

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Ética e Filosofia Política



Dissertação de mestrado

**Nilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa:
uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche**

Fabício Fonseca Machado

Pelotas/RS, 2021

Fabrcio Fonseca Machado

Nilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa:
uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Araldi

Pelotas/RS, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

M149n Machado, Fabrício Fonseca

 Niilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa :
 uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche /
 Fabrício Fonseca Machado ; Clademir Araldi, orientador. —
 Pelotas, 2021.

 227 f.

 Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
 em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
 Universidade Federal de Pelotas, 2021.

 1. Friedrich Nietzsche. 2. Fernando Pessoa. 3. Niilismo.
 4. Afirmação da vida. 5. Poesia. I. Araldi, Clademir, orient.
 II. Título.

CDD : 193

Fabrcio Fonseca Machado

**Nilismo e afirmao da vida em Fernando Pessoa:
uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche**

Dissertaçao aprovada, como requisito parcial para a obtençao do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduaçao em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 11/06/2021

Banca examinadora:

**Prof. Dr. Clademir Araldi – UFPel (Orientador)
Doutor em Filosofia pela USP**

**Prof. Dr. Luis Rubira – UFPel
Doutor em Filosofia pela USP**

**Prof. Dr. Antonio Cardillo – Universidade Nova de Lisboa (UNL)
Doutor em Filosofia pela ULisboa**

Para meu pai, Tito, confrade na montanha;
para minha filha, Ana Vitória, quarta transmutação.

Agradecimentos

Aos meus pais, sobretudo, pela *Bildung*.

Ao Prof. Dr. Clademir Araldi, pela amizade, pelo exemplo, pela confiança em mim e no meu trabalho e pela inestimável orientação: inspiração para construir minhas pontes, para trilhar meus caminhos.

Ao Prof. Dr. Antonio Cardiello, vanguarda pessoana, que vive onde Pessoa viveu, pelo aceite ao convite e pela generosidade, mesmo além-mar, em contribuir para a Banca final.

Ao Prof. Dr. Luís Rubira, presença constante e imprescindível, pelas relevantes observações ao projeto no Grupo de Estudos Nietzsche (GEN-UFPel) e, especialmente, por participar, com muito zelo e pertinácia, do Exame de qualificação e da Banca final.

Ao Prof. Dr. Angelo Marinucci, pelas lições em Epistemologia Moral e pelas significativas sugestões tanto ao projeto, no GEN, como ao texto preliminar, no Exame de qualificação.

À UFPel, em geral, e às (aos) demais professoras (es) do PPG, nomeadamente Prof^a. Dr^a. Flávia Chagas, Prof. Dr. Manoel Vasconcelos e Prof^a. Dr^a. Sônia Schio, pelos preciosos ensinamentos e pela instigante troca de ideias no ensejo da creditação.

À secretária do PPG, Mirela, sempre solícita, pela eficiência nos encaminhamentos.

Ao amigo e colega de longa data, Oreste de Oliveira, pela parceria indelével.

Ao amigo e colega hodierno, Wágner França, hábil nietzschiano, pelas constantes recomendações a este trabalho, sempre que invocado.

Às (aos) colegas do GEN e do Grupo de Estudos Estética e Crítica da Modernidade (ECM-UFPel), pelas sugestões à pesquisa e pelos prolíficos debates, em especial: Cristiane Lopes, Dirceu Krüger Junior, Jonas Rodeghiero, Leandro Kim dos Santos, Nicolle Eloisa Lemos, Paulo Rogério Corrêa, Rafael Ramos e Rafael da Silveira.

Às (aos) demais colegas do Mestrado, André Dutra, Ciro Gonçalves, Jaíne Isabel da Rosa, Julian Farret e Matheus de Oliveira, pela amizade e pelo enriquecimento vivencial.

O que narro é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que vem, o que já não pode vir de outra maneira: o advento do niilismo. Essa história já pode ser contada agora: pois a necessidade mesma está aqui em obra. Esse futuro fala já através de cem signos, esse destino anuncia-se em toda parte: para essa música do futuro já estão aguçados todos os ouvidos. Toda a nossa cultura europeia já se movimenta, desde há muito, com a tortura de uma tensão que cresce de década a década, como que em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como um rio que quer chegar ao fim, que não reflete mais, que tem medo de refletir. (NIETZSCHE, FP 1887-1888, 11 [411]).

[...] fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama a Decadência. A Decadência é a perda total da inconsciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida. O coração, se pudesse pensar, pararia. (BERNARDO SOARES).

*Colhemos flores, pega tu nelas e deixa-as
No colo, e que o seu perfume suavize o momento –
Este momento em que sossegadamente não cremos em nada,
Pagãos inocentes da decadência. (RICARDO REIS).*

Resumo

MACHADO, Fabrício Fonseca. **Niilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa**: uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche. Orientador: Clademir Araldi. 2021. 227 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

A presente dissertação investiga a questão do niilismo e da afirmação da vida na poesia de Fernando Pessoa à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche. O filósofo alemão é, seguramente, um dos mais importantes estudiosos dessa temática, podendo oferecer-nos, por isso, valiosos subsídios interlocutórios para uma investida na obra do poeta português. O *corpus* poético pessoano, a seu turno, repleto de questões filosóficas, decerto afigura-se como um campo fecundo para a análise e a radicalização do referido problema. Enquanto estratégia, partiremos inicialmente da reflexão de Clademir Araldi (2004), que propõe uma incursão nos extremos da filosofia de Nietzsche (niilismo e afirmação) a partir dos *tipos* mais emblemáticos de cada estágio do autor de *Zaratustra*: o artista trágico (período de juventude), o espírito livre (período intermediário) e o além-do-homem (período tardio). De nossa parte, vislumbramos uma considerável afinidade entre o conceito nietzschiano de tipo e o conceito pessoano de heterônimo, quer dizer, o fenômeno da utilização de uma multiplicidade de pseudônimos para escrever, característica pela qual Pessoa acabou amplamente conhecido. Assim, tratando os heterônimos pessoanos como tipos nietzschianos, utilizamos as concepções de vontade de potência e eterno retorno do mesmo, em nível subjetivo, como critérios para diferenciarmos os fracos dos fortes, ou seja, para aferirmos o niilismo e a afirmação da vida nas quatro figuras primordiais da heteronímia: Pessoa ortônimo, Álvaro de Campos, Ricardo Reis e Alberto Caeiro. Nesse último heterônimo, estaria, em tese, a tentativa mais bem lograda de Pessoa de construir um tipo superior, isto é, um tipo apto a oferecer um contramovimento ao niilismo. Para concretizarmos nosso mister, em primeiro lugar, examinamos a relação de Fernando Pessoa com a filosofia, bem como o liame do escritor português com o pensamento de Nietzsche, além de um breve estado de arte dos estudos que procuram inter-relacioná-los. Seja dito, desde já, que não há trabalhos ainda aproximando-os pela via do niilismo e do assentimento à vida. Num segundo momento, procedemos a uma reconstrução histórica do conceito de niilismo, até chegarmos ao niilismo de cariz nietzschiano, intimamente atrelado à afirmação da existência, trazendo à tona, também, os conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo. De posse de tais elementos, num terceiro e decisivo instante, habilitamo-nos enfim a entabular uma leitura de Fernando Pessoa à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. Fernando Pessoa. Niilismo. Afirmação da vida. Poesia.

Abstract

MACHADO, Fabrício Fonseca. **Nihilism and affirmation of life in Fernando Pessoa**: a reading in the light of Friedrich Nietzsche's philosophy. Advisor: Clademir Araldi. 2021. 227 f. Dissertation (Master's in Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2021.

This dissertation investigates the issue of Nihilism and the affirmation of life in Fernando Pessoa's poetry, in the light of Friedrich Nietzsche's philosophy. The German philosopher, known as one of the most important experts on this subject, therefore, one who can offer vast and valuable interlocutory subsidies for an investment in the work of the Portuguese poet Fernando Pessoa. Pessoa's poetic *corpus*, for being full of philosophical questions, certainly appears as a fruitful field for the analysis and radicalization of this problem. As a strategy, initially, we can start from the reflection of Clademir Araldi (2004), who proposes an incursion into the extremes of Nietzsche's philosophy (nihilism and affirmation) from the most emblematic *types* of each stage of the author of *Zarathustra*: the tragic artist (period of youth), the free spirit (intermediate period) and the beyond-man (late period). For our part, we see a considerable affinity between the Nietzschean concept of type and Pessoa's concept of heteronym, that is, the phenomenon of the use of a multiplicity of pseudonyms to write, a characteristic for which Pessoa remained widely known. Thus, treating Pessoa's heteronyms as Nietzschean types, we used the conceptions of the will of power and eternal recurrence of the same, on a subjective level, as criteria to differentiate the weak from the strong, that is, to measure nihilism and the affirmation of life in the four primordial figures of heteronymy: Pessoa orthonym, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, and Alberto Caeiro. In this latter heteronym, it would be, in thesis, the most successful Pessoa's attempt to build a superior type, that is, a type capable of offering a countermovement to nihilism. To finalize our matter, first, we examine the relationship of Fernando Pessoa with philosophy, as well as the liame of the Portuguese writer with Nietzsche's ideas, in addition to a brief state of the art of studies that seek to interrelate them. However, it must be said that still there are no works that brings them closer discussing the nihilism and assent to life. In a second moment of the research, we proceeded to a historical reconstruction of the concept of nihilism, until we reach nihilism of Nietzschean character, closely linked to the affirmation of existence, also bringing to light the concepts of will of power and eternal recurrence of the same. In possession of such elements, in a third and decisive moment, we enable ourselves, finally, to enter into a reading of Fernando Pessoa in the light of the philosophy of Friedrich Nietzsche.

Keywords: Friedrich Nietzsche. Fernando Pessoa. Nihilism. Affirmation of life. Poetry.

Nota preliminar

As referências a obras de Nietzsche e Fernando Pessoa são feitas da seguinte maneira e conforme a lista de abreviaturas assim definida:

I – Nietzsche

a) Obras editadas pelo próprio autor:

NT – *O nascimento da tragédia (Die Geburt der Tragödie)* – 1872
Co. Ext. III – *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador (Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher)* – 1874
HHI – *Humano, demasiado humano (v. 1) (Menschliches Allzumenschliches (v. 1))* – 1878
OS – *Humano, demasiado humano (v. 2): miscelânea de opiniões e sentenças (Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche)* – 1879
AS – *Humano, demasiado humano (v. 2): o andarilho e sua sombra (Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Der Wanderer und sein Schatten)* – 1880
A – *Aurora (Morgenröte)* – 1880-1881
GC – *A gaia ciência (Die fröhliche Wissenschaft)* – 1881-1882 e 1886
ZA – *Assim falava Zaratustra (Also sprach Zarathustra)* – 1883-1885
BM – *Para além de bem e mal (Jenseits von Gut und Böse)* – 1886
GM – *Genealogia da moral (Zur Genealogie der Moral)* – 1887
CW – *O caso Wagner (Der Fall Wagner)* – 1888
CI – *O crepúsculo dos ídolos (Götzen-Dämmerung)* – 1888
NW – *Nietzsche contra Wagner* – 1888

b) Obras preparadas por Nietzsche para edição:

AC – *O anticristo (Der Antichrist)* – 1888
EH – *Ecce homo* – 1888

c) Escritos inéditos inacabados:

EE – *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino (Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten)* – 1872
FT – *A filosofia na época trágica dos gregos (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* – 1873
VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne)* – 1873

Quanto aos *Fragmentos Póstumos (Nachlass)*, abreviamos aqui para *FP*. A edição alemã de referência, para obras, póstumos e cartas, é a de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, disponível em <<http://nietzschesource.org>>. A fonte principal para a citação dos livros é a da Companhia das Letras, com tradução, em sua maioria, de Paulo César de Souza, exceto as não publicadas pela editora. Para alusão aos póstumos, cotejamos com a edição espanhola da Editorial Tecnos, de vários tradutores, e em menor medida com as notas traduzidas pelo brasileiro Marco Antônio Casanova, pela Forense Universitária. Para menção às cartas, utilizamos a edição da também espanhola Editorial Trotta. Nas referências aos comentadores clássicos de Nietzsche, empregamos entre colchetes o ano da edição original do livro, para evitarmos eventuais anacronismos.

II – Fernando Pessoa

As citações de Fernando Pessoa, no geral, seguem o sistema autor-data canônico, sendo que, para facilitar a leitura, no caso específico de versos, os heterônimos são referidos em seu próprio nome (ex.: CAEIRO, 2001, p. 31). A edição manuseada, em relação aos poemas, é a da Companhia das Letras; quanto aos textos em prosa, recorremos sobretudo a *Páginas de doutrina estética* (s. d. [1946]) e *Páginas Íntimas e de autointerpretação* (1966), e, subsidiariamente, ao site <<http://arquivopessoa.net>>. Tal como em Nietzsche, na referência aos comentadores clássicos empregamos entre colchetes o ano da edição original.

Ortograficamente, quanto a Pessoa e seus estudiosos portugueses, adaptamos, embora corretas e dicionarizadas, as palavras “cousa”, “oiro” e outros casos parecidos, para “coisa”, “ouro” etc, por se tratarem de formas mais habituais no português brasileiro. No caso de vocábulos como “acto”, “facto”, “contacto”, também pouco usuais no Brasil, alteramos para “ato”, “fato”, “contato”.

Além disso, as abreviaturas que aparecem, relativas a Fernando Pessoa, são as seguintes, acessadas a partir dos respectivos sites:

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal (<http://www.bnportugal.gov.pt>)
 BNP/E3 – Espólio 3 da Biblioteca Nacional de Portugal
 (https://acpc.bnportugal.gov.pt/espolios_autores/e03_pessoa_fernando.html)
 CFP – Casa Fernando Pessoa (<https://www.casafernandopessoa.pt>)

Sumário

1 INTRODUÇÃO	13
2 NIETZSCHE E PESSOA: QUESTÕES EXORDIAIS	28
2.1 Fernando Pessoa e a filosofia.....	28
2.2 Pessoa leitor de Nietzsche: alusões, equívocos e afinidades gerais	39
2.3 Nietzsche em Pessoa: breve estado de arte.....	47
3 NIETZSCHE: UMA CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO E DA AFIRMAÇÃO DA VIDA.....	58
3.1 O niilismo antes de Nietzsche	58
3.2 Niilismo e afirmação da vida em Nietzsche: um quadro geral	67
3.3 As concepções fundamentais de Nietzsche e a construção de um núcleo conceitual específico para a leitura de Fernando Pessoa.....	108
4 NIILISMO E AFIRMAÇÃO DA VIDA: UMA LEITURA DE FERNANDO PESSOA À LUZ DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	129
4.1 Pessoa ortônimo: “um novelo embrulhado para o lado de dentro”.....	132
4.2 Álvaro de Campos: “enfiado na poltrona da sua melancolia!”	145
4.3 Ricardo Reis e uma dúbia doutrina helenística: entre a afirmação e a negação da vida	161
4.4 Mestre Alberto Caeiro: a tentativa pessoana de erigir um tipo superior	177
5 CONCLUSÃO	204
REFERÊNCIAS.....	216

1 INTRODUÇÃO

Neste estudo, pretendemos investigar o problema do niilismo e da afirmação da vida na poesia de Fernando Pessoa à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche. Reconhecidamente, o filósofo alemão é um dos mais importantes teóricos do assunto, e a obra do poeta português, de sua parte, um terreno fértil para a análise e o aprofundamento da aludida temática. Daquilo que temos visto, até o momento inexistem esforços acadêmicos tentando aproximá-los por esse tema específico, sequer em Portugal. Como hipótese geral, presumimos que, no *corpus* poético pessoano, predominam figuras de traços niilistas, que radicalizam essa questão, tendo no heterônimo Alberto Caeiro, em tese, a tentativa de construção de um tipo de homem superior, que busca um pensamento supremo afirmativo do mundo. Apesar disso, veremos que, pela filosofia nietzschiana, inclusive Caeiro enfrentará dificuldades em oferecer uma resposta inteiramente satisfatória ao niilismo.

De modo geral, o niilismo trata-se de um conceito ou fenômeno ligado ao nada (*nihil*), ao aniquilamento, à degradação de valores ou à falta de sentido da existência. Franco Volpi, por exemplo, em suas reflexões sobre o tema, descreve-o através de uma angustiante metáfora:

É de incerteza e precariedade a situação do homem contemporâneo. Lembra a de um andarilho que há muito caminha numa área congelada e, 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, 2012 [1996], p. 7).

Se o niilismo, por um lado, pode ser investigado pelo viés ontológico, de um *horror vacui*, tal como fizeram, citando alguns, Leibniz, Schelling e Heidegger, há outra via interpretativa a indagá-lo enquanto um fenômeno histórico, vinculado ao colapso axiológico da modernidade. Nessa segunda vertente, pois, cuida-se de ponto de vista bastante solidificado que, junto a Dostoievski, Nietzsche é o estudioso que mais profundamente se debruçou sobre o problema. A investigação nietzschiana sobre a matéria apresenta características peculiares, visto que o autor empreende seus esforços a partir do campo da crítica da moral, donde os valores niilistas se alastram para todos os demais domínios da existência humana: conhecimento, filosofia, religião, política, cultura, arte etc.

Em termos conceituais, não existe em Nietzsche uma definição unívoca e cristalina para o que vem a ser o niilismo. Aliás, parece intrigante e até mesmo impensável que um dos principais especialistas no assunto, como ele, não tenha elaborado uma obra específica a cingir suas reflexões sobre a questão. Na realidade, a especulação nietzschiana sobre o tema espalha-se, difusamente, por todos os registros da produção do autor, sobretudo no período tardio. Surge nos escritos publicados, por exemplo, como o “grande nojo” (*GM* II 24), ou como “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada.” (*GM* III 14). Nos preparados para edição, o conceito vem associado, entre outros, aos “valores de declínio” (*AC* 6). Nos póstumos, por seu turno, o niilismo é “a lógica da *décadence*” (*FP* 1888, 14 [86]), ou, muitas vezes, “o fato de que os valores supremos se desvalorizaram”¹ (*FP* 1887, 9 [35]).

Historicamente, as primeiras incursões do autor na problemática do niilismo remontam a seus textos de juventude, ao período da metafísica de artista. Influenciado, em especial, pelo romantismo e pela filosofia de Schopenhauer, o pensador da Basileia desenvolveu uma compreensão bastante particular sobre o pessimismo, a qual será entendida, sob certo aspecto, “enquanto forma prévia do niilismo.” (ARALDI, 2016b, p. 340). Nesse sentido, em *O nascimento da tragédia* (1872) Nietzsche ocupou-se de “[...] como os gregos deram conta do pessimismo [...].” (*EH*, *O nascimento da tragédia*, 1), chegando a aditar a palavra ao subtítulo da obra, na reedição de 1886.

No filósofo de Sils-Maria, ademais, o tema do niilismo encontra-se indissolúvelmente atrelado ao problema da *décadence*. Na senda dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883), de Paul Bourget, a decadência terá espaço assíduo na filosofia madura de Nietzsche. Assim, ela será entendida, por exemplo, enquanto “desagregação dos instintos” (*CI*, *Incursões de um extemporâneo*, 35), “deterioração” (*AC* 6), “anarquia dos átomos, desagregação da vontade.” (*CW* 7). Nesses escritos derradeiros da década de 80, o assunto assumirá relevância irretorquível no *corpus* nietzschiano, como ele mesmo dirá: “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*.” (*CW*, *Prólogo*), no qual “sou o mestre *par excellence*.” (*EH*, *Por que sou tão sábio*, 1).

¹ Ao longo deste trabalho, todos os grifos estarão conforme a citação original do autor, sendo nossos apenas quando indicados.

O niilismo, portanto, para o pensador germânico, apresenta estreita correlação com os conceitos de pessimismo e *décadence*, mormente se almejamos uma “[...] compreensão e caracterização abarcantes [...]” sobre o assunto (ARALDI, 2004, p. 39). Essas três noções articulam-se de modo íntimo para compor a interpretação que o filósofo fornece acerca da civilização europeia/ocidental. Em suas análises, Nietzsche sustenta que a história do Ocidente é a história do niilismo, um processo que teria se iniciado com Sócrates e seu principal discípulo, Platão, os quais, através da racionalidade argumentativa, romperam com um modo de pensar originário, quando havia unidade entre *physis* e *logos*. Sócrates e Platão, para o autor de *Zarathustra*, preconizam a existência de um “mundo do além”, ilusório, menosprezando o “mundo sensível”, aquele em que vivemos, tendência que restou amplamente absorvida pelo cristianismo.

Acontece que, de acordo com Nietzsche, fundamentar a realidade em um princípio extramundano, inexistente, como faz o cristianismo, significa ancorar-se numa estrutura valorativa negadora da vida, significa sustentar-se no nada. Giorgio Colli, depois de dizer que o problema central do *corpus* nietzschiano é a *décadence*, afirma também que a “[...] chave deste último é o cristianismo [...], que construiu a nossa moral e a nossa visão do mundo, fundadas sobre a calúnia da vida, a vingança e a hipocrisia, a repressão dos instintos afirmativos [...]” (COLLI, 2000 [1980], p. 162). Em resumo, a questão é que, “desvalorizando este mundo em nome de um outro, essencial, imutável e eterno, a cultura socrático-judaico-cristã é niilista desde a base.” (MARTON, 1999, p. 135). O ponto crucial, nas palavras do filósofo alemão, é ter sido

A noção de ‘Deus’ inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! Inventada a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’, para desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente [...]. (EH, Por que sou um destino, 8).

Nietzsche, entretanto, não se limita somente a diagnosticar a questão. Uma das marcas distintivas do estudo nietzschiano do niilismo é precisamente a seguinte: seu questionamento está imbuído pelos seus esforços criativos, crítico-afirmativos, de assentimento à vida, quer dizer, pela postura do autor de radicalizar o problema com o obstinado propósito de tentar superá-lo. Desse modo, em oposição aos

valores judaico-cristãos, niilistas, o pensador propõe uma outra perspectiva existencial. A um *pathos décadent*, ele contradita uma vontade afirmativa, que expressa a plenitude, a força, a ascensão dos impulsos humanos.

Assim, o progenitor de *Zarathustra* evidencia uma filosofia capaz de aquiescer à existência na integralidade de seus pormenores, até mesmo em seus aspectos mais terrificantes. Nietzsche sugere que devemos empreender e cultivar, seja melhor dito, a irrestrita e incondicional *afirmação da vida*, tal como fizeram os gregos pré-socráticos. Para o filósofo alemão, o povo helênico anterior a Sócrates, com base no gênero dramático da tragédia, foi capaz de desenvolver e aprimorar um *sentimento trágico* ou uma *sabedoria trágica* em relação à vida, o que significa, em outras palavras, justamente o mais puro e genuíno assentir à totalidade do mundo e da existência.

Fernando Pessoa (1888-1935), por outro lado, é considerado um dos maiores poetas da língua portuguesa e da literatura universal. Harold Bloom, em seu livro *Gênio: os 100 autores mais criativos da história da literatura*, chegou a dizer que Pessoa “[...] foi ao menos três grandes poetas [...]” (BLOOM, 2002, p. 597, T. N.). Atento a questões filosóficas, Pessoa escreveu sob os mais variados gêneros e estilos, em português, inglês e francês, uma vasta obra que sequer conseguiu organizar para publicação. Seu principal traço, além da genialidade, talvez tenha sido a radicalização da produção literária por meio dos *heterônimos*². No âmbito da poesia, obtiveram destaque e têm sido objeto de prolíficas investigações as figuras de Álvaro de Campos, Ricardo Reis e Alberto Caeiro, além do ortônimo, isto é, Pessoa ele-mesmo. Nos poemas de cada um deles, infundem-se numerosas temáticas de matiz filosófico, constatando-se, de quando em vez, até mesmo uma ética ou doutrina de vida.

Pessoa ele-mesmo, primeiramente, é quem assina a maior parte da criação poética do vate lusitano. Além de *Mensagem* (1934), sua única publicação em vida, em português, obra mítica e histórica, o autor escreveu homonimamente uma imensa gama de versos, tratando, entre outros, da precariedade humana, do enigma

² Escrever utilizando mais de um nome fictício não foi uma prática inventada por Pessoa. Ao contrário, tratava-se de uma atitude bastante usual na época. Em geral, a originalidade da técnica é atribuída ao filósofo Sören Kierkegaard (1813-1855). *Pseudônimo* é quando um autor utiliza apenas um nome para encobri-lo, enquanto *heterônimo* quando o indivíduo recorre a uma multiplicidade de nomes. É o próprio Pessoa quem, na *Tábua bibliográfica*, texto de 1928, procura esclarecer a sutil diferença: “a obra pseudônima é do autor em sua pessoa, salvo no nome que assina; a heterônima é do autor fora da sua pessoa, é de uma individualidade completa fabricada por ele, como seriam os dizeres de qualquer personagem.” (PESSOA, 2020 [1928], n. p.).

do mundo, da desilusão, do sonho e da nostalgia do passado. Os desenganos o afligem: “Que fiz de mim? Encontrei-me / Quando já estava perdido.” (PESSOA, 2007, p. 225); agora “Eu já não sou quem era; / O que eu sonhei, morri-o [...]” (*Ibidem*, p. 190). O poeta é “fingidor” e cético até na ilusão: “Não sei quem me sonho...” (PESSOA, 2006, p. 230), e procura “Qualquer coisa, que não vida!” (PESSOA, 2007, p. 285).

Álvaro de Campos (1890-1935), por seu turno, foi também um poeta denso, cujo *corpus* se divide em pelo menos dois grandes períodos: sensacionista e pessimista. Depois do ortônimo, é a figura com a produção mais volumosa e, via de regra, escreveu uma literatura da angústia, da falta de sentido: “E assim como sou não tenho nem fim nem vida...” (CAMPOS, 2002, p. 321). Questionou-se sobre a doença da razão: “Eu tinha a grande saúde de não perceber coisa nenhuma [...]” (*Ibidem*, p. 362), mas “Estou hoje vencido, como se soubesse a verdade. / Estou hoje lúcido, como se estivesse para morrer [...]” (*Ibidem*, p. 289). Autor de clássicos como *Tabacaria* e *Ode marítima*, beirou ao extremo da negação da vida, ao exaltar o suicídio: “Talvez seja pior para outros existires que matares-te... / Talvez peses mais durando, que deixando de durar...” (*Ibidem*, p. 275).

Já Ricardo Reis (19 de setembro de 1887), poeta neoclássico, compunha odes ao modo horaciano, abordando temas de índole epicurista e estoica, como o efêmero, o fatalismo e a renúncia da vida: “Pesa-me a lei inimplorável, dói-me / A hora invita, o tempo que não cessa [...]” (REIS, 2000, p. 18). Não podemos nos opor ao *fatum*, impiedoso: “Já sobre a fronte vã me acinzentada / O cabelo do jovem que perdi.” (*Ibidem*, p. 97). A morte é continuamente evocada por ele: “Não te destines, que não és futura. / Quem sabe se, entre a taça que esvazias, / E ela de novo enchida, não te a sorte / Interpõe o abismo?” (*Ibidem*, p. 24). Mas Reis dirá, também, indiferente: “Segue o teu destino, / Rega as tuas plantas, / Ama as tuas rosas. / O resto é a sombra / De árvores alheias.” (*Ibidem*, p. 68).

Alberto Caeiro (1889-1915), poeta da natureza, foi o mestre dos heterônimos, inclusive do próprio Pessoa. Antimetafísico, enaltecia constantemente a realidade objetiva, o testemunho ocular do mundo: “Para mim, graças a ter olhos só para ver, / Eu vejo ausência de significação em todas as coisas [...]” (CAEIRO, 2001, p. 154). Não lhe interessa, de modo algum, o questionamento profundo da esfera natural: “Não sei o que é a Natureza: canto-a.” (*Ibidem*, p. 67); “Outras vezes ouço passar o vento, / E acho que só para ouvir passar o vento vale a pena ter nascido.” (*Ibidem*, p. 106). Caeiro contenta-se, tão somente, com o universo que lhe é acessível: “O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia, / Mas o Tejo não é mais belo que

o rio que corre pela minha aldeia / Porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia.” (*Ibidem*, p. 55); “Porque tudo é como é e assim é que é, / E eu aceito, e nem agradeço, / Para não parecer que penso nisso...” (*Ibidem*, p. 59). Teoricamente, o poeta bucólico seria o esforço culminante de Pessoa no sentido de propor um contramovimento ao niilismo.

Tendo em mira o sobredito horizonte, é forçoso agora nos perguntarmos: de que maneira a presente investigação tenciona explorar o niilismo e a afirmação da vida, em Fernando Pessoa, a partir da filosofia de Nietzsche? Quer dizer: que metodologia iremos empregar para alcançarmos o nosso escopo?

Como ponto de largada, tomaremos em apreço a estratégia concebida por Clademir Araldi em sua obra *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos* (2004). Em seus esforços investigativos, tal estudioso efetua uma incursão nos extremos nietzschianos, ou seja, no niilismo e na afirmação da vida, através dos *tipos* mais emblemáticos de cada um dos três períodos da obra de Nietzsche, a saber: o artista trágico (período de juventude), o espírito livre (período intermediário) e o além-do-homem (período tardio). Isso porque, a seu ver, essas três figuras constituem-se precisamente em “[...] tipos de homem significativos, construídos para dar conta da questão do niilismo.” (ARALDI, 2004, p. 34). Essa abordagem tipológica parece-nos bastante oportuna para o exame do niilismo no poeta português, dada a presumível afinidade entre o conceito nietzschiano de *tipo* e o conceito pessoano de *heterônimo*.

Assim, intentamos perquirir a obra das quatro personalidades literárias primordiais de Pessoa e caracterizarmos que estrutura axiológica fundamenta cada um desses tipos/poetas. Patrick Wotling, a esse respeito, assevera que

O interesse fundamental dessa linguagem metafórica vegetal [tipos] é, pois, o de traduzir não apenas uma relação genealógica entre instrumentos de cultura e tipo humano privilegiado, mas também, numa *perspectiva axiológica*, de delimitar qual é o valor do tipo selecionado. (WOTLING, 2013, p. 331, grifos nossos).

Cada figura da heteronímia, ao certo, expressa uma atitude perante a vida. A pergunta é: trata-se de uma postura destrutiva, niilista, ou de uma conduta movida pela suprema afirmação do mundo, engendrada com base numa estrutura valorativa intensificadora das potências vitais?

Para respondermos a isso, utilizaremos as concepções de *vontade de potência* e *eterno retorno do mesmo*, em nível subjetivo, como critérios para diferenciarmos os fracos dos fortes, ou seja, para aferirmos o niilismo e a afirmação da vida nos heterônimos de Fernando Pessoa. O conceito de vontade de potência, a nosso ver, permite uma ampla investigação da *décadence* em termos pessoais, fisiopsicológicos, isto é, uma profícua exploração do niilismo enquanto um adoecimento da vontade. O eterno retorno do mesmo, de seu lado, com a fórmula do *amor fati*, apresenta-se como um dos mais importantes critérios para distinguirmos entre a negação e a afirmação da existência.

Como referencial teórico, portanto, além do niilismo e da afirmação da vida, em abordagem tipológica, este estudo será circunscrito, também, aos conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Quanto ao *corpus* nietzschiano, a bibliografia tomada abrangerá, sobretudo, as seguintes obras do período tardio: *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), *Para além de bem e mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *O caso Wagner* (1888), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888), *O anticristo* (1888) e *Ecce homo* (1888). Da mesma forma, recorreremos aos fragmentos póstumos e à correspondência do autor, a par da edição canônica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, a fim de reconstruirmos a tessitura do contexto histórico-intelectual em que o filósofo e a sua obra se achavam insertos. Nesse proceder, então, optaremos por abordar o pensamento de Nietzsche predominantemente através do *método contextual*, sobre o qual logo a seguir iremos discorrer.

No mais, trabalharemos com os comentários, no exterior, principalmente de Karl Löwith (1935), Karl Jaspers (1936), Martin Heidegger (1961 [1936-1940] e 1950), Walter Kaufmann (1950) e Wolfgang Müller-Lauter (1971 e 1974). Tentaremos mostrar, particularmente, o modo como esses comentaristas clássicos inter-relacionam as concepções e temas que presumem compor o núcleo fundamental do pensamento de Nietzsche. No Brasil, lidaremos, em especial, com a glosa de Scarlett Marton (1990, 1997, 1999, 2009a, 2009b e 2016), Oswaldo Giacoia Junior (2014 [2013])³, Roberto Machado (1999), Vânia de Azeredo (2003 e 2008),

³ Tivemos acesso, aqui, de Giacoia Junior, somente à obra *Nietzsche: o humano como memória e como promessa* (2014 [2013]), mas lembremos que já na década de 90 o crítico publicava sobre o filósofo alemão, como, por exemplo, o livro *Labirintos da alma: Nietzsche a autossupressão da moral* (1997), e também o traduzia, como a obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997 [1974]), de Wolfgang Müller-Lauter.

Clademir Araldi (2004, 2014, 2016a, 2016b, 2017 e 2018) e Luís Rubira (2005, 2010, 2012 e 2016).

Para todos os efeitos, adotaremos a usual divisão tripartite do pensamento do autor, com assento na periodização alvitada por Karl Löwith (1997 [1935]), que é seguida, no Brasil, dentre outros, por Scarlett Marton (2010 [1990]). Segundo ela, são as seguintes as fases de Nietzsche: 1) período do *pessimismo romântico*, que vai dos escritos inacabados de 1870, passando por *O nascimento da tragédia* (1872), até chegar na *Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth* (1876), correspondente ao período de juventude, onde havia forte influência de Schopenhauer e Wagner; 2) período do *positivismo cético*, que vai de *Humano, demasiado humano* (1878) até às quatro primeiras partes de *A gaia ciência* (1882), correspondente ao período intermediário, do espírito livre e de aproximação do autor com a ciência; 3) período da *transvaloração dos valores*, que vai de *Assim falava Zaratustra* (1883-1885) aos *Ditirambos de Dioniso* (1889), correspondente ao período maduro ou tardio, no qual o pensador reconstrói a sua obra e elabora a doutrina do eterno retorno e a teoria da vontade de potência (Cf. MARTON, 2010 [1990], pp. 42-46). Quanto à nomeação do último período, acompanharemos, na esteira de Karl Löwith, a posição de Clademir Araldi, que prefere enfatizar, em lugar da transvaloração, o pensamento do eterno retorno em sua relação com o niilismo (Cf. ARALDI, 2004, p. 37).

No que tange à Fernando Pessoa, o escritor redigiu uma obra de colossal magnitude, composta por mais de 27 mil papéis, desordenada, escrita em inúmeros idiomas, gêneros literários e mediante múltiplos “disfarces”. Em vida, o autor publicou apenas, ainda jovem, quatro livretos de poemas, em inglês, sendo *Mensagem* (1934), anos depois, sua única publicação em língua portuguesa. Na realidade, a maior parte dos textos de Pessoa, em prosa e verso, foi veiculada à época somente em meios difusos, como folhetos, jornais e revistas, sem que o poeta lhes atribuísse feições definitivas.

É notória a complexidade editorial do *corpus* pessoano, com a agravante de não haver, ainda, ao contrário de Nietzsche, um cânone textual, uma edição crítica amplamente aceite pelos estudiosos. Malgrado já existam, como é sabido, diligentes projetos de editoração de seus escritos, aventa-se que o estabelecimento de uma edição derradeira seria tarefa irrealizável, em face das inúmeras dificuldades encontráveis. Dentre os obstáculos crítico-editoriais, devemos mencionar a árdua

decifração caligráfica dos textos, assim como a infinidade de trechos lacunares e rasurados, com o inconveniente adicional, no caso de Pessoa, de não sabermos, vez por outra, a qual heterônimo atribuir determinado fragmento. Na vigente reflexão, seja como for, manejaremos a edição brasileira da Companhia das Letras, por razões de maior acessibilidade, mas também devido a sua excelência, posto que editada por reputados comentaristas, que levam sempre em conta as compilações já realizadas.

Para bem delimitarmos nossa fonte primária, centraremos esta pesquisa na poesia dos quatro principais heterônimos: Pessoa ortônimo, Álvaro de Campos, Ricardo Reis e Alberto Caeiro. O exame sincrônico dessas quatro figuras mostra-se oportuno para não corrompermos o fenômeno heteronímico, ponto culminante do mister pessoano, aquele pelo qual ele é mundialmente conhecido. Essa forma de tratamento adotam-na quase todos os estudiosos, como Eduardo Lourenço, defendendo, por exemplo, que “a compreensão da poesia do autor de *A tabacaria* e a do jogo heteronímico vão de par.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 25). Tal estratégia, assim pensamos, não gera prejuízo quanto à profundidade do trabalho, vez que o tema em investigação está sobremodo especificado: o niilismo e a afirmação da vida. Nossa abordagem, além do mais, irá focar-se nos aspectos *filosóficos* da obra do escritor, notadamente naqueles em que seja possível estabelecer uma interlocução mais direta com o pensamento de Nietzsche.

De fontes secundárias, terão também importância, seguramente, os escritos pessoanos autobiográficos, de estética, de crítica literária, de autocrítica e de autointerpretação, bem como suas cartas e textos filosóficos. Em relação à fortuna crítica, pretendemos utilizar os 1) comentaristas clássicos de Pessoa, os 2) comentaristas clássicos que o estudaram pelo viés filosófico e os 3) comentaristas que recentemente investigaram a relação Nietzsche-Pessoa. Para mantermos coerência com o tratamento conferido a Nietzsche, empregaremos em Pessoa eminentemente o método *contextual*, valendo-nos de dados biográficos, históricos, temáticos, estilísticos, dentre outros. Nessa vereda investigativa, estaremos afinados com os esforços interpretativos de João Gaspar Simões (1971 [1949]) e Mário Sacramento (1970 [1958]). Não será possível, porém, desvencilharmo-nos das relevantes apreciações elaboradas por comentadores de viés estrutural, como Jacinto do Prado Coelho (1977 [1949]), Eduardo Lourenço (2003 [1973] e 2016

[1988]) e José Augusto Seabra (1974). Justifiquemos, finalmente, nossa escolha pela ênfase no método contextual.

A opção pela preeminência da via *contextual*, por escapar à regra, merece de nossa parte uma fundamentação mais prestimosa, que passamos então a empreender, suscitando igualmente os posicionamentos discrepantes. Com efeito, o modo como Nietzsche e Pessoa, em geral, devem ser lidos e interpretados constitui-se objeto de incontáveis querelas na fortuna crítica. Começamos, dessa forma, pela argumentação atinente ao filósofo germânico, que é extensível, em larga medida, também ao vate português.

Filólogo que era, por formação, desde o período de juventude Nietzsche preocupava-se com a questão de como queria ser lido. Já em 1872, nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, o filósofo da Basileia nos advertia:

Este livro é destinado aos leitores calmos, aos homens que não foram ainda arrastados pela pressa vertiginosa da nossa época precipitada e que não experimentaram um prazer idólatra de se deixar esmagar por suas rodas – portanto, a bem poucos homens! (*EE*, Prefácio, I).

