89.
- GULLAR, Ferreira. “Vida e morte nordestina”. In: **Toda a poesia de Augusto dos Anjos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 14-59.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959.
- _____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. “Nihilismo da cultura brasileira: em torno de Mário de Andrade”. In: **Teoria crítica e formação cultural: aspectos filosóficos e sociopolíticos**. ZUIN, Antonio A. S. (Org). Campinas: Autores Associados, 2012. p. 201-218.
- MACHADO, Raul. “Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 97-111.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

- MAGALHÃES JR., Raimundo. **Poesia e vida de Augusto dos Anjos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- MINOIS, George. **História do riso e do escárnio**. Trad. Maria Helena Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- MEDEIROS E ALBUQUERQUE. “O livro mais estupendo: o *EU*”. In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 89-97.
- MORUJÃO, Alexandre Fradique. Fenômeno, *noumeno* e coisa-em-si. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XXXVII. Fasc. 03. Braga, 1981.
- MURICI, Andrade. “Augusto dos Anjos e o Simbolismo” In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 127-132.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. **Assim falava Zarathustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. José Mendes de Souza. São Paulo, Companhia das Letras: 2002. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf>. Acesso em: 16 de dezembro de 2015.
- _____. **O nascimento da tragédia no espírito da música**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000a.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000b.
- _____. **Considerações extemporâneas**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000c.
- NÓBREGA, Humberto. **Augusto dos Anjos e sua época**. Universidade da Paraíba: Paraíba, 1962.
- OTICICA, José. “Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos: obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 112-116.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. E. “NIETZSCHE: a boa forma de retribuir ao mestre”. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 337-350, jul./dez. 2008.
- PAES, José Paulo. “Augusto dos Anjos ou O evolucionismo às avessas”. In. **A. dos Anjos. Os melhores poemas de...** Seleção de J. P. Paes. São Paulo: Global, 1997, p. 11-35.
- PECORARO, Rossano. **Nihilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Círculo do Livro, 1997.
- PROENÇA, M. Cavalcante. “O artesanato em Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos e outros ensaios**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- RANCIÈRE, Jacques. “Literatura impensável”. In: **Políticas da escrita**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 1995. p. 25-45.
- _____. **A partilha do sensível**. Trad. Mônica Costa Netto. 2.ed. São Paulo: Ed 34, 2009a
- _____. **O inconsciente estético**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed 34, 2009b.
- REIS, Zenir Campos. **Augusto dos Anjos: seleção de textos, notas, estudo biográfico histórico e crítico e exercícios** por Zenir Campos Reis. São Paulo: Abril Educação, 1982.

- _____. **Augusto dos Anjos**: poesia e prosa. São Paulo: Ática, 1977.
- ROSENFELD, Anatol. “A costela de prata de Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos**: obra completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 186-190.
- SANTOS, Licínio. Entrevista Augusto dos Anjos. In: REIS, Zenir Campos. **Augusto dos Anjos**: seleção de textos, notas, estudo biográfico histórico e crítico e exercícios por Zenir Campos Reis. São Paulo: Abril Educação, 1982. p. 3-4.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SILVEIRA, Fernando Lang da. “A teoria do conhecimento de Kant: o idealismo transcendental”. Cad. Bras. Ens. Fís. UFSC, Florianópolis, no.19, 2002.
- SOARES, Luís Eustáquio. “Cinismo, niilismo e utopia”. **Observatório da Imprensa**. São Paulo, n. 678, 24 de janeiro, 2012.
- SOARES, Ó., Órris. “Elogio a Augusto dos Anjos”. In: **Augusto dos Anjos**: Obra Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 60-73.
- SOUZA, João da Cruz e. **Obra completa**: volume 1 poesia. Jaraguá do Sul: Avenida, 2008. v. 1
- TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- VASCONCELOS, Montgomery José de. **A poética carnalizada de Augusto dos Anjos**. São Paulo, Annablume, 1996.
- VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VIDAL, Ademar. **O outro eu de Augusto dos Anjos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.
- WEBER, José Fernandes. “Idealismo é niilismo: a crítica de Jacobi a Fichte”. s/d. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/arqtxt/PDF/josefweber.pdf>. Acesso em: 15 de dezembro de 2015.

OBRAS MENCIONADAS

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**. São Paulo: Edusp, 1964.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed 34, 2010.

_____. **Os demônios**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed 34, 2013

_____. **Os Irmãos Karamazov**. Trad. Paulo Bezerra. 3.ed. São Paulo: Ed 34, 2012.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.