Anos depois, em 1888, ao refazer sua trajetória intelectual, em *Ecce homo*, Nietzsche comentou sobre o leitor desejado: “Quando busco formar a imagem de um leitor perfeito, resulta sempre em um monstro de coração e curiosidade, e também em algo dúctil, astuto, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato.” (*EH*, Por que escrevo livros tão bons, 3).

Tais recomendações, além de outras esparsas, compelem os estudiosos a uma profusão de debates sobre como é necessário efetuarmos a leitura de Nietzsche. No limite, seria mesmo o caso, antes que tudo, de discutirmos e demarcarmos o *que é* a obra de Nietzsche. Em suma, a perquirição circunscreve-se em redor da seguinte pergunta: em nossas pesquisas, temos que levar em conta somente a obra publicada e, portanto, assumida pelo autor, ou, em concomitância a isso, é preciso também sopesarmos sua obra inédita, como os livros inacabados ou preparados para publicação, as anotações de ordem pessoal e a correspondência trocada?

Victor Goldschmidt, no opúsculo *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, que consiste na conclusão da obra *A religião*

de Platão (1963), cogita um método rigoroso de exegese das obras filosóficas em geral. Assim, congrega argumentos no sentido de sustentar que, em filosofia, o método *dogmático* ou *estrutural* é o mais apropriado, em contraposição ao método *genético*. O método estrutural, em resumo, considera que a leitura de textos deve focar nos aspectos doutrinários, nos dogmas de uma filosofia, na estrutura interna de um pensamento, naquilo que, desses textos, forma uma *estrutura*. Nesse sentido, o historiador e filósofo sentencia que

notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são *léxis* sem crença e, *filosoficamente*, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroa-la [...]. (GOLDSCHIMIDT, 1963, p. 145).

Scarlett Marton, por sua vez, especificamente em relação à abordagem do pensamento de Nietzsche, defende outro ponto de vista. Para a comentadora, é preciso levarmos em conta todos os escritos do filósofo, sejam éditos, sejam inéditos, “[...] sem desprezar nem privilegiar nenhum deles, já que todos podem contribuir, de alguma forma, para esclarecer as posições do autor.” (MARTON, 2010 [1990], p. 38). A docente da USP não denega, por completo, a operacionalidade e a relevância do método estrutural, mas por achá-lo insuficiente, preconiza a necessidade de complementá-lo com o método genético. Em outras palavras: conceitos, noções, argumentos e teses, para ela, além de denotarem uma lógica interna, necessitam também passar por uma gênese histórica. Se no método estrutural é buscada a verdade de um sistema, rastreando suas razões, no método genético o pesquisador procura pelas causas, o que abre espaço, por exemplo, para o reconhecimento das condições de possibilidade da vida e da obra do autor. Sendo assim, a especialista sustenta, no estudo de Nietzsche, uma abordagem *genético-estrutural*, que lhe oportuniza o trânsito concomitante por essas duas formas de hermenêutica.

Martin Heidegger, nessa discussão, possui um posicionamento mais extremado. De acordo com o filósofo de *Sein und Zeit*, “[...] a filosofia nietzschiana propriamente dita, a posição fundamental a partir da qual ele fala nesses e em todos os escritos publicados [...] não chega a uma configuração definitiva nem é publicada sob a forma de obra [...]” (HEIDEGGER, 2014, p. 6). Com essa afirmação, logo no início de seu livro sobre Nietzsche, Heidegger pretende sobrepor os fragmentos

póstumos à obra publicada, um traço bastante peculiar de sua interpretação. O filósofo da floresta negra, por fim, chega a dizer que “a filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada para trás como uma obra ‘póstuma’, não publicada.” (*Ibidem*). Discordamos, todavia, de tal perspectiva, pelo seguinte argumento: uma coisa é utilizarmos a obra não publicada para o acesso ao contexto e às causas da obra assumida; outra coisa, bem diferente, é tomarmos a obra não publicada, exclusivamente, como a única filosofia de um autor, pois, fosse esse o caso, não haveria sentido, sequer, na publicação de livro algum.

Por diferentes caminhos, como em Victor Goldschmidt – para textos filosóficos em geral, Scarlett Marton e Martin Heidegger – para textos de Nietzsche, claro está que existem múltiplas formas para o tratamento dos escritos nietzschianos. Contudo, dada a transversalidade de nossa pesquisa, entendemos que a abordagem mais apropriada será outra em lugar dessas três: lançaremos mão, precipuamente, do método *contextual*, seguindo o percurso, para citarmos alguns, de Werner Stegmaier, no exterior, e de Rogério Lopes, no Brasil.

Sintetizando muito, a via contextual busca, por exemplo, as intenções do autor ao escrever um trecho, seus dados biográficos, suas cartas e notas preparatórias, a conjuntura do livro em apreço, enfim, procura vislumbrar a obra do filósofo como um todo. Isso porque,

Em seus apontamentos, Nietzsche teria anotado resultados de leitura, casos, visões gerais, linhas de pensamento e esboços, experimentou com eles, reescreveu-os, reagrupou-os [...] é possível perseguir através deles como Nietzsche desenvolveu e formulou seus pensamentos, e por quais pensamentos e formulações ele se decidiu finalmente, e a partir daí pode-se adquirir importantes modos de interpretação [...] Desse modo, também Montinari queria ver utilizado o espólio, que deveria então ser ele próprio investigado do ponto de vista de suas fontes. (STEGMAIER, 2013, pp. 300-301).

As reflexões nietzschianas sobre o niilismo são uma amostra tempestiva disso, pois além de não haver uma obra exclusiva sobre o assunto, parte considerável das rumações do autor encontra-se apenas em notas póstumas, como no crucial *Fragmento de Lenzer-Heide (O niilismo europeu)*.

A própria compreensão de cada conceito, em Nietzsche, passa também por reiteradas reformulações, somente exequíveis por meio de um exame crítico de fontes. Para tanto, a mera elucidação conceitual, por vezes, não é suficiente, sendo ineludível, para além dela, a reconstrução de certas intenções argumentativas

sofisticadamente encobertas pelo filósofo. Nesse itinerário, encontramos guarida nas lições de Rogério Lopes, quando ele aclara que o método contextual, na prática, intenta “[...] responder não tanto a perguntas do tipo: *o que Nietzsche entendeu pelo conceito tal ou qual*, mas a perguntas do tipo: *o que Nietzsche pretendeu ao utilizar o conceito tal e qual no contexto x ou y.*” (LOPES, 2012, p. 233).

Como se não bastasse, Rogério Lopes alega ainda que Nietzsche opera de maneira instrumental com teses, argumentos, conceitos, metáforas e com todos os demais tipos de entidades abstratas do campo semântico. Sua obra é, por assim dizer, um ocultamento incessante de ferramentas linguísticas, inclusive lógicas e especulativas. Uma interpretação dogmática de seu *opus* não consegue, portanto, atingir em sua inteireza as peculiaridades desse complexo macrocosmo argumentativo. Uma leitura dogmática, ou estrutural, como sabemos, deve bastar-se a si mesma, axiomáticamente, independente do contexto, o que se mostraria impraticável no caso de Nietzsche. Segundo Rogério Lopes, outra vez,

O cenário ideal no qual o método de leitura imanente poderia reivindicar exclusividade seria um no qual o intérprete estivesse diante de um texto capaz de instaurar, de forma exaustiva, suas próprias regras de inteligibilidade e de comunicá-las de forma unívoca, sem que no intervalo entre uma coisa e outra, ou seja, no intervalo entre a produção e a recepção do texto, houvesse a interferência dos ruídos da história [...]. (*Ibidem*, p. 234).

Julgamos, pelos motivos supraexpostos, que a ênfase na abordagem contextual da obra de Nietzsche é a mais condizente com o gênero de trabalho a que nos propomos deslindar. Somente uma apreensão genealógica do niilismo e da afirmação da vida, enquanto movimentos de pensar, ou enquanto diretrizes, e não como conceitos lógicos, enrijecidos, poderá fornecer-nos elementos consistentes para um intercâmbio satisfatório com a obra poética de Fernando Pessoa. De outra banda, o caráter inter-relacional da presente investigação, entre filosofia e literatura, reivindica que, semelhantemente, salientemos o mesmo método em relação a Fernando Pessoa. Até mesmo porque, por suas próprias características, a poesia é um tipo de discurso que não se presta a uma análise logicizada, proposicional, requerendo muito mais um estudo de contextos do que o estudo da letra fria do verbo.

Com o propósito, assim, de consubstanciarmos nossas hipóteses, articularemos esta investigação em três capítulos, assim designados: 1) Nietzsche e Pessoa: questões exordiais; 2) Nietzsche: uma caracterização do niilismo e da afirmação da vida; 3) Niilismo e afirmação da vida: uma leitura de Fernando Pessoa à luz da filosofia de Nietzsche.

No primeiro capítulo, efetuaremos uma investida preambular na ligação entre os dois pensadores, que se faz imprescindível por conta da natureza comparatista e inter-relacional do trabalho. De início, enfocaremos no vínculo entre Pessoa e a filosofia: suas leituras, influências, seus textos doutrinários, bem como suas produções literárias de influxo filosófico. Na sequência, traremos à tona o Pessoa leitor de Nietzsche, analisando, a partir do espólio, as alusões que o poeta faz ao filósofo. De antemão, é preciso registrarmos que, em textos teóricos e críticos, a relação do escritor português com Nietzsche é bastante conturbada, para não dizermos incompatível. Por conta disso, o comentador espanhol Pablo Xavier Pérez López (2012) aventa a hipótese, no âmbito da poesia, de um *nietzschianismo inconsciente e involuntário* de Fernando Pessoa. Por derradeiro, a seção final abordará um breve estado de arte dos estudos que objetivam aproximar um autor do outro.

No segundo capítulo, reconstruiremos historicamente a problemática do niilismo, ressaltando a existência de duas vias investigativas: uma ontológica e outra relativa à crise cultural e valorativa. Retomaremos, assim, o niilismo social e político da França, a associação do niilismo ao idealismo, na Alemanha, e a linhagem política e literária proveniente da Rússia. Em seguida, qualificaremos o niilismo e a afirmação da vida na filosofia de Nietzsche, designadamente no período tardio. Quanto ao niilismo, nosso eixo condutor versará, entre outros, sobre as fontes do filósofo, o “mundo do além” e o socratismo-cristianismo, a morte de Deus e a desvalorização dos valores supremos, assim como os ideais ascéticos. Quanto à afirmação da vida, mostraremos sua conexão com o *amor fati*, o dionisíaco e a sabedoria trágica; o discurso *Das três transmutações do Zaratustra*; e o encadeamento, em Nietzsche, dos conceitos de vida, valor, avaliação e potência, permeados pelas noções de crítica e genealogia. Na última seção, em vista da fortuna crítica, discorreremos sobre as concepções fundamentais da filosofia de Nietzsche, procurando estabelecer um núcleo conceitual específico para a leitura de Fernando Pessoa.

No terceiro capítulo, por fim, caracterizaremos, sobretudo filosoficamente, a obra poética de Fernando Pessoa, mobilizada em torno de seus quatro principais heterônimos. A produção de cada uma dessas figuras será contrastada com informações biográficas, históricas e estilísticas, além de outras, e também com o comentário da crítica especializada. Dessa maneira, acreditamos conseguir delimitar um núcleo temático-filosófico ou a cosmovisão de cada um dos membros da *coterie* pessoana, o que nos habilitará a averiguar, à luz dos conceitos nietzschianos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo, as seguintes questões: que arcabouço axiológico fundamenta a vida/obra desses tipos/poetas? São figuras niilistas, ou, do contrário, plenamente afirmadoras do mundo e da existência? Em sede de conclusão, buscaremos respostas para as referidas perguntas, perseguindo um estatuto para a produção poética dos heterônimos.

2 NIETZSCHE E PESSOA: QUESTÕES EXORDIAIS

Ninguém pode construir para ti a ponte, sobre a qual precisamente tu deves caminhar acima do rio da vida, ninguém mais além de ti. De fato, há incontáveis sendas e pontes e semideuses, que querem te levar pelo rio; mas somente ao preço de ti mesmo. Tu serias penhorado e te perderias. Há no mundo um único caminho, pelo qual ninguém além de ti pode seguir. Para onde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o. (NIETZSCHE, Co. Ext. III 1).

São inúmeros, em todo o mundo, os discípulos de Nietzsche, havendo alguns deles que leram a obra do mestre. A maioria aceita de Nietzsche o que está apenas neles, o que, de resto, acontece com todos os discípulos de todos os filósofos. A minoria não compreendeu Nietzsche, e são esses poucos os que seguem fielmente a doutrina dele. (FERNANDO PESSOA).

2.1 Fernando Pessoa e a filosofia

É largamente conhecido, já um clássico, o excerto em prosa em que Fernando Pessoa, sempre polissêmico, diz sobre si mesmo: “Eu era um poeta animado pela filosofia, não um filósofo dotado de faculdades poéticas.” (PESSOA, 1966, p. 13)¹. Em versos, o poeta também se refere à filosofia, quando registra, por exemplo, n’*O guardador de rebanhos*, com a frugalidade do mestre Caeiro, que “[...] os filósofos são homens doidos.” (CAEIRO, 2001, p. 64). Outra afamada passagem, com o abstruso Álvaro de Campos, é a que fica talhada no clássico *Tabacaria*: “Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu.” (CAMPOS, 2002, p. 290). Contudo, essas e outras remissões à filosofia e a temas filosóficos colocam-nos diante de alguns questionamentos basilares, a saber: qual a relação de Fernando Pessoa com a filosofia? Quais filósofos ele leu? Sobre quais escreveu?

¹ Do original, em inglês: “I was a poet animated by philosophy, not a philosopher with poetic faculties.”. Trata-se, em verdade, da frase inicial de um texto de uma página, inserido pelos editores Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho no Capítulo I (*Notas autobiográficas e de autognose*) de sua importante reunião de textos pessoanos, intitulada *Fernando Pessoa: páginas íntimas e de autointerpretação* (1966). Apesar da relevância da obra, o tradutor dos textos ingleses, Jorge Rosa, a nosso ver equivocadamente, verte a palavra inglesa “*animated*” para “impulsionado”, restando “um poeta impulsionado pela filosofia”. Ao revés disso, na crítica especializada ficou historicamente gravada a expressão “um poeta *animado* pela filosofia” (grifo nosso).

Que influências filosóficas podemos detectar em sua obra? Assim, ainda que de modo abreviado, é preciso antes do mais compreendermos qual a vinculação de Pessoa com a esfera filosófica.

Fundamentalmente, a relação do escritor português com a filosofia sucede de duas maneiras primordiais. Em primeiro lugar, no que diz respeito às suas *fontes e influências* e, em segundo lugar, no que concerne às suas *produções textuais*, que, por sua vez, subdividem-se entre seus escritos propriamente filosóficos, de um lado, e suas criações literárias imbuídas pela filosofia, tanto em prosa como em verso, de outro. Quanto às *fontes e influências*, sabemos que, de sua biografia, Pessoa chegou a estudar, sem mesmo completar um ano, no Curso Superior de Letras, hoje Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Ou seja, sua consistente formação filosófica efetuou-se fora das instituições formais, de modo independente, autodidata. Uma maneira usual, portanto, de rastreamos os influxos filosóficos auferidos pelo autor é através de sua biblioteca particular. Quanto às *produções textuais*, por outro lado, é sabido que seus escritos filosóficos, propriamente ditos, vêm ganhando cada vez mais publicidade ao longo dos anos, mediante sucessivos esforços de compilação e edição. Além do mais, a presença da filosofia na literatura de Fernando Pessoa, nosso foco de estudo, tem sido objeto das mais variadas e prolíficas divagações acadêmicas.

No que tange, de início, às fontes e influências recebidas pelo autor, é necessário examinarmos celeremente algumas especificidades de sua biblioteca particular. Alojada, basicamente, na Casa Fernando Pessoa², em Lisboa, a Biblioteca Particular de Fernando Pessoa³ compõe-se de 1.312 títulos, o equivalente

² A Casa Fernando Pessoa é um espaço artístico-cultural inaugurado em 1993 no prédio em que Pessoa viveu seus últimos 15 anos de vida (entre 1920 e 1935). Concebido para difundir seu legado, o local hospeda um museu e duas bibliotecas, além de promover diversas atividades educativas. Na parte museológica, é possível visitarmos a reconstituição do quarto do escritor, apreciando seus objetos pessoais, mobiliário, documentos. Há nesse segmento, também, diversas coleções de desenhos, pinturas e esculturas produzidas com inspiração no poeta. Além disso, a Casa abriga uma biblioteca pública, especializada no autor português e em poesia mundial, e abarca igualmente aquilo que é, sem dúvida, seu ponto culminante: a Biblioteca Particular de Fernando Pessoa.

³ Sob guarida do Estado Português, a Biblioteca Particular de Fernando Pessoa é a biblioteca física que, de fato, pertenceu ao poeta: livros que comprou, herdou, ganhou, editou. São obras de suma importância porque, nelas, Pessoa deixou valiosos comentários, sublinhados, notas, sinais, traduções, páginas que expressam uma parcela significativa da biografia intelectual do escritor. Os 1.312 títulos distribuem-se do seguinte modo: 1.060 títulos na Casa Fernando Pessoa, 99 títulos no Espólio 3 da Biblioteca Nacional de Portugal e os restantes 153 com os herdeiros do autor (a sobrinha Manuela Nogueira e o sobrinho Luís Miguel Rosa). Um fato bastante relevante é que, desde 2010, fruto de trabalho coordenado por Jerónimo Pizarro, Patricio Ferrari e Antonio Cardillo, a quase totalidade da referida Biblioteca (1.213 títulos, ou 1.317 volumes) encontra-se hoje digitalizada, sendo assunto de amplo domínio público. Existem múltiplos trabalhos acadêmicos sobre a Biblioteca, sendo

a 1.419 volumes. O gênero das obras, bem como a *marginalia*, trata-se de manancial inesgotável para a análise das influências intelectuais das quais Pessoa é herdeiro. A catalogação do acervo segue o sistema de Classificação Decimal Universal (CDU), que se subdivide em 10 classes (de 0 a 9). Entre outros pormenores, chama a atenção que a *Classe 8 – Linguística. Filologia. Literatura* abrange mais da metade do arquivo e, também, que mais da metade das obras, no geral, são em língua inglesa⁴. Os livros de filosofia, especificamente, encontram-se agrupados na *Classe 1 – Filosofia. Psicologia*, perfazendo um total de 181 títulos⁵. Desse rol, poucos são considerados, por assim dizer, clássicos da filosofia⁶, sendo que a maciça maioria é formada por manuais e fontes indiretas. Apesar dessa leitura enviesada, podemos perceber, com clareza, que os interesses de Pessoa variaram desde os pré-socráticos até os filósofos analíticos.

o mais recente, e certamente mais completo, o seguinte, em edição bilíngue: PIZARRO, FERRARI e CARDIELLO, *A biblioteca particular de Fernando Pessoa* (2010), pela Editora Dom Quixote, de Lisboa.

⁴ Órfão de pai aos cinco anos de idade, a mãe do poeta, Maria Magdalena, contraiu novas núpcias com o Comandante João Miguel Rosa, nomeado cônsul de Portugal em Durban, África do Sul, onde Pessoa residiu de 1896 até 1905. Uma vez que, à época, o país africano era colônia britânica, lá ele hauriu uma sólida aculturação inglesa, que viria a ser determinante em sua formação intelectual. Não por outro motivo, existe uma parcela imensa da produção pessoana que é concebida nesse idioma, principalmente através dos autores fictícios Charles Anon e Alexander Search. Eis a razão para a predominância de livros em língua inglesa em sua Biblioteca Particular. Além do inglês, há obras também em outros sete idiomas: espanhol, francês, galego, grego, italiano, latim e português. Curiosamente, um dos raros exemplares em alemão, que Pessoa parece ter possuído, encontra-se extraviado: *Die hundert besten Gedichte der deutschen Sprache* (1909), de Wilhelm Weicher. Como bem observam Pizarro, Ferrari e Cardello (2010, p. 15): “Trata-se da biblioteca de um autor português, contudo, atendendo ao fato de a maior parte dos livros estar escrita em língua inglesa, parece antes a biblioteca de um autor inglês que tivesse a necessidade de recorrer a traduções francesas e algum interesse especial pela literatura portuguesa. [...] Por isso, se não soubéssemos quem foi o proprietário, dificilmente adivinharíamos que foi um escritor português; até porque uma grande parte das notas manuscritas estão em inglês, algumas referências remetem para a África do Sul e vários livros estão assinados por Alexander Search ou outros nomes ingleses”.

⁵ É evidente que toda classificação possui deficiências, e não poderia ser diferente em relação às obras do acervo pessoano. Nesse sentido, alguns clássicos da filosofia acabaram ficando de fora da *Classe 1*, como é o caso do Tomo I de *Les Confessions* (post 1900 [1782]), de Jean-Jacques Rousseau (CFP 9-63), catalogado na *Classe 9 – Geografia.História.Biografia*, assim como do livro *The republic of Plato in ten books* (1916 [376 a. C.]), de Platão (CFP 3-58), publicado pela J.M. Dent & Sons Ltd., catalogado na *Classe 3 – Ciências Sociais.Direito.Administração*.

⁶ Identificamos na *Classe 1* os seguintes clássicos, em francês e inglês: *Étique* (1908 [1677]), de Spinoza (CFP 1-42); *Recherche de la vérité* (post 1900 [1674]), de Malebranche (CFP 1-66); *Les maximes de La Rochefoucauld* (1907 [1665]), de La Rochefoucauld (CFP 1-78); *The thoughts of Marcus Aurelios [...] together with Cicero’s essay on friendship* (1908), de Marco Aurélio e Cícero, respectivamente (CFP 1-101); *Les essais de Montaigne* (s. d. [1580]), de Montaigne (CFP 1-107); *Pensées* (1905 [1670]) (CFP 1-116) e *Les provinciales* (1907 [1657]) (CFP 1-117), de Pascal; *Essai sur le libre arbitre* (1903 [1839]), de Schopenhauer (CFP 1-135). Curiosamente, dada a proximidade temporal, deparamo-nos também com um exemplar de filosofia analítica: *Icarus or the future of science* (1927 [1924]), de Bertrand Russell (CFP 1-132).

Além da aludida coleção, outra expressiva fonte para a análise das inspirações filosóficas do autor, obviamente, é o espólio pessoano⁷, onde constatamos incontáveis indícios de leituras feitas e por fazer, tanto de obras da biblioteca como externas a ela. Nesse sentido, o primeiro contato de Pessoa com os pré-socráticos, por exemplo, parece ter sido em 1906 mediante o livro *History of european philosophy*, de Weber, lido na Biblioteca Nacional de Portugal⁸. Em diversos momentos, Fernando Pessoa leu e escreveu sobre os filósofos antecessores a Sócrates, mantendo especial interesse pela filosofia de Heráclito. Do período clássico, a seu turno, percebemos que o escritor lusitano interessou-se pelo pensamento de Platão, conquanto, ao que tudo indica, tenha lido diretamente apenas o *Teeteto*, inteirando-se com maior vigor via fontes secundárias, como o livro *La philosophie de Platon* (1904), de Alfred Fouillée, bastante sublinhado e anotado. Da tradição antiga, todavia, o maior volume de leituras efetuadas e de escritos produzidos foi, sem dúvida, em relação a Aristóteles. Do estagirita, leu o *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, sobre os pré-socráticos, dedicando-se também ao *Organon*, à *Metafísica* e à *Política*. Um dos textos mais famosos do escritor português, assinado por Álvaro de Campos, chama-se justamente *Apontamentos para uma estética não aristotélica* (1924).

Nesse panorama de história da filosofia, Pessoa ocupou-se sobremaneira também dos filósofos helenísticos, chegando a ler, de fonte primária, por exemplo, o *De rerum natura* (séc. I a.C.), de Lucrécio, e as *Meditações* (170-180 d.C.), de Marco Aurélio. Como se não bastasse, alimentou um entusiasmo contumaz pela filosofia

⁷ A Biblioteca Nacional de Portugal é uma instituição pertencente ao governo português e depositária do maior patrimônio bibliográfico do país. Criada em 1796, com o nome de Real Biblioteca Pública da Corte, ela abriga, dentre outros, os espólios dos escritores, isto é, os arquivos correspondentes ao conjunto de documentos, manuscritos e similares por eles produzidos e colecionados. Dos atuais 50 espólios hospedados, como o de Eça de Queirós (E1), podemos constatar também o famoso e muitíssimo estudado espólio de Fernando Pessoa (E3). Tal arquivo conta com 104 caixas, equivalentes a 27.543 folhas (e não documentos, como se vulgarizou), mais duas caixas que correspondem a 13 documentos. O espólio de Pessoa foi comprado pelo Estado e depositado na BNP em dezembro de 1979 e, em 2009, via decreto, tornou-se “tesouro nacional”, ou seja, recebeu o mais elevado grau de classificação dentro do patrimônio nacional. Nessa miríade de papéis, deixados por Pessoa em sua celebrada arca, podemos encontrar, por exemplo, manuscritos, cadernos, datiloscritos, recortes, cartas, álbuns, os quais contêm a escrita de notas, listas, projetos, esquemas, fragmentos, poemas, ensaios, enfim, uma variedade de gêneros textuais e em uma quantidade descomunal. Faz-se importante dizermos que uma parcela desses documentos encontra-se hoje digitalizada e disponível on-line, enquanto outra considerável parte permanece ainda inédita.

⁸ Em um diário de leitura atribuído a Charles Anon, consta o seguinte apontamento, datado de 24 de março de 1906: “*Biblioteca: Weber, History of European Philosophy: Ionian School, Thales, Anaximander and Anaximenes. Very well written book. Took notes. Thale’s theory purely primitive; Anaximander’s far deeper and more true; Anaximene’s a materialization, natural enough for a primitive mind, of his master’s.*” (PESSOA *apud* RIBEIRO, 2012, p. 64).

cristã e suas temáticas: Santo Agostinho, Santo Anselmo, Abelardo, São Tomás de Aquino, entre outros. Não restam dúvidas, igualmente, de que o autor português familiarizou-se com os filósofos modernos. Existe no espólio, dentre tantas, uma lista designada *Philosophy*⁹, na qual são elencados mais de 70 títulos de pensadores da modernidade, mormente franceses: Descartes, Arnauld, Bossuet, Voltaire e outros mais. Acabamos de ver, em nota supra, que Pessoa possuía clássicos de Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Malebranche e Rousseau. É preciso frisarmos, finalmente, que o poeta entabulou uma leitura acurada, deixando até um resumo, da *Primeira Parte da Ética*, de Spinoza, a quem tece elogios: “Aqui finalmente aparece o génio, o verdadeiro génio [...]” (BNP/E3 25-56^r)¹⁰.

Além disso, mesmo por leituras indiretas, a relação de Fernando Pessoa com os “filósofos alemães” é deveras estreita. Com toda evidência, inúmeros são os registros e notas que remetem à leitura dos pensadores germânicos. Imprescindível, nesse contexto, é o livro *De Kant a Nietzsche* (1910 [1900]), de Jules de Gaultier (CFP 1-52), presente na Biblioteca e objeto de múltiplos grifos e apontamentos. No espólio, há um resumo da introdução da *Crítica da razão pura*¹¹ e inúmeras referências e discussões acerca da filosofia de Kant. Dos alemães, semelhantemente, bastante significativa é a presença de Schopenhauer, de quem consta na Biblioteca um exemplar do *Essai sur le libre arbitre* (1903 [1839]) (CFP 1-135), com numerosos traços e observações. De igual modo, afloram vestígios de Novalis no escritor português, notadamente no tocante à questão da heteronímia¹². Por fim, salta aos olhos na obra de Pessoa a indubitável presença de Nietzsche, “[...] o filósofo que provavelmente mais influenciou Pessoa” (RIBEIRO, 2012, p. 78). Tal

⁹ Cf. BNP/E3 93A-8 a 10, citado por Ribeiro (2012, p. 73).

¹⁰ Cuida-se de um apontamento escrito em língua inglesa no qual Pessoa emite palavras elogiosas ao filósofo holandês, em detrimento da filosofia de René Descartes. Uma vez que estamos abordando Nietzsche e Pessoa, nunca é demais lembrarmos a célebre carta de Nietzsche a Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881, onde o filósofo alemão enaltece Spinoza: “Estou absolutamente assombrado, encantado! Tenho um *predecessor*, e ademais de que classe! Spinoza me era quase desconhecido: que *agora* faça sentido a sua necessidade tem sido um ‘ato instintivo’. Não só a sua tendência geral coincide com a minha – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* – como me reconheço em cinco pontos capitais de sua doutrina [...]” (NIETZSCHE, 2010, pp. 143-144, T. N.).

¹¹ Cf. BNP/E3 15^s-76 a 77, citado por Ribeiro (2012, p.76).

¹² Como sabemos, Novalis é o pseudônimo do pensador e representante do primeiro romantismo alemão Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801). Na Biblioteca de Pessoa, consta a obra *Les Disciples a Saïs, Et Les Fragments* (1914 [1802]), em edição de Paul Lacomblez. Deixamos aqui a indicação, para aprofundamento, dos estudos de Cláudia Franco Souza a respeito de Pessoa e o romantismo alemão. Primeiramente, o livro intitulado *O Livro do desassossego e o romantismo alemão* (2016); e depois, o artigo *Fernando Pessoa, Friedrich Schlegel e Novalis*, publicado na Revista Ipseitas, da UFSCar, v. 3, n. 2, de 2017.

inter-relação, seus limites e afinidades, por tratar-se de objeto de estudo da presente dissertação, será examinada com mais tenacidade nas páginas subsequentes.

Pondo de parte o Pessoa leitor, a segunda maneira pela qual o autor lisboeta se confronta com a filosofia é mediante a produção textual filosófica, sejam escritos ficcionais, sejam não ficcionais. Particularmente aos escritos de cariz não ficcional, Fernando Pessoa legou-nos um numeroso repertório de textos filosóficos. Num rápido olhar ao espólio, é possível corroborarmos que os mais de 27 mil papéis ali presentes estão dispostos em envelopes numerados, cada qual albergando uma quantidade diferente de folhas. Assim é que, dos múltiplos invólucros, “[...] encontramos 14 envelopes filosóficos com 1.428 documentos”¹³ (RIBEIRO, 2012, p. 128). Essa constatação preliminar, de chofre, dá-nos já uma breve amostragem do arrebatamento do escritor pela seara filosófica.

Não obstante, visto que, como aludimos algures, de sua abundante produção intelectual Pessoa pouco em vida publicou, o primeiro empreendimento editorial póstumo no sentido de coligir exclusivamente seus escritos filosóficos sobreveio somente em 1968. Assim, sob os auspícios de António de Pina Coelho, veio a lume o livro *Fernando Pessoa: textos filosóficos* (1968), em dois volumes, que desde então insculpiu-se como uma das mais respeitáveis referências no que tange às relações do vate português com a filosofia. Com um pequeno texto preambular, intitulado *A antinomística de Fernando Pessoa*, de autoria do organizador, a obra foi dividida e subtitulada em 11 capítulos. Alguns subtítulos paradigmáticos são: *Introdução à metafísica*, *Problemas antropológicos*, *Perspectivas cosmológicas*, *Ensaio epistemológico* e *O problema noético*.

É de causar admiração, de algum modo, o extenso espectro de interesses filosóficos nutridos por Pessoa. Suas composições, como de hábito, abrangem desde pequenos esquemas, listas, notas, textos incompletos, até raciocínios mais elaborados, com marcante viés crítico-especulativo, inclusive com o uso de linguagem lógico-dedutiva. Inúmeras são, por exemplo, as anotações abordando problemas típicos da metafísica clássica. Há um texto intitulado *Introdução ao*

¹³ E, desses 14, temos “[...] cinco envelopes (15¹, 15², 15³, 15⁴ e 15⁵) com a atribuição *Filosofia*, um (15A) classificado como *Filosofia-Metafísica*, quatro (15B¹, 15B², 15B³ e 15B⁴) designados como *Filosofia-Psicologia* e, finalmente, quatro (22, 23, 24 e 25) intitulados *Textos Filosóficos*.” (RIBEIRO, 2012, p. 128). Para já, servindo como informação útil ao restante desta dissertação, vale o rápido alerta de que há certos fragmentos do espólio, como esses, que utilizam letras ou números no modo “sobrescrito”. É preciso não confundirmos com a numeração das notas de rodapé.

estudo da metafísica, atribuído a António Mora¹⁴, e outro *O que é metafísica*, assinado por Campos. Da mesma forma, Pessoa reflete sobre o mundo como poder e como não ser, escreve críticas a Platão (*Philosophy of Plato: critique of Plato's theory*) e à filosofia cristã, enquanto profere elogios a Heráclito e a Aristóteles. Num texto chamado *Teoria das dimensões*, aborda temas como o ser, limite, pluralidade, relação, tempo, espaço, corpo, movimento, alteração e consciência. Eis outros títulos: *Identidade do ser e do não ser*, *O homem perante a morte*, *Teísmo*, *Conditions of truth*, *Eternity of nature*, *Phylosophic systems*, *Idea of cause* e *Theory of perception*. No âmbito da ética, para ilustrarmos, há escritos com as seguintes denominações: *Problema do mal*, *On free-will* (muito famoso, baseado em Schopenhauer) e *On the idea of responsibility*. Digno de menção, a propósito, é um conjunto de pequenos trabalhos cujos títulos remetem à moral da força, temática nietzschiana, assim como um outro, de cunho metafísico, intitulado *Nihilismo – eremita*.

Depois da tentativa primeva de Pina Coelho, o segundo grande marco editorial no sentido de congregar os textos filosóficos do escritor português é o livro *Fernando Pessoa: moral, regras da vida, condições de iniciação* (1988), sob a égide de Pedro Teixeira da Mota. Em geral, a obra traz um agrupamento de especulações de Pessoa sobre temas como poder, livre arbítrio, moral, ética do viver, além, por óbvio, consoante o título, de uma série de discussões sobre assuntos iniciáticos, ligados ao ocultismo¹⁵. Há que destacarmos, nesse passo, também a presença de

¹⁴ Conhecido como o “heterônimo-filósofo”, António Mora não chega a ser propriamente um heterônimo, tratando-se, na verdade, de uma “personalidade ficcional” de Fernando Pessoa, que assina boa parte de seus textos filosóficos. “Médico da civilização”, Mora aparece pela primeira vez como um personagem louco em um conto de Pessoa intitulado *Na Casa de Saúde de Cascaes*, sem data no espólio, mas provavelmente escrito entre 1907 e 1911. Ao depois, tal figura advirá como teórico empenhado na restauração do paganismo e como justificador filosófico das poesias de Alberto Caeiro e Ricardo Reis. Dentre seus textos, podemos mencionar, por exemplo, *Prolegômenos a uma reconstrução do paganismo* e, talvez o mais conhecido, *O regresso dos deuses*. Há várias edições de seus escritos, sendo a mais recente a organizada por Manuela Parreira da Silva: *O regresso dos deuses e outros escritos de António Mora* (2013), pela Assírio & Alvim. Em outros momentos de nossa reflexão, retornaremos a esse importante autor da criação pessoana.

¹⁵ Não é novo o tema acerca do interesse de Fernando Pessoa pelo ocultismo e pelo misticismo, tendo o poeta deixado inúmeras notas e apontamentos sobre a Maçonaria, os Templários e a Rosa-Cruz, bem como sobre *Kabbalah*, Alquimia, Astrologia, Antroposofia e outros. Também em seus versos podemos averiguar a presença de questões esotéricas, como no poema *No túmulo de Christian Rosenkreutz*. Pessoa chegou mesmo a fazer horóscopos, previsões astrológicas, apreciando e traduzindo textos da teósofa Helena Blavatsky e do ocultista Aleister Crowley. Nesse sentido, o livro *Moral, regras da vida e condições de iniciação* trouxe à público uma pequena amostra dos referidos escritos, sendo que, um pouco antes, Yvette Kace Centeno, importante escritora e professora portuguesa, havia organizado a breve compilação de textos do autor intitulada *Fernando Pessoa e a filosofia hermética* (1985), pela Editorial Presença.

alguns fragmentos sobre a moral da força e outros enaltecendo o paganismo, em detrimento da moral cristã. De fato, como mostraremos mais adiante, trata-se de uma temática de nítido viés nietzschiano: ataque ao cristianismo e defesa de uma moral dos fortes, com valores ancorados na antiguidade clássica. De outra banda, no atinente às regras da vida, Fernando Pessoa deixou-nos, entre outros, uma coleção de apontamentos e frases de caráter prescritivo, de regras práticas para o bom viver¹⁶. No capítulo devotado a tal assunto, curiosamente, bem nos cabe destacar o título de um desses textos, qual seja: *Notas para uma regra de vida (cf. a moral da força)*.

O terceiro grande marco editorial e de arrumação dos textos filosóficos de Fernando Pessoa gira em torno das reflexões do acadêmico Nuno Ribeiro¹⁷. Pertencente a uma hodierna e diligente geração de estudiosos pessoanos, sobretudo no tocante à filosofia, Ribeiro trouxe à público, por primeiro, uma edição crítica dos textos filosóficos ingleses de Pessoa: *Philosophical essays: a critical edition* (2012). Mais recentemente, deu à estampa também o livro *Fernando Pessoa e a filosofia: um estudo a partir do espólio* (2016), fruto de sua tese de doutoramento *Tradição e pluralismo nos escritos filosóficos de Fernando Pessoa* (2012)¹⁸. Em suma, podemos dizer que o comentador parte do pressuposto de que “[...] o pensamento de Fernando Pessoa é um pensamento pluralista e a dimensão pluralista de Pessoa reflete-se também na sua produção filosófica.” (RIBEIRO, 2012,

¹⁶ A título de exemplo, tal é o teor de algumas dessas regras: “1 – Não tenhas opiniões firmes, nem creias demasiadamente no valor de tuas opiniões. 2 – Sê tolerante, porque não tens certeza de nada. 3 – Não julgues ninguém, porque não vês os motivos, mas sim os atos. 4 – Espera o melhor e prepara-te para o pior. 5 – Não mates nem estragues, porque como não sabes o que é a vida, exceto que é um mistério, não sabes que fazes matando ou estragando, ou que forças desencadeias sobre ti mesmo se estragares ou matares.” (PESSOA, 1988, p. 125).

¹⁷ Nuno Ribeiro, por sua vez, destaca como relevante marco editorial também um texto de 22 páginas de seu orientador de doutorado, José Gil, que não tivemos acesso, constante do livro *Pessoa inédito* (1993), organizado por Teresa Rita Lopes. Respeitado crítico pessoano, José Gil sustenta, nesse texto, a necessidade de uma edição crítica dos textos filosóficos de Pessoa a partir de critérios rigorosos e objetivos. No entanto, o comentador tão somente suscita a imprescindibilidade do referido mister, sem no entanto levá-lo a efeito. (Cf. RIBEIRO, 2012, p. 3).

¹⁸ Obtivemos contato, na íntegra, somente com o trabalho doutoral de Nuno Ribeiro, *Tradição e pluralismo nos escritos filosóficos de Fernando Pessoa* (2012). Lamentavelmente, não tivemos acesso, senão a trechos via internet, à obra do autor *Fernando Pessoa e a filosofia: um estudo a partir do espólio* (2016). De qualquer forma, acreditamos não haver prejuízo, já que nos *Agradecimentos* do livro, visíveis on-line, o próprio autor assevera que “o texto que aqui publicamos preserva, com pequenas alterações pontuais, o texto inicial da tese.” (RIBEIRO, 2016, p. 3). Sobre a problemática da edição dos textos filosóficos de Pessoa, também discutida na tese, encontramos ao menos três artigos de Nuno Ribeiro a auxiliar-nos: 1) *Os livros filosóficos inacabados de Pessoa: problemas e critérios para a publicação dos escritos filosóficos de Pessoa* (2011), *Revista Philosophica/ULisboa*, n. 38; 2) *Pessoa, filósofo* (2012), *Revista do CESP/UFMG*, v. 32, n. 48; 3) *O retrato de Fernando Pessoa enquanto filósofo: uma incursão pelo espólio filosófico de Pessoa* (2017), *Revista Ipseitas/UFSCar*, vol. 3, n. 2.

Abstract, n. p.). Visando, desse modo, a contribuir para a expansão do alcance filosófico da obra de Pessoa, tal estudioso, dentre outras coisas, propõe-nos uma nova categorização dos trabalhos de filosofia do escritor português¹⁹.

De maneira geral, Ribeiro (2017)²⁰ preconiza uma classificação dos textos em cinco grupos principais. O primeiro grupo abarca os *livros filosóficos inacabados*, dado que no espólio existem inúmeras menções a projetos de obras filosóficas, com as respectivas divisões em tópicos ou linhas de pensamento. O segundo grupo equivale aos *ensaios filosóficos*, já que Pessoa deixou indicados vários títulos e assuntos sob a denominação *Philosophical essays*. O terceiro grupo diz respeito às *pequenas produções filosóficas (Shorter works, BNP/E3 48B-142)*, que abrange artigos, opúsculos e outras produções de menor dimensão. O quarto grupo corresponde à *marginalia*, ou seja, às notas de leitura de Fernando Pessoa. E o quinto grupo, por exclusão, corresponde às *páginas filosóficas autônomas*, quer dizer, àqueles trabalhos que não se enquadram em nenhuma das categorias anteriores.

Reconhecemos, em primeiro lugar, a enorme relevância da iniciativa de António de Pina Coelho, no sentido de firmar as bases sobre as quais até hoje assentamos. A referida edição, todavia, tem recebido algumas críticas pontualmente por conta do critério utilizado para a disposição dos textos, um critério temático, demasiado subjetivo, que não encontra ressonância em nenhuma diretriz efetivamente sugerida por Pessoa. Admitimos, igualmente, o mérito da edição organizada por Pedro Teixeira da Mota, mais harmoniosa com os planos editoriais de Fernando Pessoa, conquanto possua a debilidade de veicular certo contingente de textos estranhos à filosofia. Por último, reputamos assaz genuína, porém ambiciosa, a recente visagem de Nuno Ribeiro tencionando instaurar uma edição crítica e definitiva dos textos filosóficos do escritor lisboeta. De qualquer forma, por razões já aduzidas, a problemática da organização e da editoração dos trabalhos filosóficos do autor afigura-se deveras intrincada e, obviamente, extravasa ao escopo primacial da presente investigação.

¹⁹ Considerando, como dissemos, que José Gil foi o orientador de doutorado de Nuno Ribeiro, é bem possível que a classificação elaborada pelo discípulo tenha passado pelo crivo do mestre, o que reforça ainda mais a legitimidade geral de sua proposta.

²⁰ Utilizamos aqui a classificação mais recente de Nuno Ribeiro, aquela que consta no artigo citado no item 3 da nota 18, partindo do pressuposto de que, por ser o mais atual dos três textos, possa eventualmente suprir eventuais alterações do autor em relação ao livro de 2016, que não tivemos acesso.

Para além dos textos filosóficos propriamente ditos, cabe aqui reportarmos, apenas de passagem, também à prosa ficcional de Fernando Pessoa. Malgrado o Pessoa prosador não seja muito explorado, enquanto ficcionista ele redigiu alguns contos, crônicas, peças teatrais, diálogos, fábulas e chegou a sinalizar para a produção de um romance. Desses trabalhos, Pessoa publicou em vida somente o conto *O banqueiro anarquista*, cujo título já é um paradoxo, e o drama estático *O marinheiro*. Em linhas gerais, os textos pessoanos de prosa ficcional recebem pouca atenção da crítica especializada, à exceção do *Livro do desassossego*, postumamente publicado. Assinado pelo semi-heterônimo Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa, trata-se de um conjunto de quase 500 fragmentos a partir dos quais o narrador suscita um vasto leque de problemas filosóficos, ligados, entre outros, à metafísica, à estética, à paixão, à moral, ao conhecimento. Temáticas como o pessimismo, a decadência, o tédio, o absurdo, a infelicidade e o fracasso existencial perpassam recorrentemente pelas páginas da obra. Seja como for, a reflexão que nos instiga, neste trabalho, tem por supedâneo tão apenas a obra poética de Fernando Pessoa. Cumpre, então, acercarmos-nos mais estreitamente da filosofia ínsita à poesia do escritor lisboeta.

Nesse sentido, se António de Pina Coelho, em 1968, destacou-se como pioneiro *organizador* dos escritos filosóficos de Pessoa, em 1971 tal estudioso passou também à condição de *comentador* ou, como diz, de “expositor-intérprete” pessoano. De modo precursor, novamente, trouxe à público, também em dois volumes, oportuno comentário crítico-acadêmico intitulado *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa* (1971). Nesse importante livro, o especialista dedica-se, portanto, a estudar os textos de filosofia de Pessoa e, em maior medida, o estatuto filosófico de sua produção poética. Mesmo não utilizando um critério instituído por Pessoa, o comentarista, após um capítulo propedêutico, empenha-se em investigar os trabalhos filosóficos do poeta a partir, basicamente, de três perspectivas: *O mistério ontológico*, *O mistério noético* e *O mistério do eu*. De cada uma dessas três esferas, por assim dizer, deflui uma série de tópicos e problemas inerentes à filosofia, fazendo emergir toda a complexidade do mister pessoano.

Para dar uma visão geral disso, por exemplo, no campo do *mistério ontológico* Pessoa trata assiduamente de temas como causa/efeito, essência/aparência, forma/matéria, unidade/multiplicidade, imanência/transcendência. O poeta indaga,

igualmente, que se “Deus não tem unidade, / Como a terei eu?” (PESSOA, 2007, p. 394). Em outro poema, afirma que “[...] como são estilhaços / Do ser, as coisas dispersas / Quebro a alma em pedaços” (*Ibidem*, p. 395). Também Álvaro de Campos flerta com a ontologia: “Não, cansaço não é... / É eu estar existindo / E também o mundo, / Com tudo aquilo que contém, / Com tudo aquilo que nele se desdobra / E afinal é a mesma coisa variada em cópias iguais.” (CAMPOS, 2002, p. 412).

Relativo ao *mistério noético*, Fernando Pessoa interpela, entre outros, a relação sujeito-objeto do conhecimento, os limites e possibilidades cognoscentes, bem como a questão da consciência. Assim sendo, o ceticismo e o dogmatismo são assuntos de presença constante, além da problemática do erro e da verdade, muito recorrentes. Alberto Caeiro é irônico: “Constituição íntima das coisas’... / ‘Sentido íntimo do Universo’... / Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.” (CAEIRO, 2001, p. 32). E Campos assevera que “Sou quem falhei ser. / Somos todos quem nos supusemos. / A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.” (CAMPOS, 2002, p. 440).

Por fim, no campo do *mistério do eu*, Pessoa devota-se a problemas atinentes ao corpo, à vivência e à convivência, ao julgamento, isto é, ocupa-se do homem enquanto um ser ético: liberdade e fado, necessidade, determinismo, teleologia, juízo de valor. Na voz de Reis, por exemplo, afirma que “Cada um cumpre o destino que lhe cumpre. / E deseja o destino que deseja; / Nem cumpre o que deseja, / Nem deseja o que cumpre.” (REIS, 2000, p. 84). E, por isso, o poeta exorta a que “Cumpramos o que somos. / Nada mais nos é dado.” (*Ibidem*, p. 85).

De todo modo, é indispensável consignarmos, por ora, que a partir dos esforços iniciais de Pina Coelho descerrou-se ante nós um caminho fecundo e incontornável em relação à análise filosófica da poesia de Fernando Pessoa. Uma senda que, cedo ou tarde, sem dúvida iria desembocar no pensamento de Nietzsche, por conta da invulgar relevância desse filósofo para o cenário intelectual da aurora do século XX, atmosfera na qual o escritor português respirou. Assim sendo, tendo a presente seção servido de preâmbulo à problemática da relação entre Fernando Pessoa e a filosofia, o trajeto até aqui percorrido nos conduz, inexoravelmente, a uma reconstrução mais circunstanciada acerca da influência de Nietzsche em Pessoa.

2.2 Pessoa leitor de Nietzsche: alusões, equívocos e afinidades gerais

Que haja laivos do pensamento de Nietzsche na obra de Pessoa é questão, à primeira vista, fora de litígio. Já no estertor do século XIX era possível sentirmos a presença do filósofo alemão, mansamente, na vida intelectual portuguesa²¹. Nos decadentistas-simbolistas, por exemplo, sua influência é manifesta em António Patrício e Manuel Laranjeira²². Mais adiante, vemo-lo também, entre outros, no futurista Almada Negreiros e nos modernistas Mário de Sá-Carneiro, Aquilino Ribeiro e Raul Proença²³. Fernando Pessoa, arguto observador, tendo vivido nessa ambiência, estava a par da relevância do pensamento nietzschiano para os movimentos que então se engendravam.

Se, por um lado, o poeta português aderiu mais efusivamente a escritores como Shakespeare, Milton, Mallarmé, Poe e Whitman, e a filósofos como Heráclito, Aristóteles, Spinoza e Schopenhauer, é bem outra sua relação com o progenitor de

²¹ O trabalho mais abrangente (ultrapassa 550 páginas) sobre a recepção de Nietzsche em Portugal intitula-se *A recepção da obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa (1892-1939)*, de autoria de Américo Enes Monteiro. Inicialmente tese doutoral, apresentada, em 1997, à Universidade do Porto, o escrito transformou-se em livro, em 2000, publicado pela editora da Universidade Católica Portuguesa (Porto). Um estudo mais sintético sobre o assunto da recepção pode ser encontrado no Capítulo 1 da obra *Pessoa e Nietzsche: subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche* (2005), de António Azevedo, pelo Instituto Piaget, bem assim como no artigo *Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX* (2012), de António Marques, publicado nos *Cadernos Nietzsche* 31, da USP. Além disso, nunca é demais lembrarmos do clássico *História da literatura portuguesa*, de António José Saraiva e Óscar Lopes, obra com sucessivas reedições e na qual também achamos algumas referências à recepção de Nietzsche em Portugal.

²² António Patrício (1878-1930) é “o escritor que melhor realiza a síntese do saudosismo com o simbolismo e ainda com influências de Nietzsche [...], negando, de um modo nietzschiano, qualquer finalidade para a vida que seja extrínseca à própria vida [...]” (SARAIVA e LOPES, 2001, p. 979). A respeito de Manuel Laranjeira (1877-1912), António Azevedo afirma que esse escritor “[...] justificaria, por si só, um estudo relativo à recepção do pensamento de Nietzsche.” (AZEVEDO, 2005, p. 32). E aponta, na sequência, alguns temas nietzschianos presentes em sua obra: o perspectivismo, a morte de Deus, a estetização da existência, o além-do-homem etc. Em Laranjeira, todavia, “[...] nem o antídoto vitalista nietzschiano foi capaz de inverter o pessimismo e o tédio, agravados pela doença, e a caminhada inevitável para o suicídio.” (*Ibidem*, p. 35).

²³ Concisamente falando: 1) Almada Negreiros (1893-1970), por exemplo, referiu-se a Nietzsche como “o mais evidente precursor da hora presente.” (Cf. MONTEIRO, 1997, p. 353); 2) Mário de Sá-Carneiro (1890-1916) escreveu a obra *Evangelho de S. Vito* (1917), quase uma efígie do *Zaratustra*, quer pela estrutura (tábuas, lexemas, profecias, profetas etc), quer pelas temáticas (decadência e sua superação através do “homem excelente”, crítica à democracia e à igualdade, elogio à solidão, eterno retorno do mesmo, entre outros) (Cf. AZEVEDO, 2005, pp. 37-39); 3) Aquilino Ribeiro (1885-1963) levou ao apogeu “o amor pagão das coisas naturais, a alegria de abrir os sentidos humanos à vida sobre a Terra, dentro dos limites da nossa experiência carnal [...]” (SARAIVA e LOPES, 2001, p. 972); 4) Raul Proença (1884-1941), em tom crítico, aprofundou seus estudos na doutrina do eterno retorno, com ênfase na diferença entre o retorno da identidade numérica e o retorno da identidade específica: “Que me interessaria que voltasse amanhã um Raul Proença absolutamente idêntico ao de hoje [...]? [...] Esta absoluta e irredutível alteridade excluiria todo o interesse por tal fantástica e ilusória ressurreição.” (AZEVEDO, 2005, p. 46).

Zarathustra. Para além de um lugar-comum, que rapidamente os associa, erigido ao longo dos anos, a recepção de Nietzsche por Pessoa é ambígua e controversa. Neste estudo, mesmo que de maneira breve, não podemos passar incólumes a esse debate. Faz-se imperioso, assim, perscrutarmos o *Pessoa leitor de Nietzsche*, a partir da biblioteca pessoana, de seus livros, leituras, alusões ao filósofo, bem como seus equívocos e afinidades temáticas. Em linhas gerais, parece que, na prosa, precipuamente, temos um Pessoa mais crítico a Nietzsche, ao passo que, na poesia, a conexão entre ambos, em certos conteúdos, acaba restando mais evidente.

Primeiro que tudo, provoca certo assombro a inexistência de livros de autoria do filósofo na Biblioteca Particular de Fernando Pessoa. Conjectura-se que, possivelmente, o poeta tenha possuído a obra *Así hablaba Zarathustra*, de paradeiro desconhecido, uma tradução de Pedro González-Blanco. De punho de Pessoa, no espólio, existe referência a tal edição em pelo menos três listas²⁴. De mais a mais, uma das poucas citações *literais* que o escritor português faz de Nietzsche é precisamente de *O canto ébrio*, da quarta parte do *Zarathustra*²⁵. À parte isso, o vate lisboeta tinha por hábito frequentar a Biblioteca Nacional, que já à época abrigava em suas estantes a quase totalidade do *corpus* nietzschiano. Sustenta-se, aqui e acolá, que além de haver lido a aludida obra, sobre as peripécias do profeta persa, parece que Pessoa efetuou também a leitura, pelo menos, de *O anticristo* e *Ecce homo*.

²⁴ Tal é a tríade de fragmentos: BNP/E3 48B-61, BNP/3E 93-100a^y e BNP/E3 133G-81. Insolitamente, aquela que seria uma quarta menção ao *Zarathustra*, presente em outra lista (BNP/E3 48-45), de árdua decifração, por conta da caligrafia, está claro hoje que se trata da obra *Así hablaba Zorrapastro*, do militar espanhol Ricardo Burguete, “[...] onde este fazia uso ilegítimo da fábula nietzschiana para falar em favor da guerra e da violência no clima político instável da Espanha dos primeiros anos do século XX. Este livro dará ideia não apenas do preconceito de ver Nietzsche como pregador da violência, como poderá da mesma maneira justificar e ilustrar grande parte dos comentários pessoanos sobre Nietzsche.” (LÓPEZ, 2012, p. 86, nota 1).

²⁵ Diz Pessoa que “a única afirmação grande de Nietzsche é que a alegria é mais profunda que a dor, que a alegria quer profunda, profunda eternidade.” (BNP/E3 22-100 a 101). A passagem a que o poeta se refere é: “– vós, eternos, o amais eternamente e a todo tempo: e também à dor dizeis: Passa, mas retorna! Pois todo prazer quer – eternidade!” (*Za*, IV, O Canto ébrio, 10). Em outro fragmento, de rara menção literal a texto nietzschiano, o escritor português afirma: “‘A alegria’, disse Nietzsche, ‘quer eternidade, quer profunda eternidade’. Não é, nem nunca foi assim: a alegria não quer nada, e é por isso que é alegria. A dor, essa, é o contrário da alegria, como a concebia Nietzsche: quer acabar, quer não ser. O prazer, porém, quando o concebemos fora de relação essencial com a alegria ou com a dor, como o concebe o autor deste livro, esse, sim, quer eternidade [...]” (BNP/E3 72-7). Esse último trecho, como adiante veremos, vem a calhar com a tese de Pérez López acerca de um *nietzschianismo involuntário* de Pessoa, já que o poeta critica textualmente a *alegria* de Nietzsche, propondo em seu lugar o *prazer*, erroneamente induzido pela tradução espanhola, que verteu *Lust* por alegria. A tradução mais correta para *Lust*, como sabemos, é o termo *prazer*, e não alegria, donde, em última instância, Pessoa estaria a concordar com Nietzsche mesmo sem o saber. Para mais, consultar López (2012, p. 252), especialmente a nota de rodapé 230.

Nada obstante, cuida-se de posição algo assente, entre os comentadores, que Fernando Pessoa acercou-se do pensamento de Nietzsche maiormente via fontes indiretas. Em sua biblioteca pessoal, por exemplo, consta ainda o livro *De Kant a Nietzsche* (1910 [1900]), de Jules de Gaultier (CFP 1-52), com farta *marginalia*, bem como *Revaluations: historical and ideal* (1909), de Alfred William Benn (CFP 1-8), com fortes vestígios de leitura, em especial do capítulo *The morals of an immoralist: Friedrich Nietzsche*. Além disso, outro relevante aporte teórico²⁶ em que Pessoa inspirou-se é a obra *Dégénérescence* (1903 [1892]), de Max Nordau, onde há um capítulo exclusivo dedicado à Nietzsche. Sobre tal fonte, o escritor português afirmou o seguinte, em carta a José Osório de Oliveira²⁷, de maio de 1932:

No que posso chamar a minha terceira adolescência, passada aqui em Lisboa, vivi na atmosfera dos filósofos gregos e alemães, assim como na dos decadentes franceses, cuja ação me foi subitamente varrida do espírito [...] pela leitura de *Dégénérescence*, de Nordau. (PESSOA, 1999b, pp. 278-279).

Ao revés de outros literatos lusitanos, os quais aquiesceram, em ensejo algum o influxo de Nietzsche dimanou declaradamente assumido por Fernando Pessoa. Em vez disso, certos fragmentos em prosa, descavados do espólio, revelam um Pessoa crítico implacável de Nietzsche, inclusive, por vezes, desferindo ataques *ad hominem* à sua figura. A esse propósito, por exemplo, em um manuscrito sobre a reconstrução do paganismo, António Mora refere-se ao “[...] débil Nietzsche, pregador da Violência e da Desumanidade [...]” (BNP/E3 12A-4)²⁸. No mesmo sentido, em texto datilografado, Ricardo Reis objurga Nietzsche como “[...] aquela débil e doentia mentalidade.” (BNP/E3 21-62 a 64)²⁹. Em outro esboço, Pessoa

²⁶ São também fontes que Pessoa parece ter acessado, uma vez que há alusões no espólio, consoante listagem de López (2016, p. 102): 1) *Nietzsche et l'immoralisme* (1902), de Alfred Fouillée; 2) *Fredéric Nietzsche: contributions a l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIX^{ème} siècle* (1902), de Eugène de Roberty; 3) *La philosophie de Nietzsche* (1898), de Henri Lichtenberger; 4) *Nietzsche and art* (1912), de Anthony Mario Ludovici; 5) *Nietzsche* (1914), de Maximilian August Mügge.

²⁷ José Osório de Oliveira (1900-1964) foi um escritor e crítico literário português, tendo sido a mencionada missiva publicada pela primeira vez, postumamente, no *Diário de Lisboa*, em maio de 1936.

²⁸ Uma vez que indisponíveis on-line, no site da Biblioteca Nacional de Portugal, os fragmentos do espólio em que Pessoa se refere especificamente a Nietzsche estão aqui citados, de modo indireto e excepcional, de acordo com López (2012).

²⁹ Trata-se de um texto de três páginas, publicado na edição de 1966 de Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, ao qual os editores acrescentaram o título *Prefácio a Alberto Caeiro*, atribuindo-o a Ricardo Reis (Cf. PESSOA, 1966, p. 316).

afirma que “tal misticismo materialista está fotografado para sempre no espírito do infeliz chamado Nietzsche.” (BNP/E3 144X-38^r a 39^v).

Afora esses juízos, de ordem subjetiva, em sua prosa Pessoa procurou retorquir, além do sujeito, também a obra de Nietzsche. Num texto designado *As condições do prestígio*, ele condena, pois, uma das principais concepções da filosofia nietzschiana: “Não há mister inventar, como Nietzsche, uma ‘vontade de potência’³⁰ para disfarce opulento desta nudez do egoísmo humano.” (BNP/E3 15B³-16 a 20). E há também outros extratos, nos quais o escritor português parece claudicar em sua hermenêutica: “o helenismo budista de Nietzsche.” (BNP/E3 12A-8); “a crueldade contra si próprio, que Nietzsche prega [...]” (BNP/E3 12B-11); “[...] ele era, até, um místico cristão [...]” (BNP/E3 14-51); “[...] ignóbil defensor do aristocratismo da plebe.” (BNP/E3 92C-55); “outros, como Nietzsche, fazem suas filosofias a partir da negação de si mesmos [...]” (BNP/E3 15-69)³¹. Perante tais asserções, prontamente constatamos o tipo de leitura que Pessoa mantinha acerca do filósofo alemão. Resta flagrante, como vemos, que tais observações não são breves lapsos interpretativos, imperceptíveis, mas entendimentos diametralmente

³⁰ Em vez de “vontade de potência”, uma adaptação nossa, Fernando Pessoa utiliza, na referida passagem, a expressão “vontade de poder”. Visto que se trata, por ordem de aparição nesta *dissertatio*, do primeiro ajuste por nós efetuado quanto ao uso de tais locuções, compete, desde já, uma breve justificativa tanto em relação à alteração feita como em relação à nossa predileção conceitual. Ocorre que, seguindo a padronização dos *Cadernos Nietzsche* e do *Dicionário Nietzsche* (2016), ambos do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), da USP, talvez a mais importante referência nietzschiana no país, utilizaremos a tradução de *Wille zur Macht* por “vontade de potência”, e não por “vontade de poder”. Na *Apresentação* do livro *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, de Wolfgang Müller-Lauter, a responsável pelo GEN-USP, Scarlett Marton, esclarece em nota de rodapé que “se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo ‘potência’ conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais.” (MARTON, 1997, pp. 10-11). Para mantermos a coerência quanto à tradução adotada, será preciso, igualmente, modificarmos outras citações do presente trabalho, as quais utilizam a expressão “vontade de poder”. Ao contrário dos originais, portanto, empregaremos a locução “vontade de potência” no que tange aos seguintes autores, pela ordem em que aparecem no desenrolar do texto: Marques (2012), Lourenço (2016 [1988]), *Assim falou Zaratustra* (Trad. Paulo C. de Souza), *Além de bem e mal* (Trad. Paulo C. de Souza), Jaspers (2015 [1936]) (Trad. Marco A. Casanova), Heidegger (2014 [1961]) (Trad. Marco A. Casanova), Azevedo (2005), Marques (2003) e Nabais (2008). No entanto, mantivemos a palavra “poder” nos títulos de obra, como em *Nietzsche: cem anos após o projeto ‘vontade de poder – transmutação de todos os valores’* (1989), organizada por António Marques; e do mesmo modo em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997 [1974]), de Wolfgang Müller-Lauter, cuja tradução é de Oswaldo Giacoia Junior.

³¹ Tradução nossa: “others, like Nietzsche, make their philosophies out of the negation of themselves [...]”.

opostos em relação ao cerne do pensamento nietzschiano. Ao que tudo indica, essa postura depreciativa originou-se, sobretudo, das leituras que Pessoa fez de Nietzsche através da *Entartung*, de Nordau, que também maldizia o pensador germânico.

No tocante, ainda, às pseudoleituras de Fernando Pessoa quanto à Nietzsche, não olvidemos duas passagens do espólio sobejamente expressivas dessa questão. Na primeira delas, em texto não datado, na verdade um esboço de carta, supostamente a Felipe Trigo, o escritor português esclarece, em tom jocoso: “As vantagens de não ler Nietzsche: pelas contradições que constatei entre todos os que leram Nietzsche, só posso notar que a melhor maneira de entendê-lo é não lê-lo.” (BNP/E3 75-47a)³². O trecho acima, com efeito, poderia soar como uma peça de autoconfissão, não fosse pelo entendimento precário, muitas vezes insciente, de que Pessoa investiu-se em sua leitura de Nietzsche. A segunda passagem, à guisa de autovaticínio, é a seguinte:

São inúmeros, em todo o mundo, os discípulos de Nietzsche, havendo alguns deles que leram a obra do mestre. A maioria aceita de Nietzsche o que está apenas neles, o que, de resto, acontece com todos os discípulos de todos os filósofos. A minoria não compreendeu Nietzsche, e são esses poucos os que seguem fielmente a doutrina dele. (BNP/E3 22-100 a 101).

Simultâneo a isso, a coexistir com tal faceta de algoz, advêm de Pessoa algumas manifestações elogiosas a Nietzsche e a seu pensamento. Num dos fragmentos, o poeta português enaltece-o ao chamá-lo de gênio: “Gênios que são inextricavelmente doidos gênios: Carlyle, Nietzsche, Verlaine, António Nobre” (BNP/E3 134A-79^r). Ainda na prosa, vide o espólio, é bem de vermos que um dos tópicos de grande influência de Nietzsche em Pessoa é a temática genérica do paganismo. O pensador lusitano, nessa trilha, declara que “foi Nietzsche que teve a devida noção da realidade fundamental do esforço alemão³³ – a repaganização do

³² Do original, em francês, tradução nossa: “Les avantages de ne pas lire Nietzsche: Par les contradictions que j’ai constatées entre tous ceux qui ont lu Nietzsche, je ne puis que noter que la meilleure façon de le comprendre c’est de ne point le lire.”

³³ Em vários textos de sociologia e política, outrossim, Fernando Pessoa busca inspiração na Alemanha de Nietzsche para resgatar e fortalecer a genuína mentalidade portuguesa, qual seja, a de grande Nação imperialista e distribuidora de cultura, recuperando a aura das Descobertas. Nessa germanofilia inveterada, em alguns momentos Pessoa chega a chamar a Alemanha de “Nação coirmã”, de “análoga psíquica”, de “predecessora espiritual da grande obra portuguesa de reconquista e desenvolvimento da civilização”. Para mais ver, entre outros, consultar o texto *Portugal-Alemanha: Fernando Pessoa?* (2015), de Fernando Ribeiro, publicado na revista *Alemanha-Portugal: aspectos e*

mundo.” (BNP/E3 55A-79). Embora o paganismo varie em seus escritos, diz Pessoa que, “[...] de comum, nós, neopagãos portugueses, rejeitamos a obra cristã por completo, na sua forma direta, e nas suas formas indiretas”. (PESSOA, 1966, p. 227). Por paganismo, além disso, referimo-nos “[...] à resolução teórica de restaurar o culto politeísta sob o modelo civilizacional helênico.” (CARDIELLO, 2016, p. 105)³⁴. Com toda evidência, o fato é que Pessoa aborda esse tema em inúmeros textos doutrinários³⁵, eventualmente citando Nietzsche, às vezes dele discordando³⁶, mas, sobretudo através de António Mora, como veremos, procurando uma justificação teórico-filosófica para as poesias de Reis e Caeiro³⁷.

Em verdade, o que testemunhamos aqui é um Pessoa embevecido por aqueles traços de Nietzsche eminentemente atrelados à crítica da civilização e da cultura modernas. Quer dizer, uma desaprovação que envolve “[...] ao mesmo tempo *toda a filosofia* como pretensão do pensamento a apreender a essência da verdade, e *toda a religião* – e, em particular, o cristianismo – como ficção de mundos ilusórios e suporte de *valores negativos* na esfera da moralidade.” (LOURENÇO, 2016 [1988], p. 34). Fernando Pessoa, em mais de uma ocasião³⁸, acaba suscitando em seus escritos a problemática da origem dos valores morais, aludindo a Nietzsche. Em certo fragmento, menciona a temática da *Umwerthung aller Werthe*: “...Acabarei por

momentos em revista, Edições Húmus, Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores.

³⁴ Tal temática não provém originariamente de Nietzsche, mas parece que foi ele quem imprimiu contornos definitivos a essa matéria. Conforme Cardiello (2016, p. 105), “exaltando a dimensão pluralista das forças da Natureza, responsáveis pelo equilíbrio do mundo e pelas ações humanas, ostenta alguma continuidade com a época da nostalgia dos deuses pagãos exilados e o desejo do seu retorno, que floresceu na literatura alemã dos séculos XVIII e XIX, com Goethe, Schiller, Heine e Hölderlin, e foi revitalizada por Nietzsche.”

³⁵ Sobre o volume de textos pessoanos atinentes ao paganismo, também Antonio Cardiello contabilizou o seguinte: “Uma contagem aproximativa, mas fiável, aponta para cerca de 300 papéis (maioritariamente folhas soltas ou páginas de cadernos ainda intactos), cuja maioria ficou inédita em vida, não tendo Pessoa chegado a concluir programas, livros ou opúsculos (como *O regresso dos deuses*, *Os fundamentos do paganismo*, *O paganismo superior* e as *Obras de Alberto Caeiro* [...])” (*Ibidem*, p. 110).

³⁶ Sua confessa inspiração no “paganismo nietzschiano”, entretanto, não inibe Pessoa de emitir críticas pontuais ao filósofo germânico em relação a esse tema. É o que constatamos nestes dois excertos: 1) “O paganismo de Nietzsche é um paganismo de estrangeiro. Há erros constantes de pronúncia na sua interpretação do helenismo.” (BNP/E3 22-100 a 101); 2) “O ódio de Nietzsche ao cristianismo aguçou-lhe a intuição nestes pontos. Mas errou, porque não era em nome do paganismo greco-romano que ele erguia o seu grito, embora o cresse; era em nome do paganismo nórdico dos seus maiores. E aquele Dioniso, que contrapõe a Apolo, nada tem com a Grécia. É um Baco alemão.” (BNP/E3 21-10’ a 11’).

³⁷ Quanto ao “paganismo pessoano”, mais propriamente, volveremos ao tema quando adentrarmos na análise filosófica da poesia dos heterônimos Ricardo Reis e Alberto Caeiro.

³⁸ Pessoa, por vezes, parece que flertava com a intenção de escrever textos em prosa sobre a questão dos valores morais, com notória verve nietzschiana. Demonstrou-o em algumas anotações, como provam, por exemplo, os fragmentos BNP/E3 22-6 e BNP/E3 22-37.

isso repetindo mas com uma aplicação nossa melhor o grito libertador com que Nietzsche fecha o *Anticristo*: Deste dia em diante em toda a Ibéria: *Transmutação de todos os valores!*" (BNP/E3 97-3). Por sinal, na órbita dessa discussão, qual seja, do esgotamento civilizacional, religioso e moral do homem, Pessoa, em sua incessante busca por um novo paradigma de existência, vai externar, através de Álvaro de Campos, em seu poema-manifesto *Ultimatum*, que "[...] O Super-homem será, não o mais forte, mas o mais completo! [...] / O Super-homem será, não o mais duro, mas o mais complexo! [...] O Super-homem será, não o mais livre, mas o mais harmônico!" (CAMPOS, 1917, n. p.).

Seja como for, para as pretensões por nós fixadas é indispensável, meramente, evidenciarmos que a recepção de Nietzsche em Pessoa vai mais além daquilo que usualmente supomos. A festejada afinidade entre ambos, vigorante no vulgo, requer, sempre que possível, um detalhamento acadêmico um pouco mais melindroso. Em um dos raros artigos nos *Cadernos Nietzsche*, da USP, sobre o liame entre ambos, António Marques, da Universidade Nova de Lisboa, enfatiza que "a relação de Pessoa ele próprio com o filósofo Nietzsche é explicitamente conflituosa e chega mesmo a ver o filósofo da vontade de potência nos seus antípodas." (MARQUES, 2012, p. 16). Não por outro motivo, de acordo com López (2016, p. 86), "perante a ideia geral que aproxima rapidamente as obras e os pensamentos de Pessoa e Nietzsche [...] torna-se necessário diferenciar entre a verdade e a ilusão da presença nietzschiana em Pessoa [...].".

Nesse defluxo, é exatamente Pérez López quem imerge com maior profundidade nos papéis do espólio atrás de indícios da inter-relação Nietzsche-Pessoa³⁹. Pertencente, também, a uma novel geração de laboriosos pessoanos, o comentador espanhol, até o presente, elencou 45 alusões de Pessoa a Nietzsche⁴⁰. O sobredito inventário, de notarmos, abrange tanto referências diretas ao nome de

³⁹ Os resultados dessa investigação vêm sendo sucessivamente reatualizados por Pablo Javier Pérez López. Até o momento, o comentador publicou os três seguintes textos, que vão se suplantando: 1) *Fernando Pessoa, el nietzscheano involuntario*, artigo na Revista Românica, do Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, n. 18, 2009, pp. 217-243; 2) *El nietzscheano involuntario: Friedrich Nietzsche y Fernando Pessoa* (2012), que corresponde à seção n. 7.2 do livro *Poesía, ontología y tragedia en Fernando Pessoa*, de sua autoria, Editorial Manuscritos, Madrid, Espanha, pp. 242-325; 3) *Nietzsche em Pessoa: quatro referências inéditas e um quadro geral de presenças e leituras* (2016), que consiste em um dos capítulos da obra *Nietzsche e Pessoa: ensaios*, organizada por Bartholomew Ryan, Marta Faustino e Antonio Cardiello, Lisboa, Tinta-da-China, pp. 85-103.

⁴⁰ Uma síntese geral de todas as 45 referências podemos encontrar no texto mencionado no item 3 da nota de rodapé anterior, precisamente entre as páginas 98 e 101.

Nietzsche e suas obras, bem como as concepções e temáticas que são notoriamente afeitas ao seu pensamento. Conhecedor da poesia do vate português e, também, das imprecisões de Pessoa na hermenêutica de Nietzsche, Pérez López colaciona argumentos no sentido de sustentar a tese de um *nietzschianismo involuntário e inconsciente* de Fernando Pessoa⁴¹. É nos textos em prosa, suponho, que Pessoa afigura-se, mais seguidamente, como crítico contumaz de Nietzsche, enquanto na poesia podemos perceber seus paralelos com maior nitidez. Assim sendo, assevera o comentador hispânico que “[...] una parte de Pessoa fue profundamente nietzscheana, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, queriéndolo querer o no.” (LÓPEZ, 2012, p. 260). Essa hipótese, qual seja, a de um nietzschianismo involuntário e inconsciente de Pessoa, torna-se mais plausível à medida em que passamos a examinar de perto as suas afinidades temáticas. Como adverte Eduardo Lourenço, “é no *coração* da obra de Pessoa, na sua criação poética, que a confrontação ideal com a visão de Nietzsche oferece verdadeiro interesse.” (LOURENÇO, 2016 [1988], p. 40).

Depois de esquadrihar, em pormenores, o repertório de menções de Pessoa a Nietzsche, constantes do espólio, e de averiguar as inúmeras distorções, das quais já falamos, Pérez López credencia-se, como nenhum outro, evidentemente, a indicar-nos um itinerário inicial seguro de “concordâncias nietzscheano-pessoanas”. Destarte, o insuspeito comentador elenca as seguintes questões, através das quais correlaciona os dois pensadores: o irracionalismo ontológico-epistemológico, a concepção biológica da nossa animalidade, a afirmação da morte de Deus, a consciência do niilismo⁴², a animação manifesta contra os movimentos caritativos, uma concepção existencial da verdade, a convicção da necessidade de um novo homem, o aristocratismo, a infância como imagem simbólica primordial e o anticristianismo-antiplatonismo (Cf. LÓPEZ, 2012, pp. 264-266). De modo ainda mais esquemático, o teórico espanhol resume em quatro, absorvendo as supramencionadas, as concordâncias de Pessoa com Nietzsche: 1) a vontade de ilusão como condição da existência, 2) a reformulação de um paganismo de espírito helênico, 3) a destituição da metafísica da subjetividade moderna e 4) a

⁴¹ Salientamos que a expressão, por nós grifada, é da lavra do próprio comentador.

⁴² Temática-objeto do corrente estudo, explica Pérez López que a consciência do niilismo significa o entendimento sobre o “sentido íntimo de vivir una época de decadencia y de ausencia de valores asumidos, autónomos, liberadores, creadores, vitales... Hastío, decadencia, falta de símbolos y de proyectos en los que creer, ausencia de mitos sobre los que levantar la vida y el conocimiento.” (LÓPEZ, 2012, p. 265).

aproximação das fronteiras entre a filosofia e a poesia (Cf. LÓPEZ, 2012, pp. 266-278).

De momento, para os anseios desta seção, a referência a essa abreviada zona proximal, entre a poesia de Pessoa e a filosofia de Nietzsche, já se afigura como assaz suficiente. A nosso ver, os recentes trabalhos de Pérez López, dentre outros méritos, trazem um valioso contributo no sentido de alertar-nos, definitivamente, acerca da dupla face de Janus adstrita à questão⁴³. No caso de Pessoa, um obstáculo a mais, para associá-lo a Nietzsche, é a vasta amplitude da questão heteronímica. O pensamento nietzschiano, por exemplo, tomado um assunto específico, pode, *pari passu*, tanto vincular-se a um heterônimo como mostrar-se integralmente antagônico a outro. Assim sendo, um cotejamento mais apurado entre os dois pensadores requer, antes de tudo, uma reconstrução histórica dos principais momentos acadêmicos e editoriais dessa inter-relação. É o que passaremos a empreender, portanto, nas páginas porvindouras.

2.3 Nietzsche em Pessoa: breve estado de arte

Se bem ponderarmos, a ligação entre Nietzsche e Pessoa, historicamente, foi explorada tão apenas em escassos trabalhos de pós-graduação, em passagens fortuitas de obras isoladas ou, acima de tudo, em artigos esparsos, publicados em revistas e atas de evento. São incontáveis, por um lado, as pesquisas sobre o cariz estético-literário da produção intelectual pessoana. No tocante ao caráter filosófico, por si só, já perfizemos um resumido inventário em nossa primeira seção. Sendo assim, precisamos, de momento, esboçar um breve estado de arte dos estudos que procuram aproximar o poeta português do filósofo alemão. Uma tarefa que, além de não se pretender exauriente, mostra-se de certo modo temerária, face ao risco de, porventura, omitirmos alguma inacessível fonte de alargada relevância.

Em retrospecto, podemos primitivamente observar menção à influência de Nietzsche em Pessoa, por exemplo, no estudo *Diversidade e unidade em Fernando*

⁴³ Na realidade, Eduardo Lourenço foi o primeiro a suscitar essa minúcia: “Pessoa nunca tem por costume sublinhar em excesso as afinidades ou dívidas que contraiu com os seus interlocutores privilegiados, mas no caso de Nietzsche parece ter tido um especial reflexo de mascarar pela recusa e um desprezo demasiado ostensivo a sua dívida inegável para com ele, a impregnação intensa do seu imaginário pelas ideias-chave ou atitudes simbólicas do autor da *Gaia Ciência*. Pessoa não amou nunca o que o devorava ou ele devorava.” (LOURENÇO, 2016 [1988], pp. 35-36).

Pessoa (1949), de Jacinto do Prado Coelho⁴⁴. Depois, vemos ocorrências esporádicas, também, no livro *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa* (1968), de António de Pina Coelho⁴⁵. Na sequência, encontramos referências em *Fernando Pessoa revisitado: leitura estruturante do drama em gente* (1973), de Eduardo Lourenço⁴⁶. Mais recentemente, de igual modo, destacamos os valiosos esforços de Pablo Javier Pérez López em sua obra *Poesía, ontología y tragedia en Fernando Pessoa* (2012)⁴⁷. Todavia, para além dessas incidências gerais⁴⁸, há quatro outros momentos que julgamos decisivos no estudo do liame entre Nietzsche e Pessoa. O primeiro deles trata-se de um reputado ensaio de Eduardo Lourenço, publicado em 1988, e os demais referem-se a trabalhos de maior fôlego, em forma de livro, isto é, referem-se às tentativas precursoras de investigação da temática Nietzsche-Pessoa de modo mais sistemático.

⁴⁴ Jacinto do Prado Coelho não chega a aprofundar, sequer a desenvolver em detalhes, mas afirma taxativamente que, “quanto a Nietzsche, Pessoa parece ter-lhe herdado, além do voluntarismo irracionalista que adota no plano político (Cf. *Interregno*), o individualismo aristocrático, a ideia da morte dos deuses, a concepção do cristianismo como religião decadente boa para os fracos, o repúdio de todas as correntes que do cristianismo supõe derivarem.” (COELHO, 1977 [1949], p. 197). E logo na página seguinte, assegura que “foi também decerto Nietzsche quem lhe abriu o caminho para a compreensão do lado dionisíaco, dolorosamente dramático, da alma grega.” (*Ibidem*, p. 198).

⁴⁵ Já nos referimos a tal livro, anteriormente, quando tratamos das relações específicas de Fernando Pessoa com a filosofia. A título de conhecimento, eis algumas das passagens em que António de Pina Coelho menciona a influência de Nietzsche em Pessoa: “apossou-se também dele Nietzsche [...]” (pp. 58-59); “[...] como diria Caeiro, mergulhar no vácuo total, onde se é verdadeiramente fecundo, como fez Nietzsche [...]” (p. 73); “Pessoa sentia a limitação do sistemático, do logos abstrato humano e, como Nietzsche, sentia o desejo de mil máscaras.” (p. 74) (Cf. COELHO, 1968, vol. 1).

⁴⁶ Antes mesmo de dar a lume o aclamado ensaio *Nietzsche e Pessoa* (1988), de que falaremos a seguir, já em 1973, no clássico livro *Pessoa revisitado: leitura estruturante do drama em gente*, Eduardo Lourenço discorria, de sobrevoos, sobre o influxo de Nietzsche na obra de Fernando Pessoa. Assim, citando o filósofo alemão, dizia que a Ricardo Reis faltaram as “nietzschanas asas” para concretamente saltar o intervalo do abismo (p. 55). Mais adiante, asseverava que, às vezes, em Álvaro de Campos, a verdade “[...] irrompe da exterioridade folclorizante nietzschiano-futurista [...]” (p. 94) (Cf. LOURENÇO, 2003 [1973]).

⁴⁷ Sobre os laços entre Pessoa e Nietzsche insertos no livro, é necessário apontarmos, com relevo especial, o Capítulo 7: *Fernando Pessoa: pensador de lo trágico*. Na seção anterior, dedicamo-nos à análise do item 7.2 da obra de Pérez López, assim denominado: *El nietzscheano involuntario: Friedrich Nietzsche y Fernando Pessoa*. Agora, cumpre-nos enaltecer, também, o tópico 7.1, intitulado *La voluntad de ficción como necesidad existencial: sufrir por amor a la mentira*. Numa de suas passagens, a par de Nietzsche e Pessoa, assevera o autor que “el afirmarse en la vida, destino del *Übermensch*, pasa por afirmarse en la mentira, en aceptar que sólo la mentira consciente dice verdad, que sólo el filósofo que devuelve la legitimidad al hacer poético y artístico puede decir verdaderamente la verdad existencial salvándonos de la existencia amfítica.” (LÓPEZ, 2012, p. 201). Trata-se, a seção 7.1, em suma, de uma discussão sobre a importância da ilusão, da necessidade da mentira, muito suscitada por Fernando Pessoa, e também por Nietzsche, em quem o autor do texto se fundamenta.

⁴⁸ Não obtivemos alcance, mas é importante sublinharmos, igualmente, a existência do texto *O poeta é um fingidor (Nietzsche, Pessoa e outras coisas mais)*, de Jorge de Sena, inserido em sua obra *Fernando Pessoa & Cª heterônima: estudos coligidos (1940-1978)* (1982).

Inicialmente, urge trazeremos à conversa uma das produções ensaísticas até hoje mais respeitadas pela fortuna crítica: *Nietzsche e Pessoa* (1988), de Eduardo Lourenço⁴⁹. No reportado texto, após insinuar uma mudança de enfoque, da prosa para a poesia, relativamente aos estudos sobre a associação entre Nietzsche e Pessoa, Eduardo Lourenço preconiza a existência de “dois níveis de nietzschianismo ou de coloração nietzschiana” na produção poética do vate português. O primeiro deles, “mais vistoso e mais superficial”, presente na obra de Álvaro de Campos; o outro, “mais profundo e essencial”, “sob uma forma menos delirada”, inscrito na poesia de Alberto Caeiro (Cf. LOURENÇO, 2016 [1988], pp. 40-42).

Concernente à presença de Nietzsche em Campos, elucida o comentador que

É sob a máscara de Álvaro de Campos que Pessoa parece representar outros temas de ressonância nietzschiana como o da Vida como realidade última, intrinsecamente *contraditória*, mas exaltante, versão moderna da ideia de Heráclito da guerra-vida ou da vida-guerra, mãe de todas as coisas, pura energia. Álvaro de Campos parece mesmo ter sido inventado com a mediação formal de Walt Whitman, para encarnar uma visão, senão *dionisíaca*, no sentido específico de Nietzsche, pelo menos ativa, frenética, manifestação de realidades contraditórias e fonte de ações indiferentes ao Bem e ao Mal, segundo a moral convencional. A sua poética da *indiferença moral*, exaltadora de um certo jogo da Vontade de Potência que não exclui a apologia de uma crueldade e de uma *violência* ostensivamente *anticristã*, ecoa a versão mais popular do ‘pensamento’ de Nietzsche ou cabe na lógica profunda da sua visão. (*Ibidem*, pp. 40-41).

Não advém exagero, talvez, face a isso, em instintivamente associarmos a figura de Campos à *pars destruens* da filosofia de Nietzsche. Parece-nos lícito afirmar que, de algum modo, o heterônimo-autor do *Poema em linha reta* simboliza a nervura mais subversiva do pensamento do filósofo do martelo. Apesar de que, veremos isso, em suas composições do período tardio, o ímpeto primacial do engenheiro-poeta vai, aos poucos, desvanecendo, transformando-se em auto-aniquilamento. Álvaro de Campos, em boa medida, representa o fluxo incessante da realidade, o devir, as forças cegas em eterna disputa, representa, à maneira de

⁴⁹ Utilizamos aqui, para as citações, a publicação do referido texto na recente coletânea *Nietzsche e Pessoa: ensaios* (2016), de Ryan, Faustino e Cardiello (orgs.). Sublinhamos, porém, que tal escrito veio à luz, primeiramente, na obra de Eduardo Lourenço intitulada *Fernando Pessoa: rei de notre Bavière* (1988), publicada na França pela Editora Séguier. Sua primeira aparição, em língua portuguesa, deu-se na coletânea *Nietzsche: cem anos após o projeto ‘vontade de poder – transmutação de todos os valores’* (1989), organizada por António Marques, Editorial Vega. Posteriormente, o aludido ensaio de Lourenço restou veiculado, também, na tradução portuguesa de sua obra, a saber: *Fernando Pessoa: rei da nossa Baviera* (2008), pela Editora Gradiva.

Nietzsche, a inexorabilidade de uma postura anticristã e, portanto, imoralista e coadunada com os ciclos e processos psicofisiológicos fatores da vida.

Em outra via interpretativa, mais vigorosa, Eduardo Lourenço assevera que existe um proeminente substrato de nietzschianismo também na poesia de Alberto Caeiro. Se tomarmos o “[...] pensamento do *Eterno Retorno*”, diz o comentador, “[...] como metáfora da aceitação e da afirmação da *realidade eterna do presente* na sua face eternamente contraditória, a atitude do *Guardador de Rebanhos* [...] não está muito afastada da de *Zaratustra* e do seu *sim* sem reservas à Vida.” (*Ibidem*, p. 42). Do drama em gente pessoano, Caeiro é quem procura reaver com maior veemência a unidade originária entre pensamento e vida, dissolvendo antigas dicotomias metafísicas e valorativas. De resto, “[...] toda a sombra de idealismo [...] parece excluída do horizonte límpido, visual, de Alberto Caeiro. [...] as coisas são o que realmente parecem, a metafísica que a seu respeito [da vida] inventamos é realmente um *pensamento doente*.” (*Ibidem*, pp. 42-43). O antiplatonismo caeiriano, à primeira vista, com todos os seus desdobramentos, efetivamente dá azo a uma hermenêutica no sentido de associá-lo ao filósofo de *O anticristo*. Eduardo Lourenço, contudo, põe como ressalva a existência de algumas diferenças, sem especificar quais, entre a doutrina de Caeiro e a filosofia nietzschiana.

Depois do referido ensaio, a primeira obra de fôlego a perquirir as presumíveis nuances entre os dois pensadores é, seguramente, *Pessoa e Nietzsche: subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche* (2005), de António Azevedo⁵⁰, publicada pelo Instituto Piaget. Ao longo de 221 páginas, o autor argumenta que a recepção de Nietzsche em Pessoa manifesta-se de três maneiras primordiais: 1) “A recepção mediatizada pelo Futurismo e de que são exemplos maiores a ‘Ode Triunfal’ (1915), a ‘Ode Marítima’ (1915) e o ‘*Ultimatum*’ (1917) [...]”, recepção que está intimamente ligada “[...] com o Sensacionismo e o

⁵⁰ Uma vez que não aparece, tradicionalmente, no rol dos mais renomados críticos de Fernando Pessoa, cabe aqui uma ligeira observação sobre o mencionado comentarista. António Manuel Caldeira Azevedo (1947-2008) licenciou-se em Filosofia pela Universidade do Porto, obtendo o grau de Mestre em Filosofia pela Universidade do Minho, em 2001, apresentando como dissertação justamente tal trabalho sobre Nietzsche e Pessoa, depois convertido em livro. Ao todo, Azevedo escreveu nove obras, a maioria ensaios, das quais destacamos *Fernando Pessoa: outramento e heteronímia* (2005), também pelo Instituto Piaget. Dúvidas não há, a nosso ver, de que *Pessoa e Nietzsche: subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche* tornou-se parada obrigatória para todos aqueles que, zelosamente, dedicam-se à investigação filosófica do *opus* pessoano, inculcando seu autor, em definitivo, na lista dos mais expoentes estudiosos do vate português. Lamentavelmente, vítima de doença prolongada, a morte impediu António Azevedo de colher, em sua inteireza, os frutos de sua diligente empreitada.

waltwhitmanismo de Pessoa/Campos.” (AZEVEDO, 2005, p. 19); 2) “Uma recepção direta e, em certa medida, ortodoxa, presente em *Apontamentos para uma estética não aristotélica* [...]”, que representa “[...] a força da inércia do pensamento nietzschiano em Pessoa” (*Ibidem*); 3) por fim, “[...] temos a recepção mais profunda, mais metamórfica e mais transmutada, e, portanto, menos visível, que é a recepção, utilizando a expressão de Ortega y Gasset, do ‘drama de ideias’, que corporiza a crise cultural finissecular.” (*Ibidem*)⁵¹.

Tencionando dar conta disso, António Azevedo divide sua obra em seis segmentos principais. Após um capítulo preambular, acerca da recepção de Nietzsche na literatura portuguesa, de que já falamos alhures, o crítico empenha-se afinal em discorrer sobre a temática em relevo, procurando, a todo instante, impingir certa profundidade em seu empreendimento. Dessa maneira, acaba percorrendo, em Pessoa, um complexo de questões inextricavelmente ligadas ao pensamento de Nietzsche. Em termos sucintos, podemos realçar, por exemplo: a decadência e o declínio do Ocidente; a cosmovisão trágica; a crítica à noção de progresso, ao cristianismo, à democracia e ao socialismo; a morte de Deus; o paganismo; a estetização da vida; a teoria das forças; a fisiologia da arte e a dissolução do *eu*. Em todos esses temas, à luz do pensar nietzschiano, o teórico busca estabelecer uma interlocução mais direta e retesada com a obra de Fernando Pessoa.

À exceção de alguns pontos dubitáveis, consideramos de enorme valia o esforço levado a efeito por António Azevedo no livro em moldura. Um dos lapsos do autor, só para constar, é não aludir à edição crítica de Colli e Montinari, o que parece seduzi-lo, por vezes, e imprecisamente, para a existência efetiva de uma obra

⁵¹ Reproduzimos aqui, na íntegra, dada a limpidez explanatória, o texto contido na contracapa da obra de António Azevedo, sem indicação de autor, que menciona outras formas da recepção de Nietzsche em Fernando Pessoa: “Face à não existência de um estudo sobre Pessoa e Nietzsche – ‘Nietzsche e Pessoa: eis um tema para um ensaio que está a tardar’, desafio lançado, já em 1950, por Jacinto do Prado Coelho –, o autor meteu mãos à obra, com o objetivo de dar conta da presença da tragédia niilista no ‘drama em gente’. A par da ‘morte de Deus’, o ‘drama em gente’ herda do ‘filósofo-artista’ a morte das principais categorias da Modernidade: utopia, racionalismo, historicismo, progresso, perfectibilidade humana, revolução, democracia e humanitarismo. Alberto Caeiro, qual criança liberta da doença civilizacional, despede-se da História e da maleita do pensar e refugia-se num ‘estado de natureza’ estético, propiciador dos ‘poemas-objetos’, lembrando a procura nietzschiana da linguagem *originária* intuitiva. Ricardo Reis, apesar de distante do vitalismo nietzschiano, não deixa de conter o seu *amor fati*. E alguma vez os gregos deixaram de estar com eles? Álvaro de Campos, porque *moderno*, é o heterônimo onde a ‘transmutação’ dos valores é mais visível: amoralismo (‘Odes’), artecracia, aristocratismo e anti‘cristismo’ (‘*Ultimatum*’), estética vitalista (*Apontamentos para uma estética não aristotélica*). Pessoa ele-próprio, apesar de ‘novelo embrulhado para o lado de dentro’, não deixa, enquanto autor do ‘Interregno’, de defender o irracionalismo histórico. E, perante a hecatombe da Modernidade, que pressentiram, e da metafísica tradicional, a redenção ontológica, passa a ser feita, por ambos, pela metafísica da arte”.

intitulada *Vontade de potência*, com todas as consequências daí advindas. Nessa mesma linha, outra indolência do estudioso é não trazer ao debate, em momento algum, os fragmentos póstumos do filósofo alemão⁵². Há razões bastantes, apesar disso, para enaltecermos a importância das reflexões elaboradas pelo autor no desenrolar da obra. Sem dúvida, o trabalho cuida-se da primeira investida individual, em forma de livro, a prosperar no sentido de estabelecer uma relação mais abrangente entre Nietzsche e Pessoa. Com efeito, entendemos que o pesquisador, a seu modo, consegue desenvolver com destreza alguns pontos de suma importância, para os quais ele próprio remete em termos de conclusão. De acordo com ele, Nietzsche é o mais significativo intérprete da crise finissecular e, devido a isso,

[...] não é de admirar que exista em Pessoa uma presença dos temas capitais nietzschianos dessa mesma crise:

- I) O fim da História e com ela o fim de uma finalidade e sentido para a vida e para o homem;
- II) A 'morte de Deus' e, com ela, a morte da Humanidade e dos valores humanitários e democráticos;
- III) A morte da razão e a necessidade da estetização da gnosiologia;
- IV) O fim da cosmovisão racional e otimista e a sua substituição por uma cosmovisão trágica;
- V) A arte como metafísica alternativa. (*Ibidem*, p. 205).

Em segundo lugar, por ordem cronológica, convém ressaltarmos o relevante livro *Fernando Pessoa e Nietzsche: o pensamento de pluralidade* (2011), de Nuno Ribeiro⁵³, no qual ele sustenta que existem, na obra dos dois escritores, “procedimentos desagregadores de princípios unitários”. Isso significa, em outras palavras, que tanto Nietzsche como Pessoa carregam um pensamento nomeadamente pluralista, e que, devido a isso, suas produções apresentam-se congeminadas sob esse mesmo registro. Consoante o comentarista, o

⁵² Além desses problemas, mais estruturais, julgamos que, eventualmente, o autor incorre em certas confusões terminológicas, como as seguintes (Cf. AZEVEDO, 2005): 1) “[...] uma consequência da autêntica vontade de potência, que é, justamente, uma vontade de viver.” (p. 65). O equívoco, obviamente, é que, em Nietzsche, vontade de potência não se restringe a uma vontade de viver; 2) “A morte de Deus ocasiona uma sociedade regida pela ‘metafísica da vontade de potência’.” (p.114). A imprecisão, nesse ponto, é considerar a vontade de potência como uma metafísica, o mesmo erro de Heidegger. Parece-nos estranho, também, falar em uma “sociedade regida” pela vontade de potência; 3) Outro deslize do autor é, muitas vezes, utilizar o termo “categorias” para referir-se às diversas concepções e desdobramentos da filosofia de Nietzsche; 4) Ademais, o autor escreve: “Álvaro de Campos, na linha do amoralismo histórico nietzschiano [...]” (p. 177). O correto, no filósofo alemão, é utilizarmos o termo imoralismo, e não amoralismo.

⁵³ Apenas recordando que, para edificarmos a seção *Pessoa e a filosofia*, deste mesmo capítulo, utilizamos como subsídio outras importantes produções de Nuno Ribeiro, com destaque para a sua tese de doutorado *Tradição e pluralismo nos escritos filosóficos de Fernando Pessoa* (2012).

perspectivismo e a heteronímia exsurtem de um mecanismo convizinho, qual seja, um tal mecanismo que concebe a realidade, incluso o sujeito, enquanto multiplicidade. Trata-se, nessa vereda, de um processo que “[...] faz nascer constantemente novas perspectivas e dá constantemente origem a novos modos de ser e de se relacionar com o mundo e com a vida.” (RIBEIRO, 2011, p. 25). No âmbito subjetivo, está nisso implicado, igualmente, o advento de um *eu* múltiplo, fragmentário, em franca oposição ao homem moderno, cartesiano, tomado como substância fixa e imutável. A obra de Nuno Ribeiro, portanto, conquanto eivada de certos defeitos⁵⁴, apresenta-se como um valioso e genuíno contributo no sentido de harmonizar a filosofia de Nietzsche com a poesia de Fernando Pessoa, especialmente no que toca à questão da pluralidade.

Em terceiro e último lugar, é necessário ainda salientarmos a existência da importante coletânea de textos, recentemente lançada em Lisboa, e da qual já falamos, designada *Nietzsche e Pessoa: ensaios* (2016). Trata-se de uma extensa obra que, em 446 páginas, reúne reflexões dos mais renomados especialistas pessoanos da atualidade. Muito mais do que simples *ensaios*, o volume abrange, na realidade, uma série de produções acadêmicas de elevado labor filosófico e rigor metodológico. A colaborar com essa publicação, entre os críticos mais conhecidos, sem desmerecermos os outros, verificamos a presença de trabalhos de Bartholomew Ryan, Pablo Javier Pérez López e Richard Zenith, além do celebrado texto preambular de Eduardo Lourenço, e de um posfácio da lavra de Jerónimo Pizarro. No restante, é preciso também destacarmos os contributos de Oswaldo Giacoia Junior⁵⁵ e Ernani Pinheiro Chaves⁵⁶, dois respeitáveis estudiosos brasileiros de Nietzsche. Em redor de um originário projeto de pesquisa mais amplo, intitulado

⁵⁴ Apesar dos méritos, que superam, e muito, as inconsistências, entendemos que a obra de Nuno Ribeiro resvala em determinados pontos específicos. Na segunda parte (*Incursoes pela pluralidade*), por exemplo, falta um acareamento mais frontal do *Übermensch* com as concepções primordiais do pensamento de Nietzsche, como o eterno retorno, o nihilismo e a transvaloração de todos os valores, entre outras. Como se não bastasse, na terceira parte (*A genealogia do ‘sentido da terra’ em Nietzsche*), o autor aborda somente a obra de Nietzsche, e em nenhum momento considera Fernando Pessoa, descaracterizando, em parte, a índole comparatista do trabalho que, até então, vinha sendo estabelecida com bastante esmero e lucidez.

⁵⁵ O texto de Giacoia Junior intitula-se *Única é a condição do homem na linguagem* (2016), ao final referenciado.

⁵⁶ O artigo de Ernani Chaves, também ao cabo citado, designa-se *O poeta, a mentira, o fingimento* (2016).

*A pluralidade do sujeito em Nietzsche e Pessoa*⁵⁷, a coletânea ora discutida, em seus artigos, evidencia temáticas tais como a consciência, o caos e o cosmopolitismo, o paganismo, a linguagem, o poeta, a mentira, o fingimento, a multiplicidade de estilos e perspectivas, a relação entre criatividade e loucura, a metafísica das sensações, a estética não aristotélica e a crise geral da modernidade.

Logo na abertura da coletânea, Bartholomew Ryan anuncia que o propósito comum do empreendimento é “[...] fazer uma aproximação entre o poeta filosófico multifacetado Fernando Pessoa e o filósofo dramático-poético Friedrich Nietzsche.” (RYAN, 2016, p. 17). Na sequência, adverte igualmente que “o que está em jogo é uma troca criativa de ideias, a partir da qual se tornará clara a vantagem de ler Nietzsche à luz de Pessoa e Pessoa à luz de Nietzsche.” (*Ibidem*, pp. 16-17). Sendo assim, ainda conforme ele, o dossiê articula-se em torno de três eixos fundamentais, a saber: o intervalo, o interseccionismo e a pluralidade do sujeito. Para o estudioso, em primeiro lugar, “[...] Nietzsche e Pessoa criaram um espaço dinâmico – um *intervalo* – entre literatura e filosofia, entre modernismo e pós-modernismo, entre o pensador poético e o poeta filosófico, e entre o sujeito e o mundo.” (*Ibidem*, p. 19). Em segundo lugar, o comentador sustenta que Nietzsche e Pessoa inter-relacionam-se enquanto filósofos-poetas e, sobretudo, em temáticas específicas, como as supracitadas, numa espécie de interseccionismo, considerado como o “[...] cruzamento entre espaço, tempo e psicologia.” (*Ibidem*). Em terceiro lugar, o crítico britânico assevera que, não apenas em Pessoa, mas em diversos pensadores contemporâneos, como Deleuze, Foucault e Derrida, há um forte impacto “[...] da crítica de Nietzsche do sujeito, ou da subjetividade do homem – a questão de saber em que medida é que a identidade do homem pode ou não ser compreendida em termos do conceito de um ‘eu’ ou ‘sujeito’ [...]” (*Ibidem*, p. 21).

Numa visada panorâmica, podemos averiguar que, em seu núcleo central, o livro é constituído por 15 artigos⁵⁸, versando sobre as mais variadas temáticas e

⁵⁷ É a informação que consta logo no exórdio da obra, em sede de *Agradecimentos* (p. II), um projeto financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, órgão sob a égide do Ministério da Educação e Ciência do governo português.

⁵⁸ Além desses 15 escritos, há no livro outros três artigos, quais sejam: 1) um texto introdutório, chamado *Intervalos, interseccionismos e a pluralidade do sujeito*, subscrito por Bartholomew Ryan; 2) ainda na abertura, o já referido texto de Eduardo Lourenço, nomeado *Nietzsche e Pessoa* (1988); 3) e, por fim, há também um posfácio, cujo título é *Nietzsche e Pessoa: doze textos*, redigido por Jerónimo Pizarro.

articulando-se em volta de três blocos principais⁵⁹. Afigura-se inviável, por óbvio, um traslado cabal da totalidade desses textos, cumprindo-nos, *en passant*, unicamente assinalarmos aqueles que são os mais fronteiriços com a nossa pesquisa. Na primeira parte, importa referirmo-nos ao trabalho, já citado, *O devir-pagão e o regresso dos deuses*, de Antonio Cardiello, onde o autor devota-se a ombrear Nietzsche e Pessoa mediante o problema da restauração do culto politeísta sob o modelo civilizacional helênico. Ainda na primeira parte, outro escrito assaz representativo intitula-se *Uma leitura nietzschiana de Pessoa e os heterônimos*, subscrito por Richard Zenith, que investiga Pessoa e seus heterônimos à luz do eterno retorno e da vontade de potência. Nas 13 páginas do escrito, o comentador chega mesmo a tangenciar questões genuinamente pertinentes, citando inclusive o *Fragmento de Lenzer-Heide*, mas consideramos, no geral, que sua reflexão é por demais abreviada, carecendo de um desenvolvimento mais aprofundado e conclusivo em relação a pontos de medular importância.

Na segunda parte, a coletânea reúne cinco outros artigos, à roda de temáticas afeitas ao vínculo entre filosofia e poesia. Por tratar-se, em princípio, de tema contíguo à nossa investigação, enfatizamos nela o texto de João Constâncio *Pessoa e Nietzsche: sobre o 'não ser nada'*, no qual o autor analisa filosoficamente o poema *Tabacaria*. Em seu exame, entre outras coisas, Constâncio enaltece, tanto em Nietzsche como em Pessoa, a influência marcante de Arthur Schopenhauer, o primeiro a suscitar, na modernidade, a questão do sentido e do valor da existência. O problema posto é que, em sua urdidura, *Tabacaria* atreve-se a interpelar o enigma da vida, porém constatando, ao fim e ao cabo, que o mundo não é senão dor e sofrimento. Desse modo, para o comentador, o niilismo é a problemática efetivamente a percorrer os versos do aludido poema: “[...] a insignificância *de tudo*, a falta de propósito do todo, do universo inteiro.” (CONSTÂNCIO, 2016, p. 174). No mesmo capítulo, igualmente merecedor de realce é o trabalho de André Boniatti

⁵⁹ Apenas para não passar despercebido, vejamos o que diz Bartholomew Ryan, na *Introdução*, sobre um detalhe musical que subjaz à estrutura da obra: “Esta coleção está dividida em três partes, em conformidade com a forma grega antiga da ode, levada à perfeição por Píndaro: uma estrofe, uma antístrofe e um epodo. Esta escolha foi parcialmente inspirada pela estrutura de uma das maiores odes de Álvaro de Campos, a ‘Ode Marítima’, e pela admiração que Nietzsche nutria pelos poetas líricos antigos [...]” (RYAN, 2016, p. 22). Assim, a *estrofe* veicula o prestigiado ensaio de Eduardo Lourenço; a *antístrofe* engloba os 15 artigos da coleção, subdividindo-se em três partes (*Intervalo I – Raízes, referências e conversas*, *Intervalo II – Entre filosofia e poesia* e, por fim, *Intervalo III – A estética da pluralidade*); e o *epodo* traz a prolífica reflexão de Jerónimo Pizarro *Nietzsche e Pessoa: doze textos*.

Apontamentos sobre a presença do pensamento de Nietzsche na poesia de Alberto Caeiro. Na esteira do que dissera Eduardo Lourenço, André Boniatti procura conduzir seu escrito para a vereda da aquiescência trágica à vida, apegando-se a dois pontos específicos: a questão da música como *Ur-Eine* e o advento da criança zaratustriana, da terceira transmutação, como superação do niilismo. Apesar de bem redigido, avaliamos que o texto abriga alguns tópicos sobretudo questionáveis. O primeiro deles é que mistura os períodos da filosofia de Nietzsche, usando como premissa, ao mesmo tempo, a música enquanto Uno-Primordial, do primeiro período, e a criança do *Zarathustra*, do terceiro período. O segundo ponto é que, ao enaltecer a música, o comentador acaba dissonando do próprio Caeiro: “Para que é preciso ter um piano? / O melhor é ter ouvidos / E amar a Natureza.” (CAEIRO, 2001, p. 46). O terceiro embaraço é que, para cingir Caeiro à terceira transmutação, o autor meramente reproduz a hermenêutica deleuziana, sem cotejá-la com outras visões, e sem acrescentar uma reflexão de sua autoria.

Na terceira parte, a coletânea agrupa mais cinco artigos, no geral em torno da questão da estética da pluralidade. De começo, é digno de referência o texto *A diferença entre outrar-se e tornar-se naquilo que se é*, de Maria Filomena Molder. Talvez a grande singularidade, como inferimos do título, é que o escrito não se detém num ponto comum entre Nietzsche e Pessoa, mas numa discrepância entre eles. Na sequência, ainda no terceiro capítulo, a obra ostenta o artigo *Inter nos: elementos para uma arqueologia do si em Nietzsche e Pessoa*, de Gianfranco Ferraro⁶⁰. Colacionando, também, elementos teóricos advindos de Foucault, o autor enfoca sua investigação no *Ecce homo* e no *Livro do desassossego*, buscando reconstruir os mecanismos de subjetivação aí presentes, tomando as práticas de escrita autobiográfica enquanto práticas de cuidado de si.

À luz dessas considerações, portanto, supomos ter recolhido elementos suficientes no sentido de fornecermos um panorama geral sobre o hodierno estado de conhecimento concernente à conexão Nietzsche-Pessoa. Salvo melhor juízo, reiteramos que, em larga medida, os trabalhos existentes possuem extensão reduzida e encontram-se de maneira bastante dispersa. Não pairam dúvidas, todavia, de que os três livros aventados, esses que tratam especificamente sobre o

⁶⁰ Uma formulação prévia das hipóteses contidas no citado texto pode ser encontrada em outro artigo do autor, a saber: FERRARO, Gianfranco. Paradigma da confissão e arqueologia do si em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 2, vol. 36, USP, São Paulo, 2015, pp. 165-176.

assunto, constituem-se, até o presente momento, nos esforços especulativos de maior envergadura editorial. Como percebemos, a temática do niilismo é manejada, pelos comentadores, somente de modo transversal. Os estudiosos que aludem ao tema parecem tratá-lo, perfunctoriamente, como mera verdade intuitiva. E acabam, quase sempre, desconsiderando toda a riqueza do arcabouço teórico nietzschiano acerca do assunto, aquele que o alçou à condição de intérprete invulgar do niilismo. Tal é a brecha que avistamos, e para a qual nos moveremos, neste esforço aproximativo entre Nietzsche e Pessoa.

3 NIETZSCHE: UMA CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO E DA AFIRMAÇÃO DA VIDA

[...] como um filósofo e eremita por instinto, que encontrou a sua vantagem na margem, no lado de fora, na paciência, na hesitação, no retardamento; como um espírito ousado e experimentador, que já se perdeu uma vez em cada labirinto do futuro; como um espírito de pássaro profético, que olha para trás quando narra o que virá; como o primeiro niilista perfeito da Europa, que, contudo, já viveu em si mesmo até o fim o próprio niilismo – que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si... (NIETZSCHE, FP 1887-1888, 11 [411]).

3.1 O niilismo antes de Nietzsche

Não é tarefa trivial, senão infactível, logarmos uma definição precisa e inconteste do que vem a ser o niilismo. Na realidade, ele concerne a um conceito ou fenômeno ligado ao nada, à ausência de fundamento para a vida, ao vazio de sentido ou ao esboroamento de crenças, valores e verdades. Usualmente, observamos a existência de duas possibilidades interpretativas para a abordagem do tema: uma pela via ontológica e outra relativa à crise cultural e axiológica. Nietzsche, por exemplo, sugere uma metáfora bastante perturbadora para ilustrar a questão: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (FP 1885-1886, 2 [127]). É precisamente o filósofo alemão, junto a Dostoiévski, o estudioso que tem sido mais associado a essa temática. Previamente a ele, porém, acabaram obtendo destaque, no âmbito do niilismo, as vertentes francesa, alemã e russa: 1) o niilismo social e político da França; 2) a associação do niilismo ao idealismo, na conjuntura do romantismo alemão; 3) a linhagem política e literária proveniente da Rússia. Antes de passarmos a Nietzsche, portanto, mostra-se oportuno efetuarmos uma breve síntese histórica do nosso problema¹.

¹ Para uma visão geral do tema, já se tornaram canônicas as lições do comentador italiano Franco Volpi, esposadas em seu livro *O niilismo (Il nichilismo)*, 1996), sendo que utilizaremos, aqui, a segunda edição brasileira do livro, de 2012, pelas Edições Loyola, com tradução de Aldo Vannuchi. Do material de pesquisa consultado, sejam livros, artigos, dissertações ou teses, concluímos que, para um amplo panorama acerca do assunto, até mesmo pela facilidade de acesso, o compêndio de Franco Volpi presta-se com inestimável adequabilidade.

As primeiras manifestações históricas do conceito, ainda que incipientes, podem ser observadas já na Antiguidade, com o famoso “nenhuma coisa é”, do sofista Górgias. No período Medieval, há alusões ao nada na mística de Pseudo-Dionísio, o Areopagita (sécs. V e VI); no *De substantia nihili et tenebrarum* (800 d. C.), de Fredegiso de Tours, discípulo de Alcuíno de Iorque (sécs. VIII-IX); e, igualmente, nas meditações do Mestre Eckhart (sécs. XIII-XIV). No Renascimento, vemos aparições da temática no *Liber de nihilo* (1509), do francês Charles de Bovelles; no *Codex Atlanticus* (1478), de Leonardo da Vinci; também no *Quod nihil scitur* (1581), do cético espanhol Francisco Sanches; culminando, posteriormente, com Gottfried Leibniz, em *Principes de la nature et de la grâce* (1714), com a sua insigne tentativa de resposta à pergunta fundamental (*Grundfrage*) “por que há seres e não antes o nada?”.

Especificamente sobre a origem do termo, é comum tomarmos o contexto francês pré-revolucionário como a primeira ocasião de uso mais disseminado desse vocábulo. Na França do final do século XVIII, já eram conhecidas, por exemplo, as palavras *nihiliste*² e *rienniste*, para a designação daquele que não acredita em nada, ou não liga para nada, e *riennisme*, para referência a uma atitude caracterizada pela ausência de credo. Não bastasse isso, seria de origem francesa, da mesma forma, o advento de uma espécie de niilismo de cariz social e político, atrelado à Revolução, em contraposição aos valores procedentes da instância religiosa.

No quarto capítulo de sua obra *O niilismo* (2012 [1996]), Franco Volpi elabora um breviário elencando algumas ocorrências, mesmo que difusas, do termo niilismo nesse cenário do movimento revolucionário francês. Em primeiro lugar, o comentarista alude ao pensador católico alemão Franz von Baader (1765-1841), que se baseou nas ideias de Joseph-Marie de Maistre (1753-1821), contrarrevolucionário conservador que angariou certo destaque nos anos seguintes à Revolução. Numa parêntese de textos do início do século XIX³, Baader refere-se ao niilismo da época da *Révolution* como o arruinamento das verdades sagradas, da vida religiosa,

² Wolfgang Müller-Lauter, que diligentemente investiga o niilismo nietzschiano, prefere não adentrar nos pormenores do conceito geral de niilismo, mas fornece algumas preciosas indicações. Uma delas é que a história desse termo “[...] remonta à época da Revolução Francesa, quando se utilizou a palavra *nihiliste* para designar a atitude de indiferença religiosa e política.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 121, nota 1).

³ Tais escritos de autoria de Baader são o artigo *Über Katholicismus und Protestantismus* (*Sobre catolicismo e protestantismo*) (1824) e a dissertação acadêmica *Über die Freiheit der Intelligenz* (*Sobre a liberdade da inteligência*) (1826).

ocasionada pelo novo paradigma racional-cientificista, inerente ao Iluminismo⁴. Ou seja, no referido horizonte o niilismo está indissolúvelmente ligado à *Aufklärung*, como perniciosos, e ambos são, portanto, depreciados por contraditarem frontalmente os preceitos e valores provindos da religião.

Além de Franz von Baader, figura avessa ao movimento revolucionário, duas outras considerações parecem ainda convir no tocante ao quadro francês. A primeira delas é que o emprego do vocábulo *nihiliste* sucedeu também para qualificar os indiferentes, aqueles que não eram “nem a favor nem contra a Revolução”. Em discurso proferido em 27 de dezembro de 1793, o revolucionário jacobino e anticatólico Anacharsis Cloots (1755-1794)⁵ sentencia o seguinte: “a república dos direitos humanos não é nem teísta nem ateia, é niilista” (CLOOTS *apud* PECORARO, 2007, p. 9). A segunda consideração oportuna é que, também por esse tempo, irrompia na França a produção literária do marquês de Sade (1740-1814), tomada como uma das “[...] formas mais radicais do niilismo ateu e materialista.” (VOLPI, 2012 [1996], p. 29). Seja em seus romances, seja nos contos ou diálogos, a visão niilista de Sade provocou consequências escandalosas para os costumes e para a sociedade da época⁶.

De qualquer modo, independente da perfeita exatidão de todos esses dados (é Franco Volpi quem adverte para isso), faz-se necessário retermos, por primeiro, que foi no contexto revolucionário francês do final do século XVIII onde ocorreu o nascimento do vocábulo niilismo⁷. Muito mais relevante, decerto, que essa gênese

⁴ Nessa mesma linha, no *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), o diplomata conservador espanhol Juan Donoso Cortés (1809-1853), vulgo Marquês de Valdegamas, é outro a condenar o niilismo em oposição ao saber religioso. Assim, acusa os niilistas de serem nefastos e desagregadores, sobretudo em se tratando dos socialistas franceses, como Proudhon (Cf. VOLPI, 2012 [1996], p. 28).

⁵ Trata-se de Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, o barão de Cloots, conhecido por Anacharsis Cloots e apelidado de “orador da humanidade e “inimigo pessoal de Deus”.

⁶ Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814), o marquês de Sade, foi um aristocrata e escritor francês, notadamente conhecido pela criação de uma literatura libertina, que determinou o surgimento do termo médico *sadismo*. Segundo Otto Maria Carpeaux, “não se ignora que a crítica moderna pretende descobrir no marquês de Sade inéditas profundezas de pensamento existencialista e angústias que aproximariam do altar ou, pelo menos, da teologia o padroeiro do sadismo.” (CARPEAUX, 2008 [1959], vol. II, p. 1.224). Em outro volume, quanto à questão patológica, e também do niilismo, o crítico literário fala de um primitivismo infantil, burlesco, “[...] aquela infância na qual Freud descobrira a fonte de todas as perversões e aberrações e, eventualmente, de um niilismo sádico. Redescobre-se o marquês de Sade.” (CARPEAUX, 2008 [1959], vol. IV, p. 2.623).

⁷ Fundamentando-se, entretanto, no prestigiado *Historisches Wörterbuch der Philosophie (Dicionário histórico de filosofia)* (1971-2007), Clademir Araldi recorda-nos que “no que se refere à etimologia da palavra niilismo, é necessário apontar que a sua formação ocorreu a partir do conceito de ‘nada’ (*nihil*), de ‘aniquilação’ (*Annihilation*). Nesse sentido, o niilismo não remontaria somente às discussões filosóficas do final do séc. XVIII, mas também à tradição escolástica e, particularmente, à seita do séc.

terminológica, é o fato de que, a partir do referido marco histórico, o niilismo estabeleceu-se enquanto um fenômeno, enquanto uma categoria de análise e crítica da sociedade. Se porventura dúvidas surgirem, quanto a isso, prova maior da presença dessa palavra, ou conceito, já na sociedade francesa de então, é justamente a inclusão do léxico *nihiliste* ou *rienniste* no celebrado compêndio *Néologie, ou Vocabulaire de mots nouveaux* (1801), de Louis-Sébastien Mercier: “qui ne croit à rien, que ne s’intéresse à rien”⁸.

Para além da França, bem nos cabe, de igual modo, externarmos alguns comentários sobre o niilismo na Alemanha. Ora, se em solo francês vimos seu florescimento em sentido social e político, o primeiro uso particularmente *filosófico* do conceito ocorreu, também no final do século XVIII, no âmbito das inúmeras discussões e polêmicas que engendraram o idealismo alemão. A primeira incidência do termo, isto é, o símbolo de sua utilização propriamente filosófica, dá-se na célebre carta de F. H. Jacobi (1743-1819) a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), escrita em março de 1799, e que contém uma síntese das principais querelas que marcaram a filosofia alemã pós-kantiana. Na missiva, Jacobi afirma: “Verdadeiramente, meu caro Fichte, não deve me aborrecer se o senhor, ou quem quer que seja, quiser denominar *quimerismo* aquilo que contrapõe ao idealismo, que deploro como *niilismo*...” (JACOBI *apud* HEIDEGGER (2014 [1961], p. 481).

A esse respeito, Franco Volpi esclarece que,

Na contraposição do idealismo ao realismo e ao dogmatismo, a palavra “niilismo” é empregada para caracterizar a operação filosófica pela qual o idealismo pretende anular na reflexão o objeto do senso comum, para mostrar como ele não passa do produto de uma atividade invisível e inconsciente do sujeito. Dependendo do ponto de vista, a favor ou contra essa operação, o termo adquire sentido positivo ou negativo. Na acepção positiva, significará a destruição das evidências e certezas do senso comum, por parte da especulação idealista.

Precisamente nessa segunda perspectiva, Jacobi acusa o idealismo de ser um niilismo, inaugurando assim a significação filosófica do termo. (VOLPI, 2012 [1996], pp. 17-18).

Em outras palavras, ao cognominar o idealismo de niilismo, essa acusação de Jacobi procura denunciar os impasses do movimento idealista alemão, principalmente no que pertine à conciliação entre subjetividade, absoluto e

XII ‘Nihilianismus’, designação para um desvio herético do cristianismo.” (ARALDI, 2004, p. 50, nota 12).

⁸ Quem faz notar esse detalhe também é Volpi (Cf. VOLPI, 2012 [1996], p. 30), sendo que o verbete significa aquele “que não acredita em nada, que não se interessa por nada.” (T. N.).

pensamento. O filósofo insurge-se, em verdade, contra a pretensão absolutizante da razão, que procura justificar todas as verdades, desde a moralidade até à existência de Deus.

Ainda na Alemanha, mais um renomado filósofo a discorrer sobre a questão do niilismo é Friedrich Schlegel (1772-1829). Em sua reflexão, o autor interpela a problemática sob as mais variadas perspectivas, em diversos estágios de seu pensamento. Em apertada síntese, podemos aduzir ao menos três formas do emprego do termo em Schlegel. A primeira relaciona-se com a palavra *Witz*, quando ele afirma enigmaticamente que “toda sutileza (*Witz*) tende ao niilismo” (SCHLEGEL *apud* VOLPI, 2012 [1996], p. 20), no sentido de destroçar as pretensões de valor absoluto em relação ao finito, abrindo “[...] caminho para o infinito, ou seja, para o verdadeiro Absoluto” (*Ibidem*). O segundo significado do niilismo, empregado por Schlegel, concerne à supracitada polêmica entre Jacobi e Fichte, no plano da discussão entre o idealismo e o realismo. Por último, a terceira acepção do termo, no filósofo, aparece vinculada a uma visão oriental de mundo, quando afirma que “o niilismo é a forma místico-oriental do panteísmo.” (*Ibidem*, p. 21).

No domínio da literatura alemã, saindo um pouco da filosofia, o niilismo recebeu especial desvelo, por exemplo, do escritor romântico Jean Paul (1763-1825)⁹. O autor foi quem concebeu, no romance *Titan* (1800-1801), o personagem Roquairol, um verdadeiro niilista *par excellence*. Também em seus trabalhos doutrinários, ele procura desenvolver a experiência do nada a partir da mescla do subjetivismo exacerbado com o ateísmo, na linha de Fichte. De acordo com Jean Paul, o *eu* romântico, individualista, absorto em seu egoísmo, esvazia de significado a natureza como um todo, incluindo Deus. Nesse sujeito, já isolado em si, o advento do ateísmo aprofunda ainda mais a catástrofe, esfacelando “[...] o universo todo em miríades de eus isolados, sem unidade, sem conexão, onde cada um está só [...]” (*Ibidem*)¹⁰. Essa visão aterradora da experiência nadificante é externada,

⁹ Jean Paul é o pseudônimo de Johan Paul Friedrich Richter. A despeito de apresentar inúmeros problemas de composição literária, “poucos escritores foram, em vida, tão idolatrados como Jean Paul; hoje a leitura dos seus romances é dos trabalhos mais difíceis que possa haver [...]” (CARPEAUX, 2008 [1959], vol. III, p. 1.367).

¹⁰ Em sua obra *Do romantismo a Nietzsche: rupturas e transformações na filosofia do século XIX* (2017), Clademir Araldi esclarece que “Jean Paul, na *Vorschule der Ästhetik* (*Pré-escola da Estética*), critica (não sem admiração) o apego irrestrito dos ‘niilistas poéticos’ do romantismo alemão por sua crença ilimitada nas forças criadoras do eu individual que se afasta da natureza, do mundo e do divino, para comprazer-se no livre jogo da fantasia. Mesmo criticando o idealismo dos líricos românticos, seu refúgio na obscuridade da fantasia, Jean Paul também ‘poetiza’ acerca do ‘deserto sem lei’ e do ‘vazio informe’ dos românticos.” (ARALDI, 2017, p. 19).

essencialmente, em duas de suas obras: 1) *Lamento de Shakespeare morto, entre os mortos que o ouvem na igreja, sobre a não existência de Deus* (1789); 2) *Discurso do Cristo morto, do alto do universo, sobre a não existência de Deus* (1796)¹¹.

Regressando, porém, à filosofia, há de referirmo-nos às respectivas aplicações que os jovens Schelling (1775-1854) e Hegel (1770-1831), dois nomes de peso, imprimiram ao tema. De seu lado, o primeiro toma parte na polêmica de Jacobi, aderindo a Fichte, procurando também defender-se da imputação de niilista. Por sua vez, Hegel intervém na controvérsia advogando em favor de um niilismo transcendente, ou seja, de um niilismo como recurso metodológico necessário ao filosofar. No texto *Fé e saber* (1802), ele denuncia Jacobi e Fichte, sob o argumento de que ambos, apesar de tudo, permanecem ainda emaranhados em um inócuo dualismo. Se, por um lado, condena o primeiro com esteio no segundo, já que o “niilismo da filosofia transcendental” de Fichte seria inevitável, em termos metodológicos, “[...] ao mesmo tempo critica Fichte por não ter conseguido superar o relativismo em que se enclausura a sua filosofia, cujo movimento seria absolutamente incapaz de alcançar o pensamento puro [...]” (PECORARO, 2007, p. 12). Para o jovem Hegel, o niilismo consistiria então no estágio inicial obrigatório da atividade filosófica. Na *Ciência da lógica* (1812), todavia, o filósofo apresentará ponto de vista diverso em relação a esse, insculpido em seu período de juventude.

Logo depois, rivalizando com os idealistas, não poderíamos deixar de mencionar uma das figuras mais fundamentais até hoje para a história do niilismo: o também alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860)¹². Embora não tenha utilizado, propriamente, o termo niilismo, sua obra acabou bastante associada a essa temática, sobretudo por intermédio de Nietzsche. O autor de *O mundo como vontade e como representação* (1819) partiu de Kant para erigir sua filosofia: o *noumenon* denominou de vontade (*Wille*), ao passo que o *phainomenon* tornou-se a representação (*Vorstellung*). Para Schopenhauer, em suma, a vontade é o

¹¹ Em alemão, respectivamente: 1) *Des toten Shakespears Klage unter den toten Zuhörern in der Kirche, daß kein Gott sei*; e 2) *Rede des toten Christus, vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*.

¹² A despeito da sobriedade de seu livro, Franco Volpi não desenvolve a questão da importância de Schopenhauer para a história do niilismo, limitando-se, em curtas linhas, a associá-lo à figura de Nietzsche: “Dentro dos limites de nosso tema, seria necessário mostrar em que medida a reflexão schopenhaueriana sobre o Nada, mesmo prescindindo do conceito de ‘niilismo’, inspirou o enfoque desse fenômeno por Nietzsche. O certo é que ele considera o pessimismo schopenhaueriano e a dissolução no Nada que este alimenta como um tipo de ‘niilismo passivo’.” (VOLPI, 2012 [1996], p. 44).

fundamento metafísico da natureza e do homem, mas ela consiste em um impulso cego, irracional, o que significa que não existe um *telos* a guiar-nos, uma finalidade, um sentido para a vida. Visto que incessante, tal vontade jamais se implementa, ocasionando-nos a dor e o sofrimento: eis a marca do pessimismo schopenhaueriano. A felicidade e o prazer, por exceção, são meramente a interrupção temporária, fugaz, desse processo. Para o homem libertar-se, de fato, das agruras e infortúnios da existência, atingindo a redenção (*Erlösung*), faz-se indispensável a negação da vontade de viver (*Verneinung des Willens zum Leben*), a cessação permanente da vontade, o nada¹³.

Isso posto, resulta indubitável que o niilismo foi um tema assaz recorrente no contexto do romantismo e do idealismo alemães. Kant, Fichte, Jacobi, Schlegel, Jean Paul, Schelling e Hegel, depois Schopenhauer, na contramão, todos são nomes estreitamente enlaçados a essa temática, cada qual a seu modo. Tirante tais expoentes, outros autores que se envolveram com o assunto foram Henrich Heine (1797-1856), Georg Büchner (1813-1837), Max Stirner (1806-1856), Karl Rosenkranz (1805-1879), Christian Weisse (1801-1866) e Immanuel H. Fichte (1796-1879). Na Alemanha, como vimos, sobreveio o primeiro uso propriamente filosófico do termo, que, pouco a pouco, cedeu lugar a um niilismo de matiz social e político, fenômeno que se entranhou, visceralmente, no âmago da sociedade russa da segunda metade do século XIX.

Na Rússia, a problemática do niilismo acabou, de igual maneira, logrando amplos desdobramentos. Os movimentos revolucionários franceses de 1848 tiveram rápida propagação por várias partes do mundo, achando solo fértil no cerne da sociedade russa daquele momento. Nesse país, o niilismo conjugou-se perfeitamente com o embrionário espírito de insurreição político-social, contrário à ordem vigente, isto é, ao regime czarista de poder absoluto. Os valores tradicionais da sociedade, quer religiosos, culturais, metafísicos ou estéticos, foram postos em

¹³ Nesse sentido, por exemplo: “Após a nossa consideração finalmente ter chegado ao ponto em que a negação e supressão do querer apresentam-se diante dos nossos olhos na figura perfeita da santidade, precisamente se tendo aí a redenção de um mundo cuja existência inteira se apresenta como sofrimento, daí se abriria uma passagem para o NADA vazio.” (SCHOPENHAUER, 2005 [1819], § 71, pp. 515-516). A supressão da vontade é o ponto culminante da ética schopenhaueriana: “Se, portanto, reconhecemos a essência em si do mundo como a Vontade, e vimos em todos os fenômenos apenas a sua objetividade; se seguimos a esta desde o ímpeto sem conhecimento da obscura força natural até a ação mais consciente do homem, então, de modo algum fugiremos da consequência de que, com a livre negação e supressão da Vontade também são suprimidos todos os fenômenos.” (*Ibidem*, p. 518). Retornaremos a Schopenhauer, em breve, no princípio da seção subsequente, na condição de uma das principais fontes da filosofia do jovem Nietzsche.

suspeição, deixando florescer todo o caráter libertário, anarquista e destrutivo do movimento¹⁴. Como intelectuais de influência, obtiveram destaque, para citarmos alguns, Nilkolai A. Dobroljubov (1836-1861), Dimitri I. Pisarev (1840-1866), Nikolai G. Tchernichevski (1828-1889), Aleksandr I. Herzen (1812-1870) e Mikhail A. Bakunin (1814-1876). O niilismo da Rússia, entretanto, tornou-se efetivamente difundido mundo afora através dos esforços literários de Ivan Turgueniev (1818-1883) e Fiodor Dostoievski (1821-1881), que incorporaram em suas obras as temáticas revolucionárias então efervescentes.

Sobre Turgueniev, por primeiro, e a origem do termo niilismo, convém sublinharmos a particularidade, já devidamente impugnada, de que o autor se autoproclamava o progenitor da palavra¹⁵. À exceção disso, o ponto culminante da produção do escritor vem à baila no memorável romance *Pais e filhos* (1862), onde ele corporifica no personagem Bazarov a figura paradigmática do niilista, aquele que “nada respeita” ou que “tudo examina do ponto de vista crítico”. No cenário, pois, de um conflito intergeracional entre as gerações de 1840 (liberais e hegelianos) e 1860 (schopenhauerianos, “realistas”, “niilistas”), Bazarov sentencia o seguinte: “o niilista é a pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.” (TURGUENIEV, 2011 [1862], p. 48). Trata-se, não há dúvidas, de uma passagem que se tornou icônica e que demonstra, com farta plausibilidade, a ambiência de sublevação que pululava na atmosfera cultural da sociedade russa daquela época¹⁶. É válido asseverarmos que o próprio autor

¹⁴ Nicolas Berdiaev afirma que “o niilismo russo negou Deus, a alma, o espírito, as ideias, os padrões e os valores mais elevados.” (BERDIAEV, 1948 [1937], p. 44, T. N.). Mas não só isso, o niilismo russo também “é uma revolta contra as injustiças da história, contra a falsa civilização, é uma exigência de que a história deve chegar a um fim, e de que uma nova vida deve começar fora ou acima dela.” (*Ibidem*, p. 45).

¹⁵ Relativo à questão da cunhagem do vocábulo, Wolfgang Müller-Lauter afirma que “[...] a história anterior do conceito foi de tal modo encoberta por I. Turgueniev, que ele em sua *Literatur und Lebenserinnerungen* chegou a afirmar que inventara a palavra. Esse disparate foi repetido inclusive em nossa época. Entretanto, Turgueniev não foi o primeiro a empregar a palavra na Rússia, vários autores já o haviam feito antes dele.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], pp. 121-122, nota 1). Franco Volpi esclarece ainda que “[...] o termo niilismo já fora empregado antes, na própria Rússia e também fora dela. O crítico romântico N. I. Nadezdin, por exemplo, em 1829, em artigo intitulado [...] (A reunião dos niilistas) já os definira como os que nada sabem e de nada entendem. Também M. N. Katkov usara o mesmo epíteto para criticar os colaboradores da revista *O contemporâneo* como gente que não acredita em nada. O mérito de Turgueniev, portanto, não é bem a paternidade do termo, mas sua popularização.” (VOLPI, 2012 [1996], p. 14).

¹⁶ Sobre os graves conflitos político-sociais na sociedade russa, Otto Maria Carpeaux recorda que “a literatura russa já tinha dado um Puchkin e um Gogol: mas só os romances de Turgueniev foram recebidos na Europa ocidental como sintomas da presença de problemas sérios, urgentes, naquele mundo interessante, pitoresco, meio oriental [...]” (CARPEAUX, 2008 [1959], vol. III, p. 1.975).

admitiu, *a posteriori*, que a expressão e o seu significado obtiveram um alcance muito maior do que ele havia imaginado. Assim sendo, Turgueniev, seu personagem Bazarov e o adjetivo “niilista” transformaram-se em sinônimos de rebeldia e convulsão social, provocando amedrontamento nas autoridades e na estrutura social rigidamente estabelecida.

Se Turgueniev contribuiu para popularizar o termo, Dostoievski foi quem o levou às últimas consequências. Em seus romances, carregados de realismo e psicologia, os protagonistas vivenciam situações existenciais de grande dramaticidade, consubstanciando temáticas inerentes à filosofia contemporânea, como o ateísmo e o niilismo. A esse respeito, o autor de *Crime e castigo* (1866) “é o único escritor [...] depois de Dante, cuja arte gira apaixonada [...] em torno de ideias. A base da arte dramática de Dostoievski é uma antropologia, uma teoria filosófica da natureza humana.” (CARPEAUX, 2008 [1959], vol. III, p. 2.048). Não sendo o bastante, seus escritos também denotam um forte componente político-social, pois Dostoievski “[...] expressa a alma revolucionária e revela a dialética da revolução. [...] ele previu a Revolução Russa e divulgou as ideias que a governaram.” (BERDIAEV, 1948 [1937], p. 85, T. N.). As obras do autor, desse modo, deixaram marcas profundas não apenas na Rússia, mas influenciaram definitivamente toda a literatura mundial, estendendo sua importância para áreas como a filosofia, a psicologia, a religião, o direito e a arte.

De novo recorrendo a Franco Volpi, cumpre aqui realçarmos três passagens dostoievskianas fortemente expressivas da temática do niilismo, quais sejam: 1) Em *Crime e castigo*, o protagonista Raskolnikov, convencido de que é admissível matar uma pessoa, se esta for maldosa, acaba por assassinar uma velha usurária, bem como a inesperada testemunha desse homicídio, enfrentando o seguinte dilema: negar tais crimes, vivendo atormentado pelo remorso, ou confessá-los, para ter a chance da redenção; 2) Na obra *Os demônios* (1871), o niilismo aparece no “anjo negro” Nicolai Stavrogin, personalidade diabólica que a tudo destrói, e também no ateu Kirillov, que do ateísmo deduz “[...] a licitude de todo comportamento amoral e, por fim, se suicida para provar a não existência de Deus.” (*Ibidem*, p. 42); 3) Em *Os irmãos Karamazov* (1879), o niilismo ateu materializa-se no personagem principal, Ivan Karamazov, donde inferimos o afamado axioma “se Deus não existe, então tudo é permitido”, e a quem Dostoievski atribui, no enredo, um poema intitulado *O grande Inquisidor*, cujo eu lírico coloca em xeque o livre-arbítrio, indagando a Cristo,

por este haver conferido ao homem a capacidade de optar entre crer ou não crer em Deus (Cf. VOLPI, 2012 [1996], pp. 41-42).

Todas essas considerações sobre o niilismo na literatura russa, em conjunto com as alusões ao assunto na França e na Alemanha, bem como as anteriores a isso, mostram-nos apenas uma diminuta parcela da complexidade total da questão. Nestas concisas linhas, mais importante do que o esgotamento do tema é, sem dúvida, o provimento de um quadro geral preparatório para a incursão no niilismo do autor de *Zaratustra*. Em verdade, a obra de Dostoiévski, assim como a de Schopenhauer, Turgueniev e Paul Bourget¹⁷, dentre outras, abriram um formidável horizonte investigativo para a reflexão nietzschiana sobre o niilismo, o pessimismo e a *décadence*.

Tratamos, nesta seção, de tracejar uma resumida síntese histórica da gênese e do emprego do termo niilismo, analisando suas ressonâncias filosóficas, sociais, artísticas e políticas, até chegarmos em Nietzsche. Posterior a ele, o século XX testemunhou as duas grandes guerras e, igualmente, o desencantamento profundo com a política e com os próprios rumos da humanidade. Na Alemanha, o niilismo suscitou acalorado debate entre Ernst Jünger (1895-1998), com o seu *Über die Linie* (1950), e Martin Heidegger (1889-1976); na França, desenvolveram o tema filósofos tais como Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Georges Bataille (1897-1962) e Emil Cioran (1911-1995); na Itália, podemos citar os nomes de Gianni Vattimo (1936) e Franco Volpi (1952-2009). Esses pensadores hodiernos, todos eles, são tributários de Nietzsche nessa questão do nada, da crise cultural e do arruinamento de valores e verdades, pois com ele “a reflexão filosófica sobre o niilismo alcança o seu mais alto grau, com um pensamento radical que mostra as origens mais remotas do fenômeno [...]” (PECORARO, 2007, p. 10). Vejamos, então, aquilo que Nietzsche tem a exprimir sobre o assunto.

3.2 Niilismo e afirmação da vida em Nietzsche: um quadro geral

Raros pensadores, como Nietzsche, ousaram tanto e foram tão longe no diagnóstico destemido de uma época. Em suas investigações, o filósofo

¹⁷ A recepção desses quatro autores na obra de Nietzsche será o tema de abertura da próxima seção.

desenvolveu uma interpretação bastante peculiar sobre a nossa civilização¹⁸: sustentou que a história do Ocidente¹⁹ é a história do avanço do niilismo. Numa anotação de 1887, por exemplo, ele lamenta que o resultado do século XIX “[...] não seja um Goethe, mas um caos, um *niilismo*, um *fracasso* [...]” (FP 1887, 9 [179]). Conceito plurívoco, de árdua delimitação, em Nietzsche o termo niilismo (*Nihilismus*) deve ser compreendido no âmbito da crítica da moral, ou seja, no contexto de sua reflexão axiológica. Isso fica patente em outro decisivo fragmento do mesmo período: “*Niilismo*: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’. Que significa niilismo? – *que os valores supremos se desvalorizaram.*” (FP 1887, 9 [35]). Por outro lado, em sua vertente ontológica, de um *horror vacui*, na esteira da clássica pergunta “por que há seres e não antes o nada?”, o niilismo interessou a Nietzsche apenas de modo secundário, contiguamente²⁰.

¹⁸ O conceito de civilização (*Civilisation*), no qual não iremos entrar, apresenta tamanha significação em Nietzsche que consiste no cerne do questionamento do extenso e respeitável estudo de Patrick Wotling *Nietzsche e o problema da civilização* (2013 [1991]). Diz o comentador francês, justificando o seu eixo condutor: “A civilização ou a cultura, no sentido amplo e renovado que Nietzsche dá a esse termo, representa o problema organizador da investigação nietzschiana, e substitui as problemáticas clássicas da reflexão filosófica. Sentido renovado, pois essa cultura não é o saber, muito menos a erudição; ela abarca, ao contrário, o conjunto das manifestações da atividade humana.” (WOTLING, 2013 [1991], p. 28). Entre nós, Wilson Frezzatti Junior debruça-se com perícia sobre a aludida temática, especialmente em sua obra *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (2006). O comentador brasileiro, dentre outras coisas, perseguindo a origem e o desenvolvimento dos termos, é específico em discernir, no pensamento nietzschiano, o conceito de *Civilisation*, que visa à domesticação (*Zähmung*) do homem, do conceito de *Kultur*, que busca levá-lo à sua mais plena elevação. Para mais ver, consultar o Capítulo I (*A multiplicidade dos conceitos de cultura e civilização: diferentes perspectivas acerca do humano*) e o Capítulo II (*A oposição nietzschiana entre civilização e cultura: doença e saúde enquanto graus de hierarquização e potencialização de impulsos*) (Cf. FREZZATTI JUNIOR, 2006, pp. 53 ss.).

¹⁹ Em Nietzsche, é correto tomarmos as palavras “Ocidente” e “ocidental” enquanto sinônimos de “Europa” e “europeu”. Martin Heidegger clarifica esse ponto, em seu livro sobre Nietzsche, no capítulo intitulado *O niilismo europeu*, que remete ao *Fragmento de Lenzer-Heide*: “Nietzsche fala do ‘niilismo europeu’. Ele não tem em vista, com isso, o positivismo emergente por volta de metade do século XX e a sua propagação geográfica sobre a Europa; ‘europeu’ tem aqui uma significação histórica e diz tanto quanto ‘ocidental’, no sentido da história ocidental.” (HEIDEGGER, 2014 [1961], p. 482). Patrick Wotling, no seu recém mencionado livro, no capítulo designado *O “problema europeu”*, citando o aforismo 202 de *Para além de bem e mal*, procura definir o que é “Europa” em Nietzsche: “Convém agora perguntar de que maneira Nietzsche define a entidade cultural que ele designa com o nome ‘Europa’. Não se determina esse conceito em função de uma delimitação geográfica, Nietzsche inclui notadamente os Estados Unidos na Europa, mas pela perspectiva do questionamento sobre a cultura. Define-se a unidade da Europa pela autoridade de uma axiologia específica, do par de valores morais bem e mal herdado do platonismo e prolongado pelo cristianismo.” (WOTLING, 2013 [1991], p. 376). Clademir Araldi, expoente do estudo do “niilismo europeu” nietzschiano, em solo brasileiro, concorda com Heidegger: “Entendemos que em Nietzsche ‘ocidental’ e ‘europeu’ são termos sinônimos, empregados na acepção espírito-cultural.” (ARALDI, 2004, p. 55, nota 17).

²⁰ Diferentemente, por exemplo, de Leibniz, Schelling e Heidegger, na modernidade, que perseguiram com vigor uma resposta para a referida pergunta, Nietzsche não enveredou por esse caminho em seus estudos sobre o niilismo. Oportunamente, falaremos sobre a questão da metafísica na obra nietzschiana, quando tratarmos do dualismo de mundos platônico e das interpretações metafísicas da filosofia de Nietzsche.

É no mínimo irônico que o principal teórico do tema não tenha elaborado uma obra específica a cingir suas considerações sobre a matéria. Em uma anotação de 1886, na ambiência do projeto *A vontade de potência. Ensaio (Versuch) de uma transvaloração de todos os valores*²¹, Nietzsche registrava seu intento de, dos quatro livros ali previstos, escrever um deles sobre o niilismo, qualificando-o, no ensejo, como “o perigo dos perigos”, como “a consequência necessária das estimativas de valor feitas até aqui” (FP 1886, 2 [100]). Da constatação, no entanto, da inexistência de uma obra sobre a temática, não se segue, obviamente, que o problema não tenha ocupado uma posição nuclear no pensamento de Nietzsche. Desde cedo o filósofo foi seduzido por questões tangenciais e afeitas à problemática, como o pessimismo, o Nirvana, o não ser (*Nichtsein*) e o nada (*Nichts*) (Cf. ARALDI, 2004, p. 58, notas 8, 9 e 10)²². Mas é somente a partir da década de 1880 que o autor passou a dedicar-se com mais intensidade à reflexão sobre o niilismo, o que resplandeceu em seus escritos da época. Como exemplo, há ecos da radicalização

²¹ O projeto *A vontade de potência*, dada a ampla repercussão que obteve, merece ao menos duas considerações de nossa parte. A primeira delas é que, em obra publicada, Nietzsche explicita esse projeto, primeiramente, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*: “tais coisas serão por mim tratadas em outro contexto, com maior profundidade e severidade (Sob o título de ‘História do niilismo europeu’; numa obra que estou preparando: *A vontade de potência. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*.”) (GM III 27). Como sabemos, o filósofo não redigiu esse livro, apenas planos e apontamentos, modificando-os seguidamente, sendo seu último esboço estabelecido em agosto de 1888, consoante lemos no FP 1888, 18 [17]. De acordo com Scarlett Marton, “a partir daí, o título ‘Vontade de potência’ desaparece, cedendo lugar a ‘Transvaloração de todos os valores’. A esse respeito, comenta Mazzino Montinari: ‘Assim terminam, na vigília do próprio fim de Nietzsche, as vicissitudes do projeto literário da ‘Vontade de potência’.” (MARTON, 2010 [1990], p. 44). O projeto da transvaloração, à que a comentadora se refere, aparecerá logo depois, em setembro, como aferimos no FP 1888, 19 [8]. Quando abordarmos as concepções fundamentais de Nietzsche, no final do capítulo, retornaremos ao conceito de transvaloração de todos os valores (*Unwethung aller Werthe*). O segundo ponto relevante sobre o projeto *A vontade de potência* concerne à edição e à publicação, em 1900, da famosa obra homônima, totalmente deturpada, levada a cabo pela irmã do filósofo, Elizabeth Förster-Nietzsche. Aos 483 fragmentos originais, aleatoriamente organizados por ela, Ernst e August Homeffer adicionaram, em 1911, outros tantos para totalizar 1.067 apontamentos, publicando-os à guisa de segunda edição, a que se tornou canônica, e que serviu de base durante anos para a crítica especializada. Ainda segundo Scarlett Marton, “graças a pesquisas feitas nos Arquivos Nietzsche, depois da Segunda Grande Guerra, Karl Schlechta denunciou o procedimento de Elizabeth Förster-Nietzsche e desqualificou o livro por ela inventado. [...] Não coube a Schlechta, contudo, a publicação integral da obra; na edição que organizou, limitou-se a divulgar pequeno número de inéditos. Recentemente, os trabalhos de Giorgio Colli e Mazzino Montinari [1967-1978] em Weimar permitiram ordenar e publicar os fragmentos póstumos, na íntegra, de acordo com a cronologia original.” (*Ibidem*, p. 45).

²² O comentador, primeiro, aponta que Nietzsche, no final de 1865, passa paulatinamente a tematizar a questão do pessimismo a partir do confronto com a filosofia de Schopenhauer; depois, relata que a caracterização nietzschiana do Nirvana relaciona-se aos estudos do autor sobre o budismo, a partir de 1862, que se intensificaram entre 1869 e 1873; por último, foi também a partir de Schopenhauer que Nietzsche interessou-se pelo não ser e pelo nada, no âmbito de suas reflexões acerca da filosofia e da religião indianas, bem como sobre teoria do conhecimento. Vale a averiguação do texto original, visto que, nas três notas, o comentarista reúne uma quantidade volumosa de fragmentos póstumos atinentes aos temas.

desse estudo nas obras publicadas *Aurora*, *A gaia ciência*, *Assim falava Zaratustra*, *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *Crepúsculo dos ídolos*, bem como em inúmeros apontamentos póstumos, como no *Fragmento de Lenzer-Heide*, de junho de 1887. Em dois fragmentos do princípio do decênio, Nietzsche já recorria ao termo “niilistas” (*FP* 1880, 4 [103] e 4 [108]), interessando-se em saber, noutra anotação de 1881, “em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo” (*FP* 1881, 12 [57]).

Anteposto esse prelúdio, pretendemos nesta seção empreitar uma caracterização geral do niilismo e da afirmação da vida na filosofia de Nietzsche, especialmente no período tardio. Para tanto, iremos sublinhar alguns aspectos indispensáveis sobre a aludida temática no *corpus* nietzschiano, evidenciando, acima de tudo, o transcurso histórico desse fenômeno. Sendo assim, o presente tópico será dividido, como sugere o título, em dois momentos primordiais, relativamente à obra madura de Nietzsche: no primeiro momento, abordaremos o *niilismo* e, no instante subsequente, trataremos da *afirmação da vida*. A partir desses pilares, efetuaremos uma incursão em outros conceitos cruciais do autor, de sorte a ampliarmos a investigação em problematicidade. Antes do resto, faz-se necessário mostrarmos de que maneira encadaremos o nosso esforço teórico.

No tocante ao *niilismo*, inicialmente, discorreremos sobre as seguintes questões, por ordem de aparição: a) as fontes de Nietzsche (Schopenhauer, Turgueniev, Dostoievski e Bourget); b) o “mundo do além” e o niilismo como socratismo, platonismo e cristianismo; c) a história do erro de “como o mundo verdadeiro se tornou fábula”; d) as três formas ou estágios do niilismo (incompleto, completo e extremo); e) a morte de Deus e a “desvalorização dos valores supremos”; f) os ideais ascéticos. Depois, concernente à *afirmação da vida*, suscitaremos três dimensões fundamentais de tal concepção: a) a afirmação como *amor fati*, o dionisíaco e a sabedoria trágica; b) a perspectiva afirmativa do discurso *Das três transmutações*, do *Zaratustra*; c) as inter-relações entre afirmação da vida, valor, avaliação e potência, perpassadas pelas noções de crítica e genealogia. Por enquanto, as concepções fundamentais da vontade de potência, do eterno retorno e do *Übermensch*, na seara da questão tipológica, serão enfocadas apenas de forma adjacente, sendo enfim translocadas ao plano principal a partir da próxima seção.

Em primeiro lugar, no que se refere às fontes nietzschianas sobre o niilismo, ninguém se disporá a negar, quanto mais não seja, a decisiva influência exercida pelas obras de Schopenhauer, Turgueniev, Dostoievski e Bourget. Se ampliarmos o espectro de significação do conceito, abarcando o pessimismo²³, poderemos corroborar já no jovem Nietzsche a presença irrefutável do pensamento de Schopenhauer, assim como de outros pessimistas, como Eduard von Hartmann (1842-1906), Julius Bahnsen (1830-1881) e Philipp Mainländer (1841-1876). Da mesma maneira, se estendermos o campo de especulação, para abranger a *décadence*²⁴, teremos em Bourget uma torrente inestimável para o pensamento do filósofo de Sils-Maria. Sempre é bom lembramos, além disso, o fato de que as discussões atinentes ao niilismo e ao *mal du siècle* eram também bastante recorrentes no cenário intelectual do final do século XVIII e início do XIX.

Dos escritores russos, antes de mais, é muito provável que Nietzsche tenha, de fato, efetuado a leitura de *Pais e filhos*, de Turgueniev²⁵. Também é plausível que, a reboque, tenha lido o prefácio de 1863 da edição francesa da obra, intitulado *Lettre à l'éditeur*, de autoria de Prosper Mérimée, que traz uma valiosa explanação sobre o romance. No livro de Turgueniev, desponta a figura do já mencionado personagem Yevgeny Bazarov, um niilista convicto e insanável, que teria exercido considerável influência sobre a reflexão nietzschiana sobre o assunto. No que se refere a Dostoievski, em carta a Franz Overbeck, de 23 de fevereiro de 1887, o filósofo escreve que descobriu o romancista acidentalmente, em uma livraria, tendo lido *L'esprit souterrain* (1886), que lhe causou forte impacto:

²³ Clademir Araldi, por exemplo, elabora suas reflexões sobre o niilismo em visceral correlação com os temas do pessimismo e da *décadence*: “Para atingirmos uma compreensão e caracterização abarcantes, a questão do niilismo será tratada em relação com o pessimismo e com a decadência.” (ARALDI, 2004, p. 39). O comentador, em outra ocasião, chamará o pessimismo de “*forma prévia do niilismo*” (ARALDI, 2016b, p. 340).

²⁴ Para Oswaldo Giacoia Junior, igualmente, “[...] a lógica dos valores da modernidade cultural é o niilismo, que, por sua vez, só se compreende a partir do conceito de decadência [...]” (GIACIOIA JUNIOR, 2014, p. 327).

²⁵ Assumem *Pais e filhos* como leitura “provável” de Nietzsche, por exemplo, Wolfgang Müller-Lauter, na esteira de Mazzino Montinari (*Das Leben Friedrich Nietzsches in den Jahren 1875-1879. Chronik*): “[...] não se pode deduzir [...] se Nietzsche leu os romances de Turgueniev, *Pais e Filhos* (1862) e *Neuland* (1876), nos quais o autor emprega o conceito de niilismo. O que considero, porém, muito provável.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 122, nota 3); e Clademir Araldi, no trilho de Elisabeth Kuhn (*Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriff [1984]*): “Nos dois fragmentos póstumos analisados (*FP* 1880, 4 [103] e 4 [108]), encontram-se vestígios da leitura feita por Nietzsche do romance *Pais e filhos*, de Ivan S. Turgueniev, bem como do prefácio de Prosper Mérimée a esta obra [...]” (ARALDI, 2004, p. 56).

[...] do mesmo modo totalmente casual me encontrei aos 21 anos com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal! [...] O instinto de familiaridade (ou como poderia chamá-lo?) falou de imediato, minha alegria foi extraordinária. (NIETZSCHE, 2011-2012, p. 270, T. N.).

Em 1888, porém, Nietzsche, em dois fragmentos póstumos²⁶, acusará o autor de *Os irmãos Karamazov* de pessimista e decadente, para depois, no *Crepúsculo dos ídolos*, oferecer o contrapeso: “[...] Dostoiévski, o único psicólogo [...] do qual tive algo a aprender [...]” (CI, Incursões de um extemporâneo, 45).

Outra expressiva fonte para a conformação do niilismo nietzschiano é, sem dúvida, a do filósofo Arthur Schopenhauer, um dos interlocutores mais perenemente evocados pelo autor de *Zaratustra*, seja para enaltecê-lo, seja para condená-lo. Em 1865, ocorreu o primeiro encontro de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer, onde o então estudante de filologia de Leipzig obteve acolhimento para a sua melancolia. Assim, em 1874 o professor da Basileia exaltaria a figura do mestre, dedicando-lhe a *Terceira consideração extemporânea*, designada *Schopenhauer como educador* (1874)²⁷. Em tal obra, Nietzsche considera Schopenhauer como um paradigma de gênio, o fruto supremo da natureza, aquele que alavancará o engendramento de uma cultura superior. Em *O nascimento da tragédia*, dois anos antes, já era visível a influência da filosofia schopenhaueriana na discussão ali suscitada²⁸.

²⁶ É interessante reproduzirmos, aqui, o inteiro teor desses dois apontamentos. No primeiro deles, Nietzsche acusa Dostoiévski de ser um pessimista romântico, “[...] aquele em que é formulado em conceitos e avaliações a fraqueza, a fadiga, a *décadence* da raça: o pessimismo de Schopenhauer, por exemplo, assim como aquele de Vigny, de Dostoiévski, de Leopardi, de Pascal [...]” (FP 1888, 14 [25]). No outro, Nietzsche registra, em inusitado formato, a seguinte enumeração:

“Os pessimistas modernos como *décadents*:

Schopenhauer

Leopardi Baudelaire

Manländer Goncourt

Dostoiévski” (FP 1888, 14 [222]).

²⁷ Eis uma breve demonstração, nesse livro, do entusiasmo do jovem Nietzsche quanto à filosofia do mestre: “Faço parte dos leitores de Schopenhauer que, depois de terem lido a primeira página dele, sabem com determinação que lerão todas as páginas e ouvirão cada palavra dita por ele. Minha confiança nele foi então imediata, e é ainda agora a mesma que há nove anos. Eu entendia-o como se ele tivesse escrito para mim, para me expressar compreensivelmente, mas de modo imodesto e insensato.” (Co. Ext. III 2).

²⁸ Clademir Araldi leciona que em *O nascimento da tragédia* “a relação de Nietzsche com Schopenhauer é mais um confronto do que uma apropriação de ideias. Temas como a valorização da música (por ser o acesso privilegiado ao coração do mundo, ao Uno-Primordial), a metafísica da vontade, e a consideração trágico-pessimista do mundo são assumidos e inseridos por Nietzsche em sua ‘obra das primícias’ [...]” (ARALDI, 2004, pp. 135-136). Além do mais, diz o comentador que “Nietzsche se serve de termos schopenhauerianos, tais como vontade primordial (*Urwille*), Uno-Primordial (*Ur-Eine*), fenômeno e coisa em si, para expressar o triunfo dos gregos sobre o pessimismo de fundo de sua consideração e percepção do mundo.” (*Ibidem*, p. 142).

Contudo, mais tarde Nietzsche romperá com Schopenhauer, passando a considerá-lo um niilista, um propagador da moral da compaixão, insurgindo-se contra a “[...] interpretação moral-religiosa que Schopenhauer fez dos homens e do mundo [...]” (*HHI* 110). Ademais, à medida em que, a partir do período intermediário, o filósofo do espírito livre manifesta sua ruptura com a metafísica, só poderia mesmo restar prejudicado, por conseguinte, o mundo enquanto uma representação. A metafísica de Schopenhauer, então, passa a ser uma “colorida pele de leopardo”, por debaixo da qual se esconde um “verdadeiro gênio de moralista” (*OS* 33). No *Crepúsculo dos Ídolos*, Schopenhauer será tachado de “herdeiro da interpretação cristã”, por preconizar a “[...] total depreciação niilista da vida, justamente as contrainstâncias, as grandes afirmações da ‘vontade de vida’, as formas exuberantes da vida.” (*CI*, *Incursões de um extemporâneo*, 21). Assim sendo, é importante ressaltarmos que, ainda que de maneira crítica, Schopenhauer permanecerá sempre como um interlocutor privilegiado de Nietzsche, afetando definitivamente sua compreensão do niilismo.

Não devemos perder de vista que, na obra tardia de Nietzsche, a articulação do niilismo, desta sorte com a decadência, obteve significativos desdobramentos a partir da leitura dos *Essais de psychologie contemporaine* (1883), de Paul Bourget (1852-1935)²⁹. Ao desenvolver seu “método psicológico”, Bourget estendeu o conceito de decadência social aplicando-o ao campo do estilo e da literatura, tendo investigado, entre outras, as obras de Renan, Flaubert, Taine e Stendhal, as denominadas “literaturas da decadência”. Com muita clareza, o crítico francês apercebeu-se do “espírito de negação e de depressão” que acometia o homem francês do período, cujo pano de fundo era “[...] uma mortal fadiga de viver, uma morna percepção da vaidade de todo o esforço” (BOURGET, s. d. [1885], pp. XXI-XXII, T. N.). Um dos aspectos marcantes, sem dúvida, é que Bourget coloca o “[...] niilismo em estreita relação com outros fenômenos de sua época, em parte bem

²⁹ Fonte menos conhecida das três anteriores, Paul-Charles-Joseph Bourget (1852-1935) foi um escritor e importante crítico literário francês, bastante conhecido nos atuais círculos de estudo nietzschianos. Como poeta, chegou a ter vários poemas musicados por Claude Debussy, mas notabilizou-se, sobretudo, pela composição de uma série de ensaios que reconstruíram as origens do pessimismo contemporâneo, a partir da obra de importantes literatos. Tanto em seus primeiros romances, como nos trabalhos de crítica, Bourget desenvolveu com maestria profundos estudos psicológicos. Todavia, a partir de seu celebrado romance *Le disciple* (1889), sob nítida influência do positivismo, o autor mudou fortemente sua orientação intelectual, passando a exultar cada vez mais suas teses em prol da igreja, do tradicionalismo, do nacionalismo e da monarquia.

distintos, todos eles apontando para *um* mal fundamental: a náusea em relação ao mundo.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 123).

Dos *Ensaio de psicologia contemporânea*, porém, talvez o ponto mais elevado, ao menos aquele que restou mais largamente difundido, foi a consagração de sua *Théorie de la décadence*, fruto das análises bourgetianas da produção de Charles Baudelaire. Para o analista, Baudelaire apresenta “[...] um aparato psicológico de rara ordem, o que lhe confere um lugar especial na literatura de nossa época [...]” (BOURGET, s. d. [1885], p. 19, T. N.). No ensaio em que escreve sobre o poeta de *Les fleurs du mal*, Bourget ultimata que

Um estilo da decadência é aquele em que a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, onde a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. (*Ibidem*, p. 20).

Se levarmos em conta *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*, bem como as notas preparatórias de 1888, testemunharemos que Nietzsche devotou-se com vigorosa obstinação às teses de Bourget. Já no prólogo do livro de 1888, para ilustrarmos, ele assim se manifesta: “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (CW, Prólogo). Em determinadas passagens, Nietzsche chega a tomá-lo praticamente de modo literal:

Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo³⁰. (CW 7).

³⁰ A perceptível semelhança, em certos momentos, entre Nietzsche e Bourget, como no excerto em epígrafe, levou alguns estudiosos a suscitarem a hipótese de plágio, como informa Müller-Lauter: “Discutiu-se com frequência o fato de Nietzsche aqui [CW 7] ter utilizado em silêncio a formulação de Bourget. [...] Em 1938, Westernhagen acusou Nietzsche de plágio. Montinari chamou atenção para a variante de Nietzsche: ‘[...] no *Caso Wagner*, o movimento vai do particular para o geral, da palavra para o todo; nos *Essais* de Bourget, vai do todo e do geral, do livro, para o particular, para a palavra. Devemos falar em plágio como era costume no final do século (e, ainda depois, entre wagnerianos pouco inteligentes como Curt von Westernhagen)? Ou incomodar o direito que o gênio tem de pilhar, com a referência de rigor a Goethe?’. Montinari reclama, em vez disso, que a problemática da *décadence* deveria submeter-se, face a Nietzsche, Bourget e outros de seu tempo, à consideração histórica.” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 28, nota 3). Acrescentemos a isso, no sentido de desfazer tal acusação infundada, o próprio fato de Nietzsche, em seus escritos não publicados, haver dirigido elogios patentes à figura de Bourget, como no seguinte fragmento: “[...] para nomear alguém da raça profunda, Paul Bourget, que de longe se mostra como aquele que mais se aproxima de mim” (FP 1888-1889, 25 [9]). Em carta a Jean Bourdeau, escritor e tradutor francês, mais ou menos em 17 de dezembro de 1888, o filósofo diz também o seguinte: “Confesso sentir um prazer de primeira ordem vendo-me a mim mesmo como um volume de Paul Bourget (– que é um espírito profundo e, apesar disso, não é pessimista –).” (NIETZSCHE, 2012, p. 338, T. N.).

De qualquer maneira, tendo a literatura como epicentro, é importante consignarmos que Bourget examinou zelosamente temáticas como o declínio das forças vitais, a dissolução fisiológica, a “doença da vontade”, enfim, as formas de manifestação das potências declinantes, decadenciais, empobrecedoras da existência³¹. No decorrer da obra nietzschiana, sobretudo no período tardio, percebemos a presença cada vez mais acentuada de conceitos cognatos a esses. Em tal sentido, por exemplo, “[...] declínio (*Verfall*), decadência (*décadence*, *Untergang*, *Niedergang*), esgotamento (*Erschöpfung*), desagregação dos instintos (*Disgregation der Instinkte*), degeneração (*Entartung*) [...]” (ARALDI, 2004, pp. 59-60). Temos razões bastantes, em virtude disso, para supormos que “Nietzsche descobriu em Bourget um espírito que lhe é aparentado.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 124).

Respeitada essa prévia digressão às fontes do niilismo nietzschiano, dispomos doravante de condições mais promissoras para avançarmos em nosso itinerário. Sucede que, em suas análises, Nietzsche supõe ter encontrado a gênese do processo histórico niilista em um contexto bastante específico: no âmago da filosofia *socrático-platônica*. É de suma importância percebermos que, para o filósofo, a origem mais longínqua do fenômeno radica no dualismo de mundos de Platão: essência e aparência, “mundo inteligível” e “mundo sensível”. Ao operar a cisão de mundos, o pensamento platônico forjou a existência de uma esfera extramundana, um “mundo do além”, que seria o domínio verdadeiramente relevante para o homem, quer dizer, o “mundo verdadeiro”. No *Crepúsculo dos ídolos*, o pensador alemão deixa cristalina a interligação disso com o advento do niilismo: “Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ [...] é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina...*” (*CI*, A “razão” na filosofia, 6).

O ponto fulcral da questão, consoante Nietzsche, é que colocar a primazia em um “mundo do além”, suprassensível, trata-se de antepor a ênfase existencial em uma esfera ilusória, inexistente e, por consequência, isso significa a negação da vida

³¹ Acerca dessas questões sintomatológicas, de suas relações com a literatura, com a música de Wagner, bem como outras, ligadas à recepção de Bourget em Nietzsche, vale a pena acessar o artigo *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, de autoria de Wolfgang Müller-Lauter, publicado nos *Cadernos Nietzsche* 6, de 1999, traduzido por Scarlett Marton.

terrena, tendência que restou amplamente absorvida pelo cristianismo. A justificativa para isso é que,

Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza do instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, isso torna-se o sentido da vida... (AC 43).

Como se não fosse suficiente, a crítica de Nietzsche à concepção dualista de Platão traz também repercussões outras de enorme penetrabilidade. Sob a ótica nietzschiana, existe uma correlação intrínseca entre o dualismo platônico e conceitos como metafísica, razão, verdade, Deus e moral. Na luta contra essa divisão de mundos, o filósofo acaba rejeitando, através de uma engenhosa articulação, todo o seu núcleo conceitual correspondente. Assim, por exemplo, a crítica a uma esfera transcendente, essencial, imutável e eterna, é também a crítica geral de Nietzsche à *metafísica*, visto que, com o pensar metafísico, há a negação do domínio sensível, da aparência, do vir-a-ser, da vida mesma, tudo em prol de um mundo fictício, tentando desprezar o nosso. Segundo Jean Granier, “o niilismo moderno é a consequência direta desse pensamento ‘metafísico’ que se impôs como a ideologia de toda a civilização ocidental.” (GRANIER, 2011 [1982]), p. 40). Portanto, faz-se imperioso fixarmos que, em sua tarefa de superação do niilismo, Nietzsche empenha-se, em primeiro lugar, no desmantelamento da metafísica da tradição, baseada no dualismo de mundos³².

Nesse mesmo compasso, convém notarmos que, pelo pensamento socrático-platônico, visto que a busca por um “mundo verdadeiro”, metafísico, ocorre através da *razão* (*Vernunft*), é possível constatar, em diversos momentos da obra de

³² Scarlett Marton ajuda-nos a fortalecer esse ponto de vista: “Ao atacar de modo veemente a metafísica em vários momentos de sua obra, Nietzsche está antes de mais nada a combater o dualismo de mundos e a criticar toda e qualquer concepção que esteja comprometida de algum modo com o plano transcendente.” (MARTON, 2016, p. 302). Em sua obra de maior renome, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, ela asseverava o seguinte: “Na crítica à metafísica, Nietzsche [...], concebendo o mundo como pluralidade de forças em combate permanente, não pode admitir a existência de matéria, átomos, coisas, substâncias. [...] Entendendo que a vontade de potência, caráter intrínseco da força, não reflete um *telos* nem impõe um *nomos*, não pode tolerar que o efetivar-se das forças tenha caráter necessário ou vise a algum fim. Nessa medida, as ideias de substância, relações causais, leis da natureza, necessidade e finalidade seriam fictícias.” (MARTON, 2010 [1990], p. 201). Para um aprofundamento do tema, vale conferir, nessa última fonte, o capítulo intitulado *A crítica à metafísica dogmática*. Sobre a questão da vontade de potência, retornaremos a ela em momento oportuno.

Nietzsche, a presença recorrente de uma denúncia impetuosa contra o racionalismo (*Rationalismus*) e a racionalidade (*Vernunftkeit*). Sobre esse tema, o filósofo censura, com bastante firmeza, a prepotência humana em relação à sua própria faculdade racional, identificando em Sócrates a figura responsável por haver instituído a razão como instância suprema de interpretação da realidade. Em *Ecce homo*, o autor menciona as “duas decisivas novidades” de *O nascimento da tragédia*, sendo uma delas “[...] Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ *contra* instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (EH, NT, 1). Oswaldo Giacoia Junior explica-nos essa questão:

[...] a forma geral da racionalidade lógica provém de uma inspiração congenitamente socrático-platônica, cuja natureza moral aparece como predomínio do pensamento teórico ou especulativo, e sua busca incessante das causas, razões e princípios que, ao explicar a essência, existência e os modos de ação dos entes e de seus processos de transformação, proporcionam ao homem uma perspectiva de sentido e de segurança no cosmos. Desde um ponto de vista genealógico, nossa cultura nasce sob o signo de uma obsessão explicativa, uma espécie de *delírio de onipotência* da razão. (GIACOIA JUNIOR, 2014, pp. 223-224).

Na conjuntura de *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, Nietzsche estabeleceu uma importante dicotomia entre “pequena razão” e “grande razão”. A “pequena razão” seria, tão somente, aquilo a que chamamos de “alma”, “espírito”, “eu”, “consciência”, enquanto a “grande razão” tratar-se-ia do corpo em sua integralidade, do homem mesmo em sua estrutura fisiopsicológica, incluindo a “alma”, que “é apenas uma palavra para um algo no corpo” (Za, I, Dos desprezadores do corpo). Ao contrário de muitos filósofos, Nietzsche enaltecia seguidamente aspectos relativos à corporeidade, como a saúde, a nutrição, o clima e a temperatura: “Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria.” (Za, I, Dos desprezadores do corpo). No *Crepúsculo dos ídolos*, o pensador utiliza o termo “egipcismo” para criticar a razão nos filósofos: “Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias [...]” (CI, A “razão” na filosofia, 1). Sobre a ligação entre essa temática e o nosso problema de estudo, Nietzsche assegura que “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo.” (FP 1887-1888, 11 [99]).

Por essa via de análise, vem semelhantemente à estampa a questão da *verdade*, vinculada ao dualismo de mundos, já que Platão refere-se a um mundo *verdadeiro*. Na persecução do ideal platônico, é pela razão que se chega ao bem em si, à verdade em si, algo inviável para Nietzsche. Já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), no período de juventude, o filósofo interessou-se pelos aspectos epistemológicos ligados à natureza da verdade, pela linguagem e pela formação de conceitos, tendo como fio condutor o problema da moralidade³³. Após o período intermediário, quando Nietzsche aproximou-se da ciência³⁴, em suas produções da fase tardia, sobretudo na *Genealogia da moral*, ele formulou a relevante concepção de *vontade de verdade*, que, grosso modo, significa a busca da verdade “a todo custo”, quando a ela é conferido um *status* de valor absoluto, incontestável. Em contraposição a isso, inúmeros comentadores depreendem do filosofar nietzschiano o propalado conceito de perspectivismo (*Perspektivismus*)³⁵, que pode apresentar múltiplos significados em seus escritos, como na esfera epistemológica, para criticar o conhecimento e a verdade em si. Em suma, Nietzsche

³³ No referido escrito, não publicado por Nietzsche, o filósofo encenou os primeiros movimentos no sentido da desconstrução da verdade: “O que é portanto a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são [...]” (*VM* 1). Da mesma época, são também inúmeros fragmentos póstumos, como por exemplo: *FP* 1872-1873, 19 [35], 19 [37], 19 [115], 19 [116], 19 [236], 19 [237].

³⁴ É forçoso esclarecermos que, na fase intermediária, Nietzsche aproximou-se do positivismo e da ciência, mas não da “verdade científica”, quer dizer, seu apreço pela ciência não se estende, obviamente, a nenhum aspecto dogmático. Não se trata, também, de uma crença inocente nos poderes do conhecimento científico: “[...] Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica [...]” (*HHI* 31). Sobre certeza e vida, Nietzsche diz o seguinte: “Não precisamos absolutamente dessas certezas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade [...]” (*AS* 16). A propósito, esse é um dos pontos axiais para a própria compreensão do segundo período de Nietzsche: a ciência a que o pensador alemão se refere não é a ciência ordinária, mas a *gaia ciência*, isto é, o conhecimento ou saber gaio, alegre e jovial. Não é o caso, então, de procurarmos nele uma possível exigibilidade de certeza, a ciência como um *telos*, uma verdade acabada, ou mesmo concebermos a razão como princípio constitutivo do ser. Anota o autor: “[...] Talvez ainda haja um futuro também para o riso! [...] Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’.” (*GC* 1).

³⁵ O conceito de perspectivismo não será diretamente focado nesta investigação, a despeito de, em muitos momentos, já estar implicado nas análises de Nietzsche sobre os mais variados assuntos. Em importante passagem da *Genealogia da moral*, o filósofo afirma que devemos “[...] saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. [...] Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” (*GM* III 12). Atinente à relação entre perspectivismo e niilismo, Antônio Marques assevera que “[...] qualquer compreensão da particularidade dos interesses cognitivos do perspectivismo tem que considerar a relação conhecimento-vontade de potência como a relação principal daquele. Este é verdadeiramente o ponto em que o problema do conhecimento em Nietzsche adquire uma natureza niilista irrecusável.” (MARQUES, 2003, p. 137).

julga que foi também com a filosofia socrático-platônica que sobreveio a pretensão universalizante do conhecimento, a noção de verdade fundante, com a invenção de um “mundo verdadeiro”, donde advém a inexorável conexão entre verdade, moral e niilismo³⁶. No dizer de Roberto Machado, “[...] a verdade, para Nietzsche, nasce do bojo da moral; esse é o seu aspecto mais essencial, a ponto de não se poder escapar da moral sem se libertar da vontade de verdade.” (MACHADO, 2017 [1999], p. 85).

A complexa trama que se estabelece em redor da concepção de “mundo verdadeiro”, a partir de conceitos como metafísica, razão e verdade, na crítica de Nietzsche ao socratismo-platonismo, enquanto raiz do niilismo europeu, ganha ainda mais significação quando imbricada com as noções de *Deus* e *moral*, desembocando no cristianismo. Não bastasse o que já dissemos sobre Sócrates e Platão, mostra-se crucial asseverarmos também que, com eles, inicia-se a interpretação moral da existência: “desde Platão, a filosofia está sob o domínio da moral” (*FP* 1887, 7 [4]). Com o livro *Aurora*, por exemplo, o filósofo dizia estar começando sua “campanha contra a moral” (*EH*, *Aurora*, 1). Mais propriamente, sua campanha contra a “*confiança na moral*” (*A*, Prólogo, 2), contra o “fanatismo moral”, contra, portanto, “a confiança na razão”, que é “um fenômeno *moral*” (*A*, Prólogo, 4). Com os dois filósofos gregos, a verdade tornou-se um problema moral: “‘O conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral [...]” (*BM* 64), pois o “mundo verdadeiro”, inventado por Platão, “é apenas uma ilusão *ótico-moral*” (*CI*, A “razão” na filosofia, 6).

Para reforçarmos esse ponto de vista, por exemplo, acerca da relação entre moral e niilismo, Wolfgang Müller-Lauter, referindo-se a Nietzsche, assevera que “[...] o nascimento do homem moral é o começo do niilismo ocidental.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 124). Na mesma senda,

³⁶ Especificamente sobre a inter-relação entre platonismo e verdade, em Nietzsche, arrolamos como referência a seção intitulada *A instituição da ideia: Platão como a verdade*, do livro *Nietzsche e a aurora de uma nova ética* (2008), de Vânia de Azeredo. Para um amplo quadro sobre o tema da verdade, no autor de *Zaratustra*, temos a obra *Nietzsche e a verdade* (2017 [1999]), já em terceira edição, de Roberto Machado. No estrangeiro, mas sem tradução em língua portuguesa, há que destacarmos o prestigiado texto *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (1966), de Jean Granier. De resto, se retrocedermos ainda mais, chegaremos ao clássico *Introdução à filosofia de Nietzsche (Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens)* (2015 [1935]), de Karl Jaspers, no qual o autor dedica um capítulo inteiro, de aproximadamente 80 páginas, à questão da verdade no filósofo de Sils-Maria, colocando-a como um dos “pensamentos fundamentais de Nietzsche”.

[...] o filósofo afirma que a raiz comum desse fenômeno, a origem desse hóspede sinistro, está na interpretação moral da existência e do mundo. Desse modo, o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de uma questão fundamental, mediante a qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicitar sua origem, seu transcurso e os âmbitos nos quais ela (a moral) se desenvolve. (ARALDI, 2004, p. 63).

É justamente nesse contexto, com a noção de um homem moral, que enfim assomou o cristianismo como herdeiro da doutrina platônica. No *Prólogo de Para além de bem e mal*, Nietzsche declara: “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o povo.” (*BM*, Prólogo). Sabemos nós, plenamente, que o cristianismo absorveu a doutrina platônica da dualidade de mundos, desprezando o “mundo sensível”: “[...] a calúnia platônica dos sentidos, a preparação do solo para o cristianismo...” (*FP* 1887-1888, 11 [375]). Em vez do “mundo aparente”, a moral cristã enalteceu o “mundo verdadeiro”, transformando-o em Deus, donde provém, portanto, a estreita associação entre Deus, verdade e moral. Assim sendo, a fonte divina da verdade tornou-se o “valor supremo”, o “valor dos valores”. Com o *páthos* da verdade, com a necessidade de nela acreditar-se, tem-se agora o *sentido* para a vida: a moralização de Deus e o triunfo da interpretação moral da existência. Em outra anotação, Nietzsche destaca que “estamos hoje colocados diante do exame da afirmação de que os valores morais são os valores supremos.” (*FP* 1888, 14 [103]).

A partir dessas bases, o cristianismo e a moral cristã converteram-se no precípuo *leitmotiv* da reflexão nietzschiana acerca do niilismo³⁷. Consoante Karl Jaspers, “Nietzsche pensa reconhecer essa origem [do niilismo europeu] no *Cristianismo*: em sua interpretação moral do mundo se encontra a origem do

³⁷ A crítica de Nietzsche ao cristianismo, que será uma constante em sua filosofia, não se trata, necessariamente, de uma crítica a Jesus, o Cristo, pois o filósofo julgava Paulo o verdadeiro fundador dessa religião, que teria corrompido a versão original. A explicação, de parte do filósofo, desse processo de deturpação da doutrina primeva, efetivado por Paulo, pode ser encontrada em *O anticristo*, nos aforismos 41-47, 51 e 58. No tocante a Jesus, encontramos em Nietzsche, paradoxalmente, até mesmo palavras elogiosas a esse “tipo”: “– Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um ‘espírito livre’ – ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*, tudo que é fixo *mata*. O conceito, a *experiência* ‘vida’, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei.” (*AC* 32). De igual modo, até mesmo o cristianismo, por vezes, resulta amealhado dos ataques do pensador alemão: “– Volto atrás, conto agora a história *genuína* do cristianismo. – Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ *morreu* na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma ‘*má nova*’, um *disangelho*.” (*AC* 39).

niilismo.” (JASPERS, 2015 [1935], p. 339)³⁸. A moral cristã, para o filósofo do *Zarathustra*, preconiza uma estrutura valorativa embasada nas potências contrárias, empobrecedoras, depreciadoras da existência: é a negação mesma da vida. “A moral cristã”, diz ele em *Ecce homo*, “a mais maligna forma de vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a *corrompeu*.” (*EH*, Por que sou um destino, 7). Nesse sentido, Giorgio Colli enfatiza que, em tudo aquilo que Nietzsche despreza, ele “[...] reconhece um fundo comum, a raiz cristã [...], que construiu a nossa moral e a nossa visão do mundo, fundadas sobre a calúnia da vida, a vingança e a hipocrisia, a repressão dos instintos afirmativos [...]” (COLLI, 2000 [1980], p. 162). O cristianismo, conforme Nietzsche, refere-se a “uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada.” (*AC* 27), chegando a ser implacável ao dizer que Deus é um “*crime contra a vida*” (*AC* 47).

No capítulo recém evocado de *Ecce homo*, já nas linhas finais da obra, Nietzsche como que sintetiza a questão:

Inventada a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’, para desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – ‘santo’ –, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde a ‘salvação da alma’ – isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões da penitência e histeria de redenção! A noção de ‘pecado’ inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de ‘livre-arbítrio’, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! Na noção de ‘desinteressado’, de ‘negador de si mesmo’, a verdadeira marca de *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no ‘dever’, na ‘santidade’, no ‘divino’ no homem! Por fim – é o mais terrível – na noção do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer* –, contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal a oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro – este chama-se agora o *mau*... E nisso tudo acreditou-se *como moral! Écrasez l’infâme!* (*EH*, Por que sou um destino, 8).

Toda a crítica da moral nietzschiana, como vemos, encontra-se indissoluvelmente ligada à condenação que o autor impõe em desfavor do dualismo de mundos platônico, cujo legatário mais protuberante foi o cristianismo. O filósofo

³⁸ Além de sua obra supracitada, mais conhecida, em que procura fornecer um panorama geral sobre a filosofia de Nietzsche, Karl Jaspers também redigiu, anos depois, o importante livro *Nietzsche und das Christentum* (1938), com tradução em espanhol (*Nietzsche y el cristianismo* [1955]), pela Editora Deucalión, Buenos Aires.

claramente demonstra a sua pretensão: “É de cardinal importância que se elimine o *mundo verdadeiro*. Ele é o grande veículo de dúvidas e de subvalorização do *mundo que nós somos*: ele foi até aqui o nosso mais perigoso *atentado* contra a vida.” (FP 1888, 14 [103]). A cisão de mundos socrático-platônica, portanto, é uma chave de leitura imprescindível para a fiável apreensão do pensamento de Nietzsche sobre o niilismo. A rigor, a invenção de um “mundo do além” tratou-se de um colossal equívoco, que o filósofo tentou descrever, no *Crepúsculo dos ídolos*, ao especificar a “história de um erro” de “como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”.

No quarto capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*, obra-síntese, Nietzsche elabora uma caracterização bastante singular, em seis etapas, sobre a história desse erro de como o “mundo verdadeiro”³⁹ acabou se transformando em fábula. Uma vez que a descrição desses estádios é extremamente curta, e sumarizada pelo filósofo de modo deveras lapidar, vale a pena transcrevê-las aqui em sua inteireza, seguidas do respectivo comentário. A primeira fase, portanto, de como Sócrates e Platão contribuíram para o desencadeamento do niilismo, é a seguinte:

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*.
(A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, *sou* a verdade”.) (CI, Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula).

Com tal asserção, Nietzsche refere-se pontualmente ao pensamento de Platão, que a princípio apenas postulava um mundo inteligível como verdadeiro, acessível ao sábio, mundo esse que, entretanto, não se constituía ainda como um ente metafisicamente idealizado. Vejamos a segunda etapa:

2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”).

³⁹ Sobre a expressão “mundo verdadeiro”, é pertinente acompanharmos a explicação de Scarlett Marton: “[...] o filósofo nem sempre recorre às expressões ‘mundo aparente’ e ‘mundo verdadeiro’ ou ‘mundo real’, para referir-se ao sensível e ao inteligível, respectivamente. Em algumas ocasiões, utiliza-as no sentido usual da linguagem da metafísica: ‘verdadeiro’ ou ‘real’ é o domínio do suprassensível e ‘aparente’, o campo da experiência humana; é quando se aplica a criticar a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Em outras, opera exata inversão no uso dessas expressões: ‘real’ é o mundo em que se vive aqui e agora, e ‘aparente’, o que a ele se justapõe e se postula erroneamente existir; é quando se dedica a explicitar sua posição a respeito dessas questões. Existem ainda aquelas em que afirma ser este mundo aparente e, por isso mesmo, o único real; é quando se empenha, a partir do perspectivismo, em deixar claro o que entende por conhecimento.” (MARTON, 2010 [1990], p. 193).

(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais artilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher, torna-se cristã...*) (*Ibidem*).

Nesse segundo momento da história do niilismo, inicia-se a cisão entre o “mundo sensível” e o “mundo inteligível”, entre imanência e transcendência. Com isso, há a desvalorização do âmbito da sensibilidade, depreciando-se a vida terrena, quer dizer, tudo aquilo que é vinculado à aparência, ao efêmero, à vida mesma enquanto materialidade. A existência, aqui e agora, transforma-se em mera promessa de uma vida futura, atingível apenas pelo virtuoso, por aquele que peca. Seguindo o “progresso da ideia” sugerido por Nietzsche, é neste momento que exsurge o “platonismo para o povo”, ou seja, o cristianismo. Na sequência, a terceira etapa:

3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.
(O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.) (*Ibidem*).

Na terceira etapa, conforme em realce, o filósofo do martelo avança em sua linha de argumentação no sentido de estender o niilismo, emanado de Platão, até o horizonte especulativo da modernidade, para abarcar em sua explanação o sistema filosófico kantiano. Em Kant, pensador de Königsberg, o mundo verdadeiro, suprassensível, é definitivamente eliminado porquanto inacessível a toda e qualquer experiência empírica imediata, sendo declarado indemonstrável. A razão pura teórica do kantismo obscurece ainda mais o “mundo ideal”, tornando-o somente um pensamento, um imperativo, ou, numa palavra, um consolo. E chegamos ao quarto estágio:

4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...
(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.) (*Ibidem*).

A quarta etapa assevera que o mundo verdadeiro, o “mundo do além”, posto que inalcançável, mostra-se também inalcançado e, face a isso, torna-se *desconhecido*. Desse modo, sequer se presta a salvador, a consolador, sequer se

configura como um imperativo: “a que poderia nos obrigar algo desconhecido?”. Nesse caso, a própria razão resta por desanimar-se, enfasiar-se (“bocejo da razão”). Abre-se caminho, então, para as primeiras manifestações do positivismo:

5. O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.) (*Ibidem*).

Na quinta etapa de seu arrazoado, Nietzsche propõe a eliminação peremptória do obsoleto “mundo verdadeiro”, agora entre aspas, justamente para expressar algo que não mais existe. Ora, se não serve para mais nada o forjado “mundo do além”, inútil e perfunctório, será necessário então procedermos à sua completa supressão. Essa tarefa relaciona-se, em grande medida, com a *pars destruens* da filosofia nietzschiana, com o seu filosofar a golpes de martelo. Reparemos, todavia, que o filósofo fala aqui em “dia claro”, em “café da manhã”, quer dizer, em um estágio antecedente ao “grande meio-dia” zaratustriano. De resto, permanece também candente a questão de sabermos que mundo subsiste após a eliminação do “mundo verdadeiro”:

6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].) (*Ibidem*).

Com a sexta e derradeira etapa, o pensador germânico investe-se da incumbência de abolir igualmente o “mundo aparente” ou “mundo sensível”. É preciso ficar cristalino que isso não representa, naturalmente, a eliminação fática do mundo material e corpóreo, o que seria mesmo impossível, mas o aniquilamento do modo platônico de conceber a realidade enquanto uma dicotomia ontológica e valorativa. Nietzsche pretende desfazer os equívocos sobre a divisão do mundo em duas partes, restabelecendo a unidade originária entre *physis* e *logos*. Para tanto, agora o filósofo suscita o “meio-dia”, o “momento da sombra mais breve”, anunciando o advento de Zaratustra, o fim do longo erro e o ponto de culminância da humanidade.

Em sua compleição básica, essa “história de um erro”, ou melhor, essa história do niilismo europeu, narrada no *Crepúsculo dos Ídolos*, pode também ser descrita de maneira diversa, porém em cláusulas muito semelhantes. Como bem percebeu Clademir Araldi, Nietzsche, em sua perquirição sobre o niilismo, procurou “[...] conjugar o transcurso histórico (desde o platonismo até o surgimento do pensamento afirmativo do eterno retorno) com a caracterização de suas formas de manifestação (do niilismo incompleto ao niilismo extremo).” (ARALDI, 2004, p. 111). Dito em outros termos, Nietzsche vinculou a história do niilismo à história dos grandes movimentos do pensamento humano, que seriam apenas distintas roupagens de um mesmo transcurso decadencial. Ao perpetrá-lo, o filósofo detectou três estágios fundamentais desse processo histórico-declinante: 1) niilismo incompleto, 2) niilismo completo (ativo e passivo) e 3) niilismo radical ou extremo.

De começo, podemos caracterizar o *niilismo incompleto* (*der unvollständige Nihilismus*) como aquele período que, sequencialmente, apresenta o seguinte desenvolvimento histórico: inicia-se com o socratismo-platonismo, atravessa o cristianismo, depois o kantismo e culmina com o pessimismo do século XIX (Schopenhauer e o pessimismo francês). Nesse extenso hiato, primeiro constatamos o *período de obscuridade* (*Unklarheit*), no qual há a “[...] tentativa de conservar os valores antigos.” (*Ibidem*, p. 112), mediante lenitivos morais, cujo último suspiro teria sido a filosofia schopenhaueriana. Em seguida, experimentamos o *período de claridade* (*Klarheit*), quando enfim “[...] há a constatação inequívoca da ruína do mundo dos valores e do sentido.” (*Ibidem*). Em lugar, contudo, do vazio remanescente, o homem entropõe outros ideais, como a ciência, a razão, o progresso, a política (chauvinismo, nacionalismo, democracia), a arte (naturalismo, esteticismo). Aos olhos de Nietzsche, nenhum desses valores suplementares é ainda capaz de oferecer uma alternativa satisfatória ao transcurso niilista.

Na sequência, já na modernidade, o pensador germânico vislumbra o assim designado *niilismo completo* (*der vollkommene Nihilismus*), que se trata de um estado normal (*ein normaler Zustand*) após o colapso dos valores supremos. Em um fragmento de 1887, Nietzsche assevera que tal modalidade de niilismo é ambivalente, vez que pode manifestar-se de duas formas distintas: como niilismo *passivo* e como niilismo *ativo* (Cf. *FP* 1887, 9 [35]). No niilismo *passivo*, vemos o “[...] esgotamento do poder do espírito, que se manifesta no budismo europeu, enquanto aspiração ao nada, em que predominam os sentimentos de compaixão e de

desprezo.” (ARALDI, 2004, p. 114). No niilismo *ativo*, averiguamos a “[...] intensificação do poder do espírito enquanto força de destruição ou, nas palavras de Nietzsche, enquanto ‘budismo europeu da ação’.” (*Ibidem*, p. 113). Quer dizer, “[...] seu *máximo* de força relativa [o niilismo] o alcança como força violenta de *destruição: como niilismo ativo*. Seu oposto seria o niilismo cansado, que não *ataca* mais: sua forma mais célebre, o budismo: como niilismo *passivo*.” (FP 1887, 9 [35])⁴⁰.

Depois dos niilismos incompleto e completo, o último momento histórico desse processo é o niilismo *radical* ou *extremo*⁴¹. Na medida em que se radicalizam os impulsos destrutivos, criam-se, conseqüentemente, as condições necessárias para o advento do niilismo extremo. O que Nietzsche pretende é “[...] pensar o niilismo até o fim e, radicalizando-o até a catástrofe, [...] dele assenhorar-se.” (ARALDI, 2004, p. 123). Extremizando a questão, diz ainda o comentador que o filósofo “[...] procura acentuar as conseqüências calamitosas e terríveis da destruição da mentira de milênios (os valores supremos) e do triunfo do ateísmo radical e do niilismo ativo: cataclismas, ‘terremotos’, crises, colisão de consciências.” (*Ibidem*). À primeira vista, assim, o niilismo radical ou extremo seria uma pré-condição para a criação de valores afirmativos da vida, enfim, para o ultrapassamento do niilismo.

Em resumidas contas, portanto, eis os três estágios fundamentais do niilismo enquanto um processo histórico, coligidos a partir de notas póstumas do final da década de 1880. Tal como afirmamos, uma outra versão, remodelada em seis etapas, aparecerá posteriormente no *Crepúsculo dos ídolos*, na “história do erro” de

⁴⁰ Se formos ainda mais longe em relação às formas de manifestação do niilismo completo, em ativo e passivo, Nietzsche distingue ainda o niilismo *teórico* do niilismo *prático*. O primeiro diz respeito ao fenômeno em sua vertente ontológica, ligada ao vazio de sentido do mundo, à pergunta fundamental pelo ser e pelo não ser. O niilismo teórico, assim sendo, refere-se à convicção “[...] de que todo acontecer é sem sentido e em vão [...]” (FP 1887-1888, 11 [97]), de que não há uma finalidade intrínseca ao mundo, modalidade essa que exprime uma vinculação estreita com o niilismo enquanto *condição psicológica* (*psychologischer Zustand*). Por outro lado, o filósofo alemão fala de um niilismo prático ou “*niilismo da ação*” (FP 1888, 14 [9]), exemplificado pelos anarquistas e niilistas russos, nos quais predomina o instinto de destruir.

⁴¹ Clademir Araldi, divergindo de Elisabeth Kuhn, acaba equiparando o niilismo *radical* ao niilismo *extremo*, pois, para ele, “[...] ambos constituem a última fase do niilismo, no limite com o pensamento supremo afirmativo – o eterno retorno do mesmo.” (ARALDI, 2004, p. 110, nota 77). O próprio comentador menciona essa discrepância em relação à estudiosa alemã: “Para Kuhn, o primeiro se refere à autodestruição da interpretação moral do mundo, e o último, à autodestruição do valor supremo da verdade. Entendemos que a destruição do mundo dos valores e a destruição da verdade como valor supremo constituem em Nietzsche um só movimento, razão pela qual, para nós, resulta arbitrária e sem significação a distinção proposta por Kuhn.” (*Ibidem*, pp. 110-111, nota 77).

como o “‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”. Nesse contexto historial, entretanto, mais uma questão que obrigatoriamente se impõe é a da *morte de Deus* e, por conseguinte, a da desvalorização dos valores supremos, que anda de par com a problemática do niilismo. De modo preliminar, há que dirimirmos algumas confusões que gravitam à volta do tema, com o fito de desbastar o caminho. Segundo Nietzsche, a morte de Deus não significa que Deus não existe, ou seja, não representa um argumento ontológico da sua não existência. Tampouco diz respeito, simplesmente, a um libelo insurgente em prol do ateísmo, muito menos ao resgate das controvérsias cristãs da morte e da ressurreição de Deus, por exemplo, de que Hegel se ocupou. Vejamos, assim, do que se trata esse conceito.

Foi n’A *gaia ciência* que, por vez primeira, o problema da morte de Deus floresceu na obra de Nietzsche, em um aforismo intitulado *O homem louco*:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] [...]”. (GC 125)

Sabemos que a passagem supra cuida-se de uma das mais emblemáticas da filosofia de Nietzsche. Sem adentrarmos, a fundo, no mérito de todas as simbologias aí presentes⁴², compete-nos desvelar apenas aquele entendimento que, usualmente, tem sido o mais atribuído à fórmula *Gott ist tot*.

⁴² Um aprofundamento no tema da morte de Deus exigiria, por óbvio, um esforço que está para além das possibilidades de nossa pesquisa, cujos propósitos são mais comedidos. Não podemos desconsiderar, entretanto, ainda que brevemente, todo o alcance da simbologia expressa no mencionado excerto. É de notarmos, por exemplo, na sequência do trecho citado, que Nietzsche indaga o que acontecerá agora, depois da morte de Deus: “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis?” (GC 125). Martin Heidegger, em seu escrito *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*, identifica nessa metáfora solar a alegoria platônica, associando o deicídio nietzschiano ao afastamento mesmo de Nietzsche em relação à filosofia de Platão (Cf. HEIDEGGER, 2003 [1950], pp. 520 ss.). Outra importante simbologia é que, da frase “Procuro Deus!”, no início da passagem, podemos depreender uma referência explícita ao filósofo grego Diógenes de Sínope, que surgia frequentemente em praça pública, também com uma lanterna, explanando o dito “Procuro um homem!” (Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 2014 [séc. III], p. 162 [VI, 41]). Em *O andarilho e sua sombra* (1880), segunda parte de *Humano demasiado humano II*, Nietzsche escreveu um curto aforismo sobre essa inusitada figura: “O moderno Diógenes. – Antes de procurar o homem, deve-se achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico? –” (OS 18). Em um apontamento posterior, Nietzsche alude novamente à figura do cínico: “Mas quem hoje busca assim filósofos, que perspectiva tem de encontrar o que busca? Não é

A morte de Deus, em poucas palavras, significa o arruinamento dos valores morais cristãos que conferiam *um* sentido ao mundo, quer dizer, a admissão de que os “*valores supremos se desvalorizaram*”. A invenção humana de um Deus transcendente, metafísico, com os seus “artigos de fé”, como a crença na alma, coloca todo o sentido da vida em uma esfera que está fora da vida. A criação humana de um “mundo do além”, suprassensível, é um pressuposto ilusório e, logo, ilegítimo para a fundamentação da existência concreta. Assim sendo, o deicídio nietzschiano é um acontecimento que almeja libertar o homem do apego ao sobrenatural, metafísico, que ele próprio havia criado. É a tentativa de libertação do dualismo de mundos platônico e, principalmente, de toda a nefasta influência da tradição moral cristã, do Deus moral. Por conseguinte, é também o livramento das categorias clássicas através das quais havíamos outorgado sentido ao mundo: “fim”, “unidade”, “ser”, “verdade” etc.

Karl Löwith, por exemplo, subsumindo o niilismo à morte de Deus, afirma que, com ela, “[...] o homem finalmente tem a sua mais extrema liberdade, enquanto ‘liberdade para a morte’.” (LÖWITH, 1997 [1935], p. 59, T. N.). Heidegger, sumarizando muito, esclarece que “[...] a sentença ‘Deus está morto’ não designa apenas a impotência do Deus cristão, mas a impotência de todo suprassensível ao qual o homem deveria e gostaria de se submeter.” (HEIDEGGER, 2014 [1961], p. 486). E a ratificar nossa explanação anterior, do nexos entre metafísica e moral, não restam dúvidas de que, com o deicídio nietzschiano, “[...] sucumbe toda interpretação moral do mundo e da vida: o niilismo, portanto, radicaliza-se após esse descomunal evento.” (ARALDI, 2004, p. 70). A morte de Deus, assim, ocasiona a desvalorização dos valores supremos, o aprofundamento radical do niilismo, da falta de sentido, consistindo no evento máximo da cadeia argumentativa nietzschiana acerca da necessidade de abolirmos qualquer sustentáculo extramundano, voltando-nos definitivamente para as questões do mundo terreno, aquele em que afinal vivemos.

No seguimento dessa senda, cumpre-nos ainda colocar mais outra questão, a saber: como foi possível tal interpretação transcendente, divina da existência, sustentar-se por tão longínquo período? A resposta é: o que legitimou a significação

provável que, buscando com a melhor lanterna de Diógenes, corra de um lado para o outro dia e noite em vão?” (FP 1885, 37 [14]). Seja como for, o que importa de momento é a inter-relação entre a morte de Deus e a radicalização do niilismo, no campo axiológico, na esteira do percurso argumentativo que temos tentado erigir.

religiosa da vida durante tanto tempo foram os *ideais ascéticos*. Esse será o último assunto sobre o qual meditaremos, neste mister de caracterização do niilismo nietzschiano, antes de acercarmos-nos de seu antagonista, a afirmação da vida. Assim, o filósofo destinou a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, intitulada *O que são ideais ascéticos?*, a interpelar o sobredito problema. É pertinente cotejarmos esse escrito com o *Fragmento de Lenzer-Heide*, redigido poucas semanas antes da *Genealogia* e crucial para a compreensão da temática⁴³.

Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche empenhou-se em “[...] chegar ao cerne do niilismo, através da pergunta pelo sentido do ideal ascético.” (ARALDI, 2019, p. 176). Isso porque, “na ascese [...], não se expressa nada além de um querer cindido, uma manifestação da *décadence*.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 129). O ascetismo, *lato sensu*, refere-se ao conjunto de práticas que privilegia o sacrifício do corpo visando à elevação espiritual, muito comum em religiões como o budismo e o cristianismo, e também em determinadas filosofias, como a socrática e a platônica, consoante Nietzsche. Na moral cristã, o argumento ascético prevaleceu por conta da atuação de uma figura imprescindível, a do sacerdote ou padre ascético, que o filósofo-genealogista considera “[...] a forma mais acabada desse ideal, pois é ele quem prega, com maior veemência, existir a vida depois da morte [...]” (MARTON, 2010 [1990], p. 100).

É interessante notarmos, antes de mais nada, o modo como esse tema se articula com o niilismo: há no ideal ascético uma dupla dinâmica, uma contradição, um movimento paradoxal. A razão disso é que a ascese trata-se de uma técnica que *nega a existência* e, simultaneamente, “é um artifício para a *preservação* da vida” (GM III 13). Nietzsche esclarece melhor: no ideal ascético “[...] o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria [...]”, ao mesmo tempo em que “[...] se

⁴³ Além de oferecer-nos uma tradução, em português, do *Fragmento de Lenzer-Heide*, Nuno Nabais entabulou um oportuno comentário sobre esse texto. Sobre a importância do referido excerto, o comentador lusitano sintetiza assim: “Em apenas 16 parágrafos Nietzsche a) reconstrói os momentos fundamentais do que considera ser o processo de autodissolução da moral cristã; b) situa nesse processo, como seu ponto culminante, a ideia de eterno retorno; c) pensa o fundamento metafísico de um novo ‘sim a todas as coisas’ para lá da ‘morte de Deus’; d) expõe as teses centrais da sua antropologia da vontade de potência, estabelecendo a partir delas a genealogia da moral cristã; e, finalmente, e) sublinha o alcance seletivo da crise produzida pelo niilismo, traçando os contornos da figura dos ‘homens mais fortes’ que essa crise permitiria revelar. Assim, em um único e mesmo fragmento, não apenas estão contidos aqueles temas que, desde Heidegger, consideramos como os centrais da última filosofia de Nietzsche (niilismo, vontade de potência, eterno retorno, inversão dos valores e super-homem), como eles são aí, e pela primeira vez, expostos como momentos de uma lógica imanente à própria condição da cultura europeia.” (NABAIS, 2008, pp. 50-51).

experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no feneçimento, no feio, na perda voluntária, negação de si, autoflagelação e autossacrifício.” (GM III 11). Quer dizer, se o ideal ascético, por recusar a vida, é uma das formas de manifestação do niilismo, de modo concomitante ele serviu também como um estratagem para evitá-lo ou retardá-lo.

Claro está, em primeiro lugar, que ao enaltecer o aprimoramento de uma esfera espiritual, anímica, em detrimento da realidade corpórea, o ascetismo apresenta, como pressuposto básico, o dualismo de mundos. O homem seria composto por dois estratos antagônicos, corpo e alma, sendo a alma, posto que imortal, o elemento definidor de sua natureza mais autêntica e, portanto, a causa legitimadora das práticas de desprezo corporal. Na vida humana, então, o além-mundo deveria ser exaltado e perseguido como o único escopo verdadeiramente grandioso, em prejuízo do corpo, de nossa realidade mais imediata. Ora, se para Nietzsche o “mundo do além” é algo inexistente, torna-se evidente que as tradições ascéticas, com tais procedimentos, caracterizam-se irrefutavelmente pela negação da vida, pelo niilismo. Na *Genealogia*, por esse viés, o filósofo registra que a vontade que subjaz ao ideal ascético é

[...] o ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida [...]. (GM III 28).

Paralelamente a isso, em segundo lugar, o ascetismo serviu como uma estratégia para dissimular o niilismo. Uma vez que incapaz de suportar o peso de uma vida sem “lógica”, sem “finalidade”, sem “Deus”, o homem inventou o “mundo do além”, um “remédio” para as dores do vazio de viver sem sentido⁴⁴. A ênfase em práticas de ascese, ou seja, em práticas que privilegiam a “alma”, o “além-mundo”, o “divino”, que são o fundamento do cristianismo, “era o maior *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico.” (FP 1887, 5 [71]). A moralidade cristã, mediante o ideal

⁴⁴ Oswaldo Giacoia Junior toca exatamente nesse ponto: “Diversas podem ser as formas de conceber essa finalidade, mas o essencial é que haja uma meta. Nessa primeira modalidade, o niilismo ocorre, então, com a descoberta de que não existe nenhum alvo no vir-a-ser, nenhuma finalidade a ser alcançada pelo devir; que o acontecer do mundo e da história não são processos que se desenvolvem tendo em vista um fim a ser alcançado, ao qual estaria ligado o seu sentido e valor. Desse modo, o desalento sobre a pretensa finalidade é causa do niilismo, enquanto sentimento de vazio, de um frustrador ‘foi tudo em vão’.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, pp. 233-234).

ascético, conseguiu inibir o “grande *nojo*”, “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada, o niilismo.” (GM III 14). A “*vantagem*” da “hipótese moral cristã” foi impedir que o homem sucumbisse ao nada, ao “pensamento mais *paralisante*” (FP 1887, 5 [71]). Com o ideal ascético, no limite, “a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida⁴⁵.” (GM III 28). Em lugar disso, havia agora “*um sentido!*” para o sofrimento, voltado para o mundo transcendente, através da ascese, pois “qualquer sentido é melhor do que nenhum”. Daí o fechamento da terceira dissertação, em tom lapidar e dramático: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (*Ibidem*).

Diante de tais observações, portanto, sobre os ideais ascéticos, consideramos ter reunido elementos suficientes para uma caracterização abrangente do niilismo no terceiro período da filosofia de Nietzsche. Um dado imprescindível, seguramente, é a necessidade de compreensão do tema enquanto um amplo processo histórico, deflagrado na civilização ocidental a partir do advento da filosofia socrático-platônica. Em ocasião posterior, ainda neste capítulo, a questão do niilismo será altercada com as concepções fundamentais do autor de *Zaratustra*, como a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo, e com a fortuna crítica correspondente. O fato é que, se concebermos, com coerência, um núcleo fundamental do pensamento nietzschiano, haveremos de ter condições mais satisfatórias para a leitura da poesia de Fernando Pessoa à luz de Nietzsche. Antes disso, porém, precisamos ainda discorrer sobre aquele conceito que, em nossa linha argumentativa, compõe o extremo oposto do niilismo: a afirmação da vida.

⁴⁵ Na esteira da referida passagem, adotamos neste trabalho a acepção do suicídio como o ato niilista mais extremado. Lembramos, todavia, que em suas reflexões Nietzsche procura efetuar uma *reinterpretação* do conceito de morte (*Tod*). Quem trabalha com esse tema mais vigorosamente, no Brasil, é Eduardo Nasser, em especial no artigo *Nietzsche e a morte* (2008) e também em seu verbete *morte* do *Dicionário Nietzsche* (2016). Em síntese, o filósofo de Sils-Maria sustenta uma espécie de hilozoísmo, termo que nos remete à escola jônica, depois absorvido pelos estoicos, significando que toda a matéria do universo, mesmo a inerte, encontra-se dotada de sensações e, por isso, é vivificada permanentemente por um princípio vital. Esse ponto de vista acompanha, ao certo, o entendimento nietzschiano segundo o qual o mundo é vontade de potência: “Prega-se, portanto, um tipo de hilozoísmo como fio condutor para a reinterpretação da morte: ao invés da matéria morta, as forças atuantes.” (NASSER, 2016, p. 315). No tocante ao suicídio, é importante referirmos que, no *Zaratustra*, Nietzsche estabelece a distinção entre “morte covarde” e “morte voluntária” (Cf. *Za*, I, Dos pregadores da morte; e *Za*, I, Da morte voluntária), sendo que, para Eduardo Nasser, “[...] a apologia ao suicídio deve ser vista com reservas. A questão é que toda morte, natural ou não, é um suicídio, pois invariavelmente perecemos por obra de nós mesmos.” (NASSER, 2008, p. 107). Não obtivemos acesso, lamentavelmente, mas deixamos aqui a indicação da recente obra de Paolo Stellino, intitulada *Philosophical perspectives on suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein* (2020), pela editora Palgrave MacMillan.

* * *

Em sua investigação sobre o niilismo, é fora de dúvida que um dos traços distintivos da reflexão nietzschiana é a procura incansável por um caminho de superação do problema. Ao inventar um “mundo do além”, suprassensível, em detrimento da vida mundana, Platão, e em sua esteira o cristianismo (com a noção de Deus), acabou promovendo a desvalorização do mundo no qual vivemos e, ademais, a negação veemente do valor da existência humana. Dessa maneira, o niilismo tem, para Nietzsche, o significado de um processo histórico cuja característica mais proeminente é a negação da vida. A contrapelo disso, o progenitor de *Zarathustra* propõe uma filosofia afirmativa, que seja capaz de assentir à vida na totalidade de seus pormenores, inclusive em seus aspectos mais horripilantes. No lugar da negação, do “dizer-não”, ou, numa palavra, do niilismo, Nietzsche preconiza o irrestrito “dizer-sim” ou o “grande sim” à existência, isto é, ele sugere que devemos perpetrar a incondicional *afirmação da vida*⁴⁶.

Assim sendo, consagraremos esta segunda parte da seção a examinarmos a concepção de afirmação da vida, sob três diferentes enfoques, considerando a obra madura de Nietzsche. A primeira perspectiva relaciona a problemática com os conceitos de *amor fati*, dionisíaco e sabedoria trágica. Num segundo momento, trataremos do discurso *Das três transmutações*, do *Zarathustra*, que aborda as transformações pelas quais o espírito necessita passar para alcançar a libertação, simbolizadas pelas figuras, sucessivamente, do camelo, do leão e da criança. Por fim, adentraremos nas inter-relações entre vida, valor, avaliação e potência, permeadas pelas noções de crítica e genealogia. Com essas três dimensões da afirmação da vida, pretendemos oferecer um esquema abrangente acerca do

⁴⁶ A questão geral da afirmação (*Bejahung*), em Nietzsche, atinge a sua mais plena significação quando inserida no âmbito especulativo do niilismo. Um elucidativo trecho do verbete *afirmação*, escrito por Fernando Barros, extraído do recente *Dicionário Nietzsche*, indica-nos com destreza a interligação inexorável entre os dois conceitos: “Mas é sobretudo sob o influxo da temática do niilismo – atuante, em especial, na filosofia da maturidade – que o sentido de afirmação adquire o ápice de sua relevância, descerrando, aos poucos, um horizonte hermenêutico marcado pela convergência pregnante entre reflexão e vivência. Ocorre que, com a perda da força eficiente dos supremos juízos de valor à base das axiologias ocidentais – tipificada pela ‘morte de Deus’ –, a total ausência de sentido para o agir humano e o caráter trágico-randômico da existência assumem o primeiro plano, impondo, a tudo e a todos, modalidades de valoração negativas e decadenciais. Visando ultrapassar tal estado de coisas, Nietzsche julga possível tornar operatório um antídoto poderoso contra o modo niilista de ser e pensar, mas cuja inoculação pode igualmente atingir as raias do insuportável, porquanto diz respeito à afirmação da repetição de todas as coisas, inclusive daquilo que não se desejou e não se afirmou.” (BARROS, 2016, p. 104).

assunto e, junto a isso, prepararmos o caminho para o ingresso na próxima seção, momento em que aditaremos, no debate, as doutrinas da vontade de potência, do eterno retorno e do *Übermensch*, no âmbito da tipologia nietzschiana.

Em primeiro lugar, cumpre dizermos que, já em 1882, no *Livro IV* de *A gaia ciência*, no aforismo *Para o ano-novo*, Nietzsche registrava a seguinte aspiração para o ano que então principiava: “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (GC 276). Anos depois, em *Ecce homo*, sua autobiografia intelectual, ao revisitar o *Zaratustra*, o filósofo afirmava que a concepção fundamental da obra era o “*pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar.” (EH, Za, 1). Em uma nota póstuma da mesma época, na qual procurava refletir, de maneira abarcante, sobre a sua filosofia, o autor escrevia:

Semelhante filosofia experimental, como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical: sem com isso querer dizer que ela permaneça em um não, em uma negação, em uma vontade de não. Em vez disso, essa filosofia quer chegar até o oposto – até um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo tal como ele é, sem exceção, desconto nem seleção [...]. (FP 1888, 16 [32]).

Nessas três passagens, Nietzsche claramente ambiciona infundir ao conjunto de seu *opus* a imagem de uma filosofia afirmadora da vida, tendo como ponto culminante o livro *Assim falava Zaratustra*. Se aprofundarmos, sutilmente, a análise do conceito de afirmação da existência, veremos que, para a sua correta compreensão, é preciso articulá-lo com outras noções fundamentais do pensamento nietzschiano. Dentre elas, em um primeiro momento, podemos elencar as concepções aparentadas de *amor fati*, dionisíaco e sabedoria trágica, tal como apreendido dos excertos supracitados.

O *amor fati* é uma expressão originária do latim que, *ipsis litteris*, significa “amor ao fado”, ou seja, amor ao destino, à fatalidade, tendo aparecido em Nietzsche, primeiramente, em uma anotação datada do outono de 1881: “*amor fati*, essa seria a minha moral⁴⁷” (FP 1881, 15 [20]). A aparição vestibular do termo, em

⁴⁷ Nessa primeira ocorrência da expressão *amor fati*, como a “minha moral”, cumpre notarmos, desde logo, o caráter ético adstrito ao termo, assim sugerido por Nietzsche. Muito significativas, nesse âmbito, são as reflexões de Vânia de Azeredo em sua obra *Nietzsche e a aurora de uma nova ética* (2008), especialmente no Capítulo IV, intitulado *A ética do amor fati*. Ensina a comentadora que “o termo moral, nos textos de Nietzsche, aplica-se, ao mesmo tempo, ao âmbito fisiológico e social, à regulamentação vigente entre as ínfimas partes que compõem o organismo e à hierarquia

obra publicada, sucedeu em *A gaia ciência*: “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!” (GC 276), seguida, como vimos, do desejo do autor de ser “alguém que diz Sim!”. Só que, de um mero desígnio de ano-novo, em 1882, o *amor fati* adquiriu conotação mais profunda, seis anos depois⁴⁸, transformando-se, em *Ecce homo*, na “natureza mais íntima” (EH, CW, 4) de Nietzsche, na sua “fórmula para a grandeza”, conforme sentença: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas *amá-lo*...” (EH, Por que sou tão inteligente, 10).

Assim, o “amor ao fado” nietzschiano expressa a afirmação incondicional do necessário, a plena aquiescência à doutrina do eterno retorno do mesmo. Como fica patente no último trecho, a aceitação plena da repetição cíclica de todos os acontecimentos refere-se, indistintamente, às três instâncias temporais. Quer dizer, devemos amar a realidade tal como ela é: passado, presente e devir, inclusive aquilo que não se desejou. Nesse sentido, afirmar o mundo possui um nítido viés antropológico, de dimensão individual, englobando também a afirmação de si mesmo, já que dissolvida a oposição entre *ego* e *fatum*. Do ponto de vista teórico-especulativo, em contraste, a concepção de *amor fati* implica em uma crítica radical à tradição filosófica, na medida em que visa à eliminação de noções clássicas como sujeito, liberdade, finalidade, vontade, causalidade, entre outras.

estabelecida entre os homens.” (AZEREDO, 2008, pp. 269-270). Entretanto, “não se trata de uma ética passível de universalização, já que o limite da universalidade, nesse caso, é a grandeza.” (*Ibidem*, p. 281). Ainda sobre a aparição inicial do termo, Luís Rubira afirma que “é importante observar que já no primeiro momento em que utiliza a expressão, Nietzsche considera o *amor fati* como um imperativo que ele mesmo define em sua anotação como: *ama aquilo que é necessário*.” (RUBIRA, 2016, p. 110). Vânia de Azeredo, outrossim, em seus estudos sobre a ética nietzschiana do *amor fati*, aproximando-a da ética estoica, no caminho trilhado pelo português Nuno Nabais, assevera que “[...] vemos o *amor fati* como ética em Nietzsche remeter à necessidade que vige em profundidade e não ao reconhecimento de dois imperativos, um teórico, que alude ao conhecimento da Natureza e de sua necessidade, e um prático, que conduz ao agir em conformidade com o conhecimento dessa necessidade.” (AZEREDO, 2008, p. 282, nota 11). Trata-se de informações de extrema relevância para a nossa pesquisa, na medida em que Ricardo Reis é um heterônimo com forte influxo tanto do epicurismo como do estoicismo.

⁴⁸ Sobre essa mudança, seis anos depois, em relação ao sentido da expressão, Luís Rubira esclarece: “Que diferença existe, então, ao final de 1888, no modo como se refere ao *amor fati* e aquele em que trouxera o tema em *A gaia ciência* em 1882. Se na obra anterior à elaboração de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche dizia ‘*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! [...] quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!, em *Ecce homo* ele afirma: ‘*amor fati* é a minha natureza mais íntima’. Da vontade de anelo à aquiescência ao *amor fati*, a partir do momento em que não somente suporta o necessário, menos ainda busca dissimulá-lo, mas passa a *amá-lo*, então tudo adquire outro aspecto para o filósofo.” (RUBIRA, 2010, p. 231).

Também na perspectiva da afirmação da vida, mais um conceito impreterível da filosofia tardia de Nietzsche é o conceito de *dionisíaco* (*Dionysisch*). Salvo a contraposição Apolo-Dioniso, registrada em *O nascimento da tragédia*, a noção de dionisíaco ausentou-se do período intermediário, para reaparecer em seus trabalhos finais, depois do *Zarathustra*. No *Ecce homo*, na parte em que revisa sua produção de juventude, o filósofo empenhou-se em vincular *O nascimento da tragédia* à questão do assentimento à vida: “o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da *afirmação*.” (EH, NT, 1). Nietzsche, como já vimos, falava de um “*dionisíaco dizer-sim ao mundo*” (FP 1888, 16 [32]); em outros momentos, qualificava-se como “um discípulo do filósofo Dioniso” (EH, Prólogo, 2); sem nos esquecermos, por igual, do marcante desenlace de sua autobiografia: “– Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado...*” (EH, Por que sou um destino, 9). A concepção de dionisíaco, portanto, na obra madura de Nietzsche, insere-se igualmente no espectro conceitual relativo à aquiescência irrestrita e incondicional da vida e do mundo⁴⁹.

Ainda no tocante ao tema da afirmação da vida, é forçoso consignarmos, de igual modo, a concepção nietzschiana de *sabedoria trágica*, outra expressão de semelhante sentido, para a nomeação do assentimento à existência em Nietzsche. O jovem filólogo da Basileia, em *O nascimento de tragédia*, sem pretensões de uma reflexão apenas estética, sustenta que a dualidade apolíneo-dionisíaco consiste na própria efetividade da natureza, na linha da metafísica schopenhaueriana⁵⁰. É na tragédia grega⁵¹, para Nietzsche, onde sucede a conciliação entre os princípios

⁴⁹ No bojo dessa aquiescência, tal como dissemos no início da seção, ao tratarmos da metafísica, encontramos a subversão crítica das categorias pertencentes às concepções metafísico-religiosas clássicas, tais como alma, espírito, razão, consciência, eu etc. No artigo intitulado *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca* (2009), publicado nos *Cadernos Nietzsche 25*, Scarlett Marton efetua uma profícua associação desses tópicos com a questão dionisíaca. Para a estudiosa, Nietzsche “converte-se em porta-voz de Dioniso”, sendo que “dionisíaco é o mundo. Totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, ele é pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingido, um outro. Totalidade interconectada de *quanta* dinâmicos ou, se se quiser, de campos de força instáveis em permanente tensão, ele é processo.” (MARTON, 2009a, p. 73).

⁵⁰ Já comentamos, em páginas pretéritas, sobre a conexão do apolíneo e do dionisíaco com a filosofia de Schopenhauer e, por sua vez, com a de Kant.

⁵¹ A tragédia é uma das modalidades ou formas de gênero dramático cujas origens provavelmente nos remetem à Grécia Antiga. Aristóteles, por exemplo, consagrou boa parte da *Poética* a investigar esse tipo de drama. Para Nietzsche, aficionado helenista, “[...] a tragédia deriva de um coro primitivo que, originalmente, representava o cortejo dionisíaco dos sátiros. Nessa espécie de estágio pré-histórico da tragédia, haveria apenas o canto extático e uníssono em homenagem a Dioniso. A tragédia propriamente dita só teria sido engendrada quando esse elemento dionisíaco primitivo passa a ser transposto em formas apolíneas. Isto é, no momento em que o culto a Dioniso também toma a forma de personagens e de diálogos.” (MELO NETO, 2016, p. 397). Apenas recordando, também,

apolíneo e dionisíaco, e por isso ela teria o condão de, transitoriamente, desprender o indivíduo do mundo fenomênico (*Vorstellung*) para conectá-lo ao Uno-Primordial (*das Ur-Eine*). Essa momentânea união ao estado de primordialidade, para ele, foi capaz de engendrar um efeito fortalecedor no homem grego originário, habilitando-o à mais pura e autêntica afirmação da vida, até mesmo em seus sofrimentos mais devastadores. Nesse sentido, a tragédia foi determinante para a formação do espírito helênico⁵² e, portanto, teria inspirado o advento de um *sentimento trágico* ou de uma *sabedoria trágica* no âmago desse povo: o trágico não seria somente um gênero dramático, mas a própria dimensão existencial do homem.

Com o rompimento de Nietzsche em relação à metafísica de Schopenhauer, a partir de *Humano, demasiado humano*, e sobretudo posteriormente, em seu período de maturidade, a sabedoria trágica nietzschiana assumiu feições imanentistas, inscrita agora no fluir temporal e na totalidade concreta do mundo corpóreo. Apesar disso, o trágico persistiu intimamente atrelado ao problema da afirmação da vida e da aquiescência ao *fatum*, a ponto de o filósofo arrogar a si o direito de considerar-se o “primeiro filósofo trágico” (*EH*, NT, 3) e de caracterizar um “*pathos afirmativo par excellence*” como um “*pathos trágico*” (*EH*, Za, 1). O grande problema disso tudo é que, para Nietzsche, a partir do dramaturgo Eurípides (séc. V a.C.), na esteira de Sócrates e Platão, iniciou-se o processo de fenecimento da tragédia. Para Nietzsche, Eurípides aniquilou o trágico porque, com ele, houve a instauração, nesse gênero artístico, de um paradigma de arte baseado em pressupostos puramente racionalizantes e moralizadores⁵³. De qualquer modo, a sabedoria trágica

que a tragédia era composta pela conjunção de elementos singulares das artes apolíneas e das artes dionisíacas. Nesse sentido, “[...] a música, a dança e o canto uníssono do coro seriam os elementos dionisíacos, enquanto que o diálogo e a individualização dos personagens representariam o que há de apolíneo na tragédia.” (*Ibidem*).

⁵² Nesse sentido, por exemplo: “[...] somente dos gregos é possível aprender o que semelhante despertar miraculoso e inopinado da tragédia deve significar para o fundo vital mais íntimo de um povo.” (*NT* 21).

⁵³ Não é a nossa intenção, aqui, esquadrinharmos minuciosamente as noções próprias do período de juventude nietzschiano, mas a concepção de *sabedoria trágica* relaciona-se, diretamente, como antípoda, à concepção socrático-platônica de mundo, tão criticada por Nietzsche, donde a questão demanda algumas considerações da nossa lavra. É relevante notarmos, claramente, a presença da figura socrática como agente causador da transformação do trágico, a partir de Eurípides: “a divindade, que falava por sua boca [de Eurípides], não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio [...] chamado SÓCRATES.” (*NT* 12). Para Nietzsche, as potências primordiais da cultura grega restaram solapadas pelo conhecimento lógico-racional, e Sócrates, desse modo, foi ele próprio o veneno mais letal da dissolução do autêntico espírito helênico. Fica evidenciada, assim, a origem da oposição nietzschiana entre o “saber trágico” e o “saber teórico” (de Sócrates), na esteira da qual caminha toda a sua crítica à compreensão de mundo socrático-platônica: “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo [...] o mais esplêndido templo jaz em ruínas.” (*Ibidem*).

denota o pleno assentimento ao mundo e à existência, inclusive em seus funestos pormenores, temática com genuína riqueza e de profusa significação no interior do *corpus* nietzschiano.

Especialmente notável a respeito da afirmação da vida, em Nietzsche, é o livro *Assim falava Zaratustra*⁵⁴. Logo ao início da narrativa, após o prólogo, sobrevém uma das passagens mais instigantes e de imagética e simbolismo mais carregados da obra inteira do pensador. Cuida-se da seção intitulada *Das três transmutações* (*Von den drei Verwandlungen*), que consiste no primeiro discurso da primeira parte da história, onde constam as transmutações pelas quais um espírito (*Geist*)⁵⁵ precisa passar para libertar-se de antigas referências axiológicas, niilistas, e tornar-se criador de novos valores. Em tom dramático, vem o anúncio: “Três transmutações vos nomeio do espírito: como o espírito se torna em camelo, o camelo em leão, e o leão, por fim, em criança.” (*Za*, I, *Das três transmutações*). Cada um desses estágios de livramento (*Loslösung*), vale ressaltarmos, corresponde a uma atitude perante a vida, que podemos assim delinear: o camelo equivale ao “tu deves” (“*Du sollst*”), o leão denota o “eu quero” (“*Ich will*”), a criança representa o “eu sou” (“*Ich bin*”)⁵⁶.

⁵⁴ Acerca do niilismo e da afirmação da vida, no *Zaratustra*, é interessante repararmos que, “apesar de o niilismo não aparecer explicitamente, enquanto conceito, podemos observar na obra *Assim falava Zaratustra* como essa questão é tratada por meio de imagens significativas, como a do leão e a do deserto, na seção ‘Das três transmutações’. Nessa seção, o niilismo é visto como um momento necessário da transmutação do espírito, para chegar à afirmação irrestrita, ao dizer-sim da criança.” (ARALDI, 2004, p. 47, nota 7).

⁵⁵ A palavra *espírito*, em Nietzsche, não se relaciona a uma suposta alma racional ou intelecto, significado que predominou na filosofia moderna e contemporânea; tampouco a uma substância incorpórea, como anjos, demônios ou a alma dos mortos. Contrariamente, refere-se a uma “[...] *disposição* ou *atitude*, como nas célebres expressões de Pascal ‘Espírito da geometria’ e ‘Espírito de finura’ e em expressões correntes como ‘Espírito religioso’, ‘Espírito esportivo’.” (ABBAGNANO, 2003, p. 354). Nietzsche também utiliza a expressão *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*), que, consoante Eduard Spranger, em sua obra *Lebensformen* (1914), significa “[...] a disciplina que cuida das formações ultrapessoais ou coletivas da vida histórica.” (*Ibidem*, p. 355). Ademais, é preciso referirmo-nos à importante expressão nietzschiana *espírito livre* (*freier Geist*), aquele que é a exceção de seu tempo, que cria seus próprios valores para superar o niilismo. Igualmente, em *Zaratustra* também há a emblemática figura do espírito de peso (*Geist der Schwere*), legítimo *décadent*, aquele para quem a vida é um pesado fardo a ser carregado.

⁵⁶ No tocante ao “eu sou” (“*Ich bin*”), Karl Löwith, lembrado por Clademir Araldi, ressalta que esse terceiro momento não consta de maneira expressa no excerto *Das três transmutações*, mas se encontra enunciado em uma anotação póstuma: “acima do ‘tu deves’ está o ‘eu quero’ (os heróis); acima do ‘eu quero’ está o ‘eu sou’ (os deuses gregos).” (*FP* 1884, 25 [351]) (Cf. ARALDI, 2014, p. 18).

Em primeiro lugar, então, o espírito transforma-se em *camelo*⁵⁷, animal gregário e servil, símbolo da obediência, aquele que “ruma carregado para o deserto.” (*Ibidem*). O camelo é quem suporta “o mais pesado”, quem “se ajoelha”, não se importando em “rebaixar-se, a fim de machucar sua altivez” (*Ibidem*). Transposto para a esfera moral, o camelo é o ser que “renuncia e é reverente” e, por conta disso, associa-se ao “tu deves” da moralidade kantiana. Historicamente, é bom dizermos, essa figura remete aos ideais ascéticos e à aceitação cega dos “valores milenares” provenientes do “grande dragão”, isto é, do Deus judaico-cristão. Trata-se, em síntese, de um animal de carga que, plácido e resignado, direciona-se ao deserto transportando o niilismo, sendo incapaz de empreender a criação de novos valores⁵⁸.

Na continuação da parábola, todavia, de camelo o espírito se transforma em *leão*: “[...] no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto.” (*Ibidem*). Símbolo de bravura e imponência⁵⁹, a transformação em leão, “rei dos animais”, aponta para uma postura reativa, de negação, de tentativa de ruptura com os valores e crenças vigentes, depreciadores da vida. Nesse percurso, o leão também se defronta com o “grande dragão”, uma besta voraz, insaciável, em cujas escamas reluz em ouro toda a força cogente da autoridade cristã. O espírito do leão diz “eu quero” (vencer a moral da tradição), mas o dragão, terminantemente, afirma que “todo valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu.” (o cristianismo) (*Ibidem*).

⁵⁷ Sobre a imagem do camelo, é interessante frisarmos que Paulo César de Souza, tradutor da edição do *Zaratustra* por nós manejada, reproduz na nota 20 uma informação levantada por Graham Parkes, que, por sua vez, foi o tradutor de uma das versões inglesas do livro, a da editora *Oxford University Press*, de 2005. Diz ele que “[...] o nome ‘Zaratustra’ significava originalmente ‘aquele que possui bravos camelos’ [...]”. A fonte de Parkes é o historiador Friedrich von Hellward, autor de *História da civilização em seu desenvolvimento natural* (1874).

⁵⁸ Na próxima seção, quando iremos construir, a partir de Nietzsche, um núcleo conceitual específico para a leitura de Fernando Pessoa, retornaremos à noção nietzschiana de “criação”, no contexto do tipo superior, procurando apontar a articulação do conceito com o referencial teórico por nós demarcado.

⁵⁹ Como adverte, porém, Clademir Araldi, “no simbolismo cristão, o leão é ambíguo: pode significar tanto as potências infernais (a linhagem de Judas), ou um poder numinoso, em relação ao homem heroico (p. ex., Daniel da cova dos leões). Na heráldica europeia, principalmente durante a Idade Média, o leão significava principalmente a bravura guerreira, no modo como aparecia em muitos brasões. Símbolo de poder também é a esfinge egípcia (corpo de leão e cabeça humana ou de falcão); a esfinge grega (estabelecida em Tebas, mas procedente do estrangeiro) condensa seu poder na ameaça: ‘Decifra-me ou devoro-te’. Ela é uma figura ctônica, um leão alado com cabeça de mulher, ela mesma ameaçada pelo novo poder nascente, das divindades olímpicas. De qualquer modo, parece que Nietzsche se atém à energia enorme (solar e ctônica) ligada à simbologia do Leão, como algo que deve ser dominado, ‘disciplinado’. Retenhamos a imagem do devoramento.” (ARALDI, 2014, p. 14).

Desse modo, sobre a tarefa construtiva da figura felina, a narrativa assevera que “criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão.” (*Ibidem*). A despeito disso, o espírito, enquanto leão, enquanto aniquilador, é um momento fundamental desse processo, haja vista a imprescindibilidade de se “criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão.” (*Ibidem*).

Sucede, pois, a terceira transmutação: de leão o espírito se torna *criança*. Depois do sagrado *não* aos preceitos antigos, definhantes, herdados da tradição, quer dizer, depois de criado o espaço para a liberdade, para novas tábuas, desabrocha então a criança como um movimento positivo, de criação de novos valores. Conforme caracterizado no texto, “inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.” (*Ibidem*). Expresso de outro modo, “o espírito quer agora *sua* vontade”, donde a criança representa, portanto, a fase do “eu quero”. Ademais, vem à tona também o aspecto afirmativo do eterno retorno, presente na metáfora “uma roda a girar por si mesma”⁶⁰.

Se Zaratustra, com esse sugestivo discurso, mormente através da figura infantil, conseguiu efetivar a superação do niilismo e instituir um novo e incontroverso estatuto de afirmação, é tema que tem pervadido parte da crítica versada⁶¹. Eugen Fink, por exemplo, analisa a passagem sob a ótica da “[...] modificação do ser humano pela morte de Deus [...]” (FINK, 1988 [1965], p. 76). No entanto, o comentador, ao fim e ao cabo, parece-nos incorrer num certo reducionismo, na medida em que vincula a criança exclusivamente ao “caráter lúdico” da existência humana. Roger Hollinrake, a seu turno, esforça-se em provar

⁶⁰ Faz-se oportuno enfatizarmos, na senda de Clademir Araldi, a riqueza da simbologia presente nesse trecho sobre a criança: “Os símbolos da roda e do jogo eram bem conhecidos do jovem Nietzsche, que os referia a Heráclito e à mitologia grega, sem valorizar o eterno retorno. Em Heráclito haveria a tentativa de livrar-se da culpa e do castigo (simbolizados pela roda de Íxion, na interpretação schopenhaueriana). Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche atribuiu a Heráclito a visão do ‘mundo como jogo do artista e da criança que, como o fogo, constroem e destroem em inocência’ (FT 6). Antes disso, no final de *O nascimento da tragédia*, o símbolo da criança dos mundos ganha grande significação, ao ser vinculado com o fenômeno dionisíaco (e não com o eterno retorno!) [...]” (*Ibidem*, pp. 16-17).

⁶¹ A seleta de pontos de vista doutrinários que aparecem na sequência, tomamos de empréstimo de Clademir Araldi, que parte da proposta de Karl Löwith para mostrar a “[...] importância das imagens, símbolos e pensamentos [...]” (*Ibidem*, p. 7) do discurso *Das três transmutações*. Tendo tal passagem como pano de fundo, o comentador procura investigar as “[...] tensões na tarefa do filósofo solitário, a saber, de construir uma nova ‘arte de viver’.” (*Ibidem*). O trabalho a que estamos nos referindo intitula-se *Das três transmutações: indicações para uma nova arte de viver* (2014), publicado na revista *Seara Filosófica*, n. 9, verão de 2014, Universidade Federal de Pelotas.

que Nietzsche buscou construir um “[...] ser hipotético, que transcenda a humanidade e que, por sua própria força, sem ajuda, transmita incondicionalmente a afirmação final.” (HOLLINRAKE, 1986 [1982], pp. 23-24). Para ele, a parábola *Das três transmutações* seria, supostamente, uma adaptação da *Novelle* de Goethe, e teria também recebido influxo de Lessing: “[...] uma progressiva educação em transcendência – associada às fases de obedecer, querer e ser.” (*Ibidem*, p. 24).

Karl Löwith, de outro lado, defende antes de mais nada que há apenas *duas* transmutações, e não três, e que nisso está implicado um paralelismo com a própria vida/obra de Nietzsche. Nesse caso, as imagens do camelo, do leão e da criança corresponderiam aos três períodos da obra nietzschiana, e a dupla transmutação equivaleria às duas crises na existência do filósofo. A primeira seria a ruptura com Wagner e a decisão de radicalizar o niilismo; a segunda teria ocorrido no *Zarathustra*, entre as seções *A hora mais silenciosa* e *O convalescente*, na transição da segunda para a terceira parte, e culminaria com a assunção do *amor fati* e da doutrina do eterno retorno. Demais disso, o ponto nuclear do discurso, para o comentarista, é que essas “[...] três figuras alegóricas caracterizam este caminho do espírito que, através da negação, é libertado para tornar-se o mestre do eterno retorno.” (LÖWITH, 1997 [1978], p. 25, T. N.).

Clademir Araldi, por sua vez, diverge desse posicionamento. Sua crítica reside em que, para ele, “Löwith coloca um peso excessivo [...] na vinculação da segunda transmutação (como o leão se transforma em criança) com o pensamento do eterno retorno do mesmo.” (ARALDI, 2014, p. 16). Para o brasileiro, “se admitirmos que a ‘conclusão conceitual’ dessa obra ocorre quando Zarathustra torna-se o mestre do eterno retorno, haveria, certamente, a superação do niilismo através da afirmação irrestrita do mundo, da vida e do sofrimento.” (*Ibidem*, pp. 19-20). Pela interpretação de Löwith, prossegue Araldi, “no discurso ‘Das três transmutações’, o caminho para a suprema afirmação é posto como assegurado, na figura da criança que joga na inocência cósmica do mundo natural [...]” (*Ibidem*, p. 22). Contrariamente a isso, Araldi alega que o eterno retorno do mesmo, por si só, não significa a superação efetiva do niilismo, ponto de vista externado também em sua obra *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos* (2004), que será retomada, ainda, em outros momentos da presente pesquisa. Especificamente sobre o discurso zarathustriano, “em vez de seguir a sugestão da travessia do niilismo – rumo ao pensamento supremo afirmativo do eterno retorno”, o

estudioso propõe “[...] interpretar as ‘Três transmutações’ como indicação para ‘uma nova arte de viver, para seres humanos finitos e mortais.’” (*Ibidem*, p. 24). Para tanto, “[...] a *enkrateia* e a *askesis* presentes no ‘tu deves’ do camelo e no ‘eu quero’ do leão são meios para a intensificação do poder, na inocência da criança no devir [...], para dar ‘estilo’ ao caráter e à existência humana singular.” (*Ibidem*).

A faceta afirmativa da filosofia de Nietzsche demanda a discussão de outro tópico demasiado relevante. É no *Zarathustra*, igualmente, que o filósofo estabelece uma conexão mais evidente entre vida, valor, avaliação e potência, que se tornará decisiva para o restante de seu pensamento. Em obras subsequentes, como *Para além de bem e mal* e, principalmente, na *Genealogia da moral*, os conceitos de niilismo e afirmação da vida acabam revelando profundas colorações, quando postos à luz da genealogia⁶² (*Genealogie*), verificando-se, com isso, o estágio culminante da crítica (*Kritik*) nietzschiana⁶³. O ponto luminoso da questão é que, por detrás dos juízos de valor, existem certas perspectivas avaliadoras e, por detrás delas, determinadas formas de vida a fomentá-las. Assim, tencionando perfazer sua crítica, foi através do procedimento genealógico que Nietzsche imergiu na origem da criação desses valores, para aferir as condições nas quais eles foram criados. É justamente esse o problema do autor na *Genealogia da moral*, conforme lemos no *Prólogo*:

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o

⁶² É na obra *Genealogia da moral* que Nietzsche “[...] não só explicita o procedimento genealógico como ainda opera claramente com ele.” (MARTON, 2010 [1990], p. 101). Resumindo muito, podemos afirmar, de acordo com a comentadora, que “[...] submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração [...]” (*Ibidem*, p. 105). No mesmo sentido, Roberto Machado clarifica que “o projeto genealógico – daí toda sua relevância e ambição – é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem, compreendida como nascimento, como invenção, quanto o valor desses valores.” (MACHADO, 2017 [1999]), p. 83).

⁶³ Vânia de Azeredo, diferenciando as críticas de Kant e Nietzsche, diz que “a crítica kantiana deveria ser uma crítica da razão pela própria razão, de forma que, de um lado, nenhuma instância exterior poderia figurar como promotora da crítica e, de outro, nada exterior a ela seria objeto de crítica.” (AZEREDO, 2003, p. 34). Em oposição a isso, “a crítica à moral, em Nietzsche, requereu uma redefinição da própria crítica, exigindo, para esse empreendimento, outras bases, já que sua realização foi desde sempre comprometida, uma vez que o valor não era tematizado. [...] Em Nietzsche, a crítica principia necessariamente pela determinação de toda e qualquer formulação como valor, passando a perguntar pelo valor dele, pois existem valores a partir dos quais se avalia algo, mas existem interpretações e avaliações anteriores que determinam o valor desse valor. É justamente a ausência dessa compreensão que Nietzsche denuncia nas críticas que o antecederam, particularmente a kantiana.” (*Ibidem* p. 212),

crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (*GM*, Prólogo, 3).

Inicialmente, faz-se necessário assinalarmos que, segundo Nietzsche, não há moral imutável, sequer existente *per se*, tampouco com fundamento divino. Os ordenamentos morais, para o filósofo, não advêm de um “mundo inteligível”, nem da metafísica, nem mesmo de Deus. Ao contrário disso, a moralidade consiste em uma construção histórica e cultural do homem, consoante certas predileções axiológicas. Ocorre que, para o genealogista, essas preferências valorativas tem por base a fisiopsicologia humana⁶⁴, o organismo⁶⁵, inclusive os seus microscópicos componentes. Um dos escopos de Nietzsche, assim, por meio da genealogia, é diagnosticar os instintos, sentimentos, afetos e potências que condicionam os estados morais, a partir de uma perspectiva extramoral da existência, “para além de bem e mal”. Em vista disso, o filósofo sustenta que as perspectivas avaliadoras podem ser engendradas, basicamente, a partir de dois modos primordiais: ou com esteio em forças *ascendentes*, promotoras da vida, ou com amparo em forças *decadentes*, declinantes, obstrutoras da existência e da própria natureza.

Em obra publicada, a correlação entre vida, valor, avaliação e potência vem à tona, de modo mais explícito, na primeira parte do *Zaratustra*, na seção *Dois mil e um alvos*, quando o profeta persa indica que “valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas”, e também ao dizer que “apenas através do estimar [*das Schätzen*] existe valor [*Werth*]” (*Za*, I, Dos mil e um alvos). Algumas linhas antes, já aparecia consagrado que “[...] os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal [...] eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu.” (*Ibidem*). Como dissemos, essas perspectivas de valor, que o homem dá a si mesmo, podem fundamentar-se em potências ascendentes ou em potências

⁶⁴ Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche utiliza pela primeira vez a expressão fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*): “Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de potência*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento [...] Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si [...]” (*BM* 23). Uma utilização efetiva desse conceito, como chave definitiva da psicologia nietzschiana, pode ser averiguada no artigo “*O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche*” (2008), de Wilson Frezzatti Jr., publicado na revista *Aurora*, PUC-PR.

⁶⁵ O conceito de organismo, em Nietzsche, identifica-se sobremaneira com o conceito de vontade de potência. Em um apontamento de 1885, o filósofo declara: “As funções orgânicas retraduzidas na vontade fundamental, na vontade de potência – e separadas a partir dela.” (*FP* 1885, 35 [15]). Noutro fragmento, agora de 1888, o autor é lapidar: “[...] o que o homem quer, o que cada uma das minúsculas partes de um organismo vivo quer, é um mais de potência.” (*FP* 1888, 14 [174]).

declinantes, e esse é um aspecto nevrálgico do pensamento de Nietzsche. O segundo modo de valorar, qual seja, com fulcro em forças declinantes, aparece registrado na segunda parte da obra, no capítulo intitulado *Da superação de si*: “Muito, para o vivente, é estimado [*geschätzt*] mais alto que o próprio viver”, sendo que, por vezes, “a vida se sacrifica – por potência” (*Za*, II, *Da superação de si*). De qualquer modo, é importante restar claro que, para Nietzsche, a existência de todo valor pressupõe uma avaliação, e que esta, por sua vez, se baseia em uma forma de vida.

Pensando nesses termos, não se trata de mero acaso o fato de um mesmo valor poder brotar, *pari passu*, de parâmetros estimativos diametralmente opostos, tal como ocorre com o valor “bom”. Por exemplo: o valor “bom” da moral aristocrática é exatamente o contrário do valor “bom” da moral dos escravos. Já no período intermediário, em *Humano, demasiado humano*, no aforismo *A dupla pré-história do bem e do mal*, Nietzsche advertia que “durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo” (*HHI* 45). Em *Para além de bem e mal*, mergulhando na história, ele afirma que, ao analisar as diversas morais existentes, constatou a ocorrência de certos traços comuns que lhe permitiram distinguir entre “dois tipos fundamentais” de moral: “a moral dos senhores e a moral dos escravos” (*BM* 260). Mas é na *Primeira dissertação da Genealogia*, intitulada “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”, onde sucede a descrição circunstanciada desse processo, quando o filósofo investiga “a origem do conceito e do juízo ‘bom’” (*GM I* 2). O modo de constituição do valor “bom”, na moral da nobreza e na moral dos escravos, ocorre de maneira completamente diversa. Nas palavras do autor:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não eu’ – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valorar nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão [...]. (*GM I* 10).

Segundo Nietzsche, a *moral dos senhores* baseia-se na afirmação da vida, em suas potências ascendentes. Quer dizer, o modo nobre de valorar tem como fundamento “[...] uma constituição física poderosa, uma saúde florescente [...], juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança,

torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (GM I 7). Pela ótica dos “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento”, o valor “bom” relaciona-se à grandeza, ao “dizer-sim”, aos impulsos mais potentes, e foi engendrado “[...] em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu.” (GM I 2). Na *moral dos escravos*, por outro lado, o valor “bom” constitui-se de maneira negativa, como uma reação aos valores aristocráticos. No dizer de Nietzsche, há uma inversão na “equação de valores aristocrática”⁶⁶ (GM I 7). Ou seja, tudo aquilo que, pela moral da nobreza, era tido como forte, poderoso, feliz, “bom”, torna-se agora nefasto e “mau”. Nesse caso, o “bom” passa a ser o “miserável”, “pobre”, “feio” e “doente”, o que significa que “a rebelião escrava começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores.” (GM I 10).

Não bastasse isso, precisamos incluir uma última ponderação, para encaminharmos este sumarizado debate sobre a afirmação da vida e sua associação com as noções de vida, valor, avaliação e potência. Sucede que, no ato de avaliar um juízo, mesmo da moral dos senhores, já está pressuposta uma determinada avaliação, e isso pode impelir o argumento nietzschiano para a contradição e a circularidade. Sendo assim, faz-se imprescindível a busca pelo *valor dos valores*, por uma instância imparcial de julgamento ou, seja melhor dito, de um critério que não possa ser avaliado. No capítulo *O problema de Sócrates*, o segundo do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche consagra a fórmula: “É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa [...]” (CI, O problema de Sócrates, 2). Scarlett Marton, por exemplo, depreende dessa passagem que “o único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida.” (MARTON, 2010 [1990], p. 102).

O conceito de vida (*Leben*), no autor, é evidentemente dotado de grande complexidade, passando por transformações importantes no decorrer de sua trajetória⁶⁷. Em um fragmento póstumo, ele indaga: “Mas, *que é vida?*”. E responde:

⁶⁶ A rigor, para Nietzsche, quem primeiro operou essa inversão foram os judeus: “Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão [...]” (GM I 7).

⁶⁷ Antes mesmo do terceiro período, Nietzsche já refletia com vigor sobre o conceito de *vida*, conquanto não tenhamos uma definição exata e inequívoca desse termo no desenrolar de seus escritos. No período de juventude, a vida opõe-se a noções como intelecto, como em *Sobre verdade*

“Aqui é necessária, portanto, uma concepção mais precisa do conceito ‘vida’: minha fórmula para isso diz: vida é vontade de potência.” (FP 1886, 2 [190]). Em outra anotação, o filósofo é mais específico, ao diferenciar as espécies de existência: “Distingo entre um tipo de vida ascendente e outro decadente, de decomposição, de fraqueza.” (FP 1888, 15 [120]). E, para arrematar, vincula finalmente a vontade de potência a esse tipo de vida que se eleva: “A vontade de potência, como vontade de vida – de vida ascendente.” (FP 1888, 16 [86]). Uma explicação abrangente de tais sutilezas, envolvendo a questão das espécies de vida, parecer encontrar-se no *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo *Moral como antinatureza*:

Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? de qual espécie de vida? – Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. (CI, *Moral como antinatureza*, 5).

Como um expediente da crítica nietzschiana, por conseguinte, o procedimento genealógico viabiliza a análise dos ordenamentos morais com o intuito de revelar suas recônditas perspectivas avaliativas, que, por sua vez, representam determinadas formas vida. Segundo Vânia de Azeredo, isso significa, em outras palavras, tomar “[...] os valores como signos, como sintomas provenientes de determinada avaliação [...]” (AZEREDO, 2003, p. 10). No mesmo sentido, Roberto Machado também alude à questão sintomatológica:

e mentira no sentido extramoral (1873), e história, na *Segunda extemporânea*, que carrega a palavra em seu título: *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1874). Na fase intermediária, a partir de *Humano, demasiado humano*, a disputa entre vida e conhecimento começa a arrefecer, cedendo lugar à interpretação fundamental nietzschiana de vida enquanto luta, que determinará todo o restante do seu pensamento. Conforme Scarlett Marton, “em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche identifica a vida à vontade de potência. Enquanto vontade de potência, a vida é mandar e obedecer; é portanto lutar. A partir daí, a noção de vida aparecerá estreitamente ligada à de valor e ocupará um lugar central no procedimento genealógico. [...] Nos textos de maturidade, Nietzsche relaciona vida e vontade de potência de duas maneiras distintas: ora, ele as identifica, ora, toma a vida como caso particular da vontade de potência. [...] No âmbito genealógico, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação das avaliações.” (MARTON, 2016, p. 413). Patrick Wotling, no respectivo verbete de seu *Vocabulário*, procura inicialmente repelir a associação de Nietzsche às correntes vitalistas, como por vezes foi tentado, destacando também a rejeição da vida enquanto instinto de conservação, tomando-a como um caso particular de vontade de potência, atrelada ao conceito de interpretação, tendo como antagonista natural a moral ascética (Cf. WOTLING, 2011 [2001], pp. 59-60).

[...] a moral [...] é um sintoma que, para poder ser diagnosticado, remete a um nível mais elementar, que muitas vezes Nietzsche chamou de fisiológico: nível da vida e suas forças; nível da vontade de potência. (MACHADO, 2017 [1999], p. 85).

Assim, a partir do conceito de vontade de potência, cujo suporte é uma teoria das forças, uma cosmologia⁶⁸, podemos interpelar a natureza dos valores que se encontram na base das mais diversas esferas da realidade humana. Isso porque, do âmbito da moralidade, tais valores disseminam-se para os mais variados campos da existência – do conhecimento à arte, da filosofia à religião, da sociologia à política: o niilismo enraíza-se por todos os domínios.

Portanto, essa articulação entre vida, valor, avaliação e potência, entremeada pela genealogia, apresenta forte reverberação na obra madura de Nietzsche e é fundamental para as pretensões do estudo que ora desenvolvemos. Segundo o filósofo, abreviando, existem distintos modos de avaliar, procedentes de diferentes tipos de vida. Ao perscrutar a origem dos valores morais, e de todos os demais valores, o autor busca chegar às formas de existência encobertas por essas maneiras de avaliar. Ele procura, dito de outro modo, identificar se os nossos valores são criados a partir de fundamentos obstrutores ou promotores da vida: numa palavra, se são valores *décadents*, niilistas, ou se, por outro lado, consistem em valores afirmadores da existência.

Nesta seção, apenas retomando, procuramos empreender uma breve caracterização do niilismo e da afirmação da vida no pensamento de Nietzsche,

⁶⁸ Em contraposição à mecânica clássica, Nietzsche deixa clara a sua opção pela energética na medida em que utiliza uma teoria das forças como conceito primordial de sua cosmologia. Muitas vezes, em seus escritos, o conceito de força (*Kraft*) é tomado como sinônimo de potência (*Macht*). A teoria das forças, como pano de fundo da vontade de potência, é largamente tratada no ensaio *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1974), de Wolfgang Müller-Lauter, traduzido no Brasil por Oswaldo Giacoia Junior, que, a propósito, verte a palavra *Macht* por “poder”. Entre nós, a questão das forças, em Nietzsche, enquanto cosmologia, foi analisada com afinco por Scarlett Marton, como indica o título de sua obra – *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (1990). A teoria das forças liga-se, de modo íntimo, aos principais conceitos do pensamento de Nietzsche: “hipótese cosmológica, a doutrina do eterno retorno acha-se estreitamente vinculada à teoria das forças e ao conceito de vontade de potência.” (MARTON, 2010 [1990], p. 237). Outro estudioso, com fortes laços brasileiros, que se dedica com pertinência ao assunto, em várias ocasiões, é o italiano Angelo Marinucci, como no recente artigo *As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético* (2019), publicado na revista *Filosofia Unisinos*.

sobretudo em sua fase madura. Quanto ao *niilismo*, tentamos enfatizá-lo enquanto um processo histórico, qual seja, o processo de desvalorização dos valores supremos. Abordamos, primeiramente, as principais fontes do autor: Schopenhauer, Turgueniev, Dostoievski e Bourget. Na sequência, tratamos do dualismo de mundos socrático-platônico, do “mundo do além”, da “história de um erro”, apontando o cristianismo como herdeiro primordial dessa forma de interpretar a realidade. Para Nietzsche, a cisão de mundos forjada por Platão seria o ponto inaugural do processo histórico niilista. Nessa linha argumentativa, chegamos depois à morte de Deus, evento que radicaliza com extrema profundidade o niilismo. Por fim, dissemos que a interpretação moral da existência, com base em um Deus transcendente, sustentou-se durante tantos anos devido aos ideais ascéticos.

Por outro lado, no registro da *afirmação da vida*, investigamos três aspectos fundamentais dessa concepção. O primeiro deles refere-se às inter-relações do tema com o *amor fati*, com o dionisíaco e com a sabedoria trágica. O segundo ponto versou sobre a vertente afirmativa do discurso *Das três transmutações de Assim falava Zarathustra*. O terceiro tópico pretendeu focar no relevante tema da associação, em Nietzsche, entre os conceitos de vida, valor, avaliação e potência, permeados pelas noções de crítica e genealogia.

Esse último tópico, que predomina no terceiro estágio de sua obra, acaba nos conduzindo, irremediavelmente, às concepções fundamentais da obra do filósofo. É inconcebível, por certo, qualquer pretensão de se investigar o niilismo e a afirmação da vida, em Nietzsche, sem a presença dos conceitos de vontade de potência, eterno retorno e *Übermensch*, tomado como o tipo afirmativo supremo da filosofia nietzschiana. A vontade de potência é a configuração básica da vida e do mundo; o eterno retorno, um dos mais importantes critérios para a análise das formas de vida; o além-do-homem, aquele capaz de assentir ao eterno retorno, em um universo marcado pelas vontades de potência. É preciso, a partir de agora, direcionarmos-nos, finalmente, para a análise de tais concepções, uma vez que cruciais no interior do *corpus* do autor de *Zarathustra*. Através delas, poderemos lidar com o niilismo e com a afirmação da vida em nível mais subjetivo, dos tipos humanos, quer dizer, dos heterônimos, estabelecendo uma aproximação mais prolífica com a poesia de Fernando Pessoa.

3.3 As concepções fundamentais de Nietzsche e a construção de um núcleo conceitual específico para a leitura de Fernando Pessoa

No transcorrer de sua biografia, além de filósofo⁶⁹, Nietzsche desenvolveu uma série de outras aptidões intelectuais, como as de filólogo, “poeta”/literato e compositor musical⁷⁰. Em seus escritos, do mesmo modo, é possível atestarmos a presença recorrente de opiniões, análises e comentários sobre o trabalho de inúmeros artistas, acerca dos mais variados tipos e gêneros de arte. De maneira geral, a arte (*Kunst*) sempre ocupou um lugar *sui generis* em seu pensamento, como

⁶⁹ Não é supérfluo lembrarmos que, em vez de filósofo, as primeiras recepções de Nietzsche se deram na condição de “poeta”/literato. Em solo brasileiro, mesmo sem desenvolver um estudo de fôlego sobre a temática, Scarlett Marton alertou para isso: “não é por acaso que, no início do século, ele foi encarado sobretudo como literato e visto por muitos enquanto poeta e, no limite, poeta-filósofo.” (MARTON, 2010 [1990], p. 33). Karl Löwith, no prefácio à segunda edição de sua renomada obra (escrito em 1955), também se indagava a esse respeito: “Mas Nietzsche é realmente um grande pensador ou seria ele um poeta? Comparado a Aristóteles e Heidegger, ele é um diletante apaixonado que, enquanto ‘médico da cultura’, pretendeu trabalhar contra a sua época em favor de uma época vindoura e, finalmente, chegou à convicção de que tinha o futuro da Europa em suas mãos. Comparado a Sófocles e Hölderlin, seus poemas e parábolas são, com algumas preciosas exceções, a roupa artificial para ‘experimentos de pensar’. Nietzsche é (a julgar pelo que está em primeiro plano e recebe extensivo tratamento) um autor filosófico, tal como Kierkegaard foi um autor religioso; mas o primeiro carece da instrução do segundo no pensamento abstrato. O professor de Nietzsche não foi Hegel, mas Schopenhauer. No fundo e na prática, Nietzsche é, entretanto, um verdadeiro amante da sabedoria, que como tal buscou o eterno e a eternidade e, portanto, queria superar inteiramente seu tempo e a temporalidade.” (LÖWITH, 1997 [1935], p. 8, T. N.). Outro notável a comentar sobre o tema foi Karl Jaspers: “As interpretações de Nietzsche realizadas até aqui de maneira literária cometem na sua maioria um erro fundamental: elas ordenam Nietzsche como se soubessem obviamente as possibilidades existentes da vida e do homem; por meio daí, elas o subsumem como um todo. O que se mostra aí como equivocado é antes de tudo a admiração pelo poeta e pelo escritor, na medida em que essa admiração acontece sob o pretexto de não levá-lo a sério como filósofo; o que é equivocado uma vez mais é tomá-lo como filósofo do mesmo modo que um dos filósofos anteriores e medi-lo a partir desse critério.” (JASPERS, 2015 [1936]), p. 5).

⁷⁰ Como sabemos, Nietzsche iniciou seus estudos de filologia clássica na Universidade de Bonn, onde permaneceu entre os anos de 1864 e 1865, transferindo-se depois para Leipzig, no encalço de seu professor, Friedrich Ritschl (1806-1876). Aos 24 anos, foi nomeado para a cátedra de Filologia Clássica na Universidade da Basileia, a pessoa mais jovem a atingir essa posição, onde permaneceu por mais de uma década, até licenciar-se por problemas de saúde. (Cf. ANDLER, 2016 [1920-1931], Tomo II, especialmente livros *Primeiro* e *Segundo*, assim como JANZ, 2016 [1978], vol. I – *Infância, juventude, os anos de Basileia*). Enquanto “poeta”, não podemos deixar de mencionar, pelo menos, os *Ditirambos de Dioniso* (1889), conjunto de “poemas” líricos/ditirambos de autoria de Nietzsche, cujos estudos de ponta, no Brasil, são encabeçados por Luís Rubira, como no artigo *A afirmação trágica do eterno retorno nos Ditirambos de Dioniso* (2012), publicado nos *Cadernos Nietzsche 30*. Lembrando que, ademais, o filósofo também possui outros “poemas”/ditirambos, esparsamente distribuídos ao longo de seus livros. Um apanhado geral sobre tal produção nietzschiiana, por exemplo, podemos verificar no artigo *Nietzsche-poeta* (2012), de Henry Burnett, publicado da revista *Viso: cadernos de estética aplicada*. Por fim, na qualidade de compositor musical, o filósofo criou 43 composições, inclusive gravadas por artistas recentes, todas elas inventariadas por Curt Paul Janz em seus inúmeros trabalhos e, sobretudo, no terceiro volume de sua biografia de Nietzsche, quando traz à luz inúmeros documentos, fontes e registros da obra do autor. (Cf. JANZ, 2016 [1979], vol. III, *Quinta parte*, III, 1). Entre nós, vale conferir o livro pioneiro *Nietzsche e a música* (1994), de Rosa Maria Dias, na esteira do qual, mais recentemente, surgiram também os comentários de Márcio José Silveira Lima e Fernando de Moraes Barros.

uma atividade de relevância inexorável para a vida, a ponto de chegar a dizer que “[...] *nós temos a arte* para não perecer da verdade.” (FP 1888, 16 [40]). Na questão artística, entretanto, não há em Nietzsche um ponto de vista idêntico e unitário no decorrer de sua trajetória, sequer um livro específico a sistematizar o assunto, que forneça uma posição concludente sobre a matéria.

Em *O nascimento da tragédia*, exemplificando, com a sua “metafísica de artista”, o pensador da Basileia suscitou o problema da identificação dos valores estéticos que geraram a tragédia grega e a influência desta para a formação do espírito helênico. Já no segundo período, o filósofo do espírito livre abandonou os conceitos de apolíneo e dionisíaco e promoveu a aproximação de seu pensamento com o positivismo, com *la gaya scienza*, tornando-se crítico de toda espécie de arte metafísica, romântica e moralizadora. Em sua produção da fase tardia, por sua vez, percebemos uma vigorosa conexão entre arte e vontade de potência, e, embora tenha permanecido inconcluso seu projeto da *fisiologia da arte*⁷¹, o autor teceu importantes considerações concernentes ao tema, tanto em fragmentos póstumos, como em *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*. Nos três períodos, em síntese, a preocupação comum do filósofo não foi conceber uma teoria da arte, uma ciência do belo, nem analisar a arte pelo prisma da obra de arte, tampouco do espectador: sua tarefa primordial foi pensar a arte pelo viés do artista.

Incontáveis são os artistas que, difusamente, receberam especial atenção do autor de *Zaratustra*, alguns com elogios, outros por meio de críticas. Ainda jovem, para citarmos uns poucos, Nietzsche foi um forte admirador da poesia de Byron, designando-o, mais tarde, de “grande criador” (NW 9), sentindo um “profundo parentesco” pelo seu poema *Manfred* (EH, Por que sou tão inteligente, 4). Na mesma época, o filósofo foi igualmente um aficionado leitor dos versos de Hölderlin, “poeta preferido de Nietzsche” (JANZ, 2016 [1978], vol. II, p. 186). Em *O nascimento*

⁷¹ A *fisiologia da arte* consiste em um projeto não desenvolvido por Nietzsche, mas suscitado pela primeira vez, em obra publicada, na *Genealogia da moral*, em um contexto no qual o filósofo discorria sobre os artistas, Schopenhauer e a questão da força. O autor deixou o tema em aberto, indicando a necessidade de retornar a ele, escrevendo uma curta observação, entre parênteses: “[...] (Voltarei uma outra vez a este ponto, com relação a problemas ainda mais delicados da até agora intocada, inexplorada *fisiologia da arte*.)” (GM III 8). O tradutor da edição que usamos, Paulo César de Souza, prefere a expressão *fisiologia da estética*, que aqui foi adaptada. Normalmente associada ao período tardio, à vontade de potência, a fisiologia da arte encontra-se intimamente ligada às reflexões de Nietzsche sobre a *décadence* artística. Desse modo, uma *arte ascendente* seria baseada na força, na afirmação da vida, seria uma arte imoral, antimetafísica; ao passo que uma *arte decadente* configuraria o seu oposto, sendo fundamentada na fraqueza, na negação da vontade, no moralismo, na metafísica. Voltaremos a esse problema logo a seguir.

da *tragédia*, aferimos inúmeros trechos em que são enaltecidas as figuras de Homero e dos poetas trágicos Ésquilo e Sófocles⁷². Do mesmo modo, o autor dos *Ditirambos* não ocultava seu apreço por Dante⁷³, e era também um entusiasta do criador de *Hamlet*: “não conheço leitura mais pungente do que Shakespeare” (*EH*, Por que sou tão inteligente, 4). Acima dos dois últimos, uma de suas influências mais fecundas, sem dúvida, foi a do polímata e seu conterrâneo Johann Wolfgang von Goethe, que

[...] não foi o que agiu sobre Nietzsche de modo mais imediato, mas essa ação aprofundou-se mais que qualquer outra. Ele foi o modelo distante, mais admirado que seguido, e mais amado na medida em que Nietzsche aprendia com ele. (ANDLER, 2016 [1920-1931], vol. I, p. 27).

No mais, não podemos obliterar sua estreita relação com os artistas e literatos franceses, como Verlaine, Mallarmé e Merimée, com dilatado destaque para Baudelaire, “[...] que Nietzsche tinha em tão alta estima [...]” (JANZ, 2016 [1978], vol. II, p. 53), e Stendhal, “o último grande acontecimento do espírito francês” (*FP* 1885, 38 [5]), “um dos mais belos acasos de minha vida” (*EH*, Por que sou tão inteligente, 3).

Ainda sobre os artistas, Richard Wagner é um caso à parte na história de Nietzsche, quer pelo viés artístico-intelectual, quer pela amizade pessoal envolvida. A princípio, o filósofo admirava incondicionalmente o músico, para depois sublevar-se contra ele. Tal como notamos em *O nascimento da tragédia* e, anos depois, na *Quarta extemporânea – Wagner em Bayreuth* (1876), a obra wagneriana despertava em Nietzsche um entusiasmo incomum, em oposição à mediocridade artística da época, de modo a considerá-la como o instrumento mais autêntico para a renovação da cultura alemã. Apreciador do universo grego, o compositor, de início, ambicionava erigir em sua pátria uma arte análoga ao que representava a tragédia para o mundo helênico. Nessa toada, Nietzsche fitava em Wagner o retrato mais

⁷² Sobre Homero, verificar *GT* 2, 3, 5, 6 e 8; a respeito de Ésquilo e Sófocles, examinar *GT* 7, 9, 12 e 14.

⁷³ Nietzsche elogia Dante Alighieri, por exemplo, em carta a Köselitz de 21 de janeiro de 1887, ao celebrar uma reinterpretação do *Parsifal*, de Richard Wagner: “[...] uma clareza da música como arte descritiva, que faz pensar em um escudo com um trabalho em alto-relevo [...] um sentimento, uma vivência, um acontecimento sublime e extraordinário da alma que honra Wagner ao extremo [...]. Algo assim há apenas em *Dante*, e em nenhum outro.” (NIETZSCHE, 2011-2012, p. 258, T. N.). Da mesma forma, também o enaltece em *EH*, *Za*, 6, mas desta vez, a despeito de vangloriá-lo, sobrepuja a qualidade do seu *Zaratustra* em relação à obra de Dante.

emblemático do gênio, do artista trágico *par excellence*, capaz de revitalizar a cultura por meio do (re) nascimento da tragédia.

Entretanto, a partir de *Humano, demasiado humano*, essa relação de encantamento começaria a desfigurar-se, até desembocar em *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*, dois panfletos impiedosos contra o artista. Já no prefácio de *Humano*, posposto em 1886, é anunciado o rompimento com o músico, juntamente a Schopenhauer: “[...] fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer [...], me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner [...]” (*HHI*, Prefácio, 1). O problema é que, na arte, Wagner teria sido o encarregado de disseminar a filosofia pessimista de Schopenhauer. Ainda que escassas, nesse livro, as críticas ao músico tornaram-se mais invasivas nas obras subsequentes, no período intermediário. O pessimismo romântico, a que transigiu a obra wagneriana, é uma “arte ambígua, sufocante, fanfarrona” (*HHII*, Prefácio, 3), feita pelos “abstinentes, malogrados, vencidos” (*HHII*, Prefácio, 7). Além de criticá-lo por fatores de composição, também o fará invocando pressupostos biológicos, qualificando sua arte de pessimista e doente, sentenciando: “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas: por que disfarçá-las em fórmulas estéticas?” (*GC 368*)⁷⁴. De todo modo,

Tanto implícita quanto explicitamente, tanto criativa quanto criticamente [...], Wagner é indispensável como um ponto de referência ao longo do período de estrênuo esforço intelectual, de cujos frutos a reputação de Nietzsche, em última análise, depende. (HOLLINRAKE, 1986 [1982], p. 11).

Na ruptura com Wagner, nitidamente notamos a transição que se opera no pensamento de Nietzsche, com ressonância no campo da arte. O autor abandona a metafísica de artista e o pessimismo romântico da fase anterior, passando a vincular-se ao caráter imanentista da existência, preparando o caminho para a questão axiológica. Já em *Aurora* Nietzsche colocava a seguinte pergunta, indicando a mudança de rumo: “Vocês não percebem que, solicitando a arte como doentes, tornam os artistas doentes?” (*A 269*). Para ele, muitas obras de arte somente seduzem os “miseramente exaustos” (*GC 89*), elegendo agora um novo critério para a criação artística, como depreendemos do célebre aforismo *O que é romantismo?*: “– Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal:

⁷⁴ Essa mesma passagem repete-se, mais tarde, em *Nietzsche contra Wagner*, no início do capítulo intitulado *No que faço objeções*.

pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’.” (GC 370).

Começa a despontar, no autor, uma ligação mais efusiva entre arte e vontade de potência, entre as manifestações artísticas e a fisiopsicologia humana, que será a tônica da fase tardia, permitindo-lhe perscrutar a *décadence* e, por conseguinte, também o niilismo. Teoricamente, o nexos entre arte e vontade de potência, isto é, a fisiologia da arte, não chegou a ser desenvolvido por Nietzsche em obra publicada, restando-nos apenas alguns fragmentos póstumos⁷⁵, além de ambos os libelos contra Wagner. Desse modo, passa a prevalecer em Nietzsche uma compreensão da arte enquanto profusão de forças, enquanto intensificação da vontade, que o autoriza a identificar uma *arte ascendente*, de um lado, e uma *arte decadente*, de outro, cujo exemplo mais emblemático seria a arte wagneriana. Uma tal oposição permitirá ao filósofo considerar a “*décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 11). Não por outro motivo a afirmação de Nietzsche de que “Wagner foi uma de minhas doenças” (CW, Prólogo).

Em última análise, tal conjuntura da *décadence*, erigida em torno de Wagner, afigurar-se-ia extensível, indistintamente, a todos os demais artistas, “[...] de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner [...]” (AC 7). Andreas Urs Sommer, referindo-se a *O caso Wagner*, afirma que “[...] é nela que o filósofo lida com o problema da decadência de forma exemplar.” (SOMMER, 2017, p. 12). Esclarece o comentador, também, que o livro “[...] não se trata única e exclusivamente de Wagner. A obra vale-se do compositor como um exemplo de diagnóstico da *décadence*.” (*Ibidem*, p. 14). Um levantamento completo dos artistas decadentes e superiores, niilistas e afirmadores, do ponto de vista nietzschiano, refere-se a diligência de amplidão descomunal, ainda não consumada pela fortuna crítica, e para a qual não nos moveremos nesta pesquisa. Bem ou mal, o fato é que, nestas linhas iniciais da presente seção, procuramos apenas, muito concisamente,

⁷⁵ Tal é o teor de uma dessas anotações: “[...] o ‘embelezamento’ é uma decorrência da força incrementadora [...] expressão de uma vontade *vitoriosa*, de uma coordenação intensificada, de uma harmonização de todos os desejos fortes, de um infalível peso gravitacional perpendicular [...]. A fealdade significa *décadence de um tipo*, contradição e falta de coordenação dos desejos internos [...] significa um declínio da força *organizadora*, da ‘vontade’, se falarmos em termos fisiológicos...” (FP 1888, 14 [117]). Em semelhante sentido, também este outro apontamento: “Toda arte atua *tonicamente*, amplia a força, incita o prazer (isto é, o sentimento de força), estimula todas as lembranças mais finas da embriaguez (*Rausch*) [...]. O feio, isto é, o antitético à arte, aquilo que é *excluído* da arte, o seu Não – toda vez que apenas de leve é estimulado o declínio, o empobrecimento da vida, a impotência, a dissolução, o apodrecimento, o homem estético reage com o seu Não.” (FP 1888, 14 [119]).

situarmo-nos na temática da arte na filosofia de Nietzsche, cuja ênfase recai sobre a figura do artista.

Sem embargo o supraexposto, a saber, essa compacta elucidação a respeito da arte e dos artistas no pensamento nietzschiano, chegamos agora a um *locus* crucial de nosso esforço investigativo. Ora, ao passo em que dispomos, no tocante à Nietzsche, de uma miríade de reflexões acerca das manifestações artísticas e literárias de seu tempo e do passado, não podemos, evidentemente, dizer o mesmo quanto à arte e aos artistas posteriores a ele, onde se insere Fernando Pessoa. Precisamos, pois, visando a examinar o niilismo e a afirmação da vida na obra do poeta português, à luz de Nietzsche, empenharmo-nos na construção de um referencial teórico mais específico, capaz de exprimir o pensar nietzschiano com algum teor de fidedignidade. A partir disso, teremos condições mais apropriadas para efetuarmos uma leitura de Pessoa, artista ulterior, à vista da filosofia do pensador alemão. O problema aqui colocado é o seguinte, para dizermos de modo diverso: qual seria a avaliação do filósofo germânico em relação à produção literária do escritor português? Ou seja, que ponto de vista teria Nietzsche acerca do poeta e artista Fernando Pessoa, sob a ótica do niilismo e da afirmação da vida?

Momentos atrás, na seção pregressa, ficou dito que as doutrinas fundamentais da vontade de potência, do eterno retorno do mesmo, assim como a problemática tipológica, em especial o além-do-homem, restariam enfocadas mais detidamente em ocasião porvindoura, que enfim se implementa. O motivo para o retardamento da confrontação mais direta com esses conceitos é simples: é porque eles consistem no *referencial teórico específico* por meio do qual, assim acreditamos, seremos capazes de encontrar um *núcleo comum* entre a filosofia de Nietzsche e a poesia de Fernando Pessoa, para apreciarmos o niilismo e a afirmação da vida na obra do poeta. Não foi de forma ocasional que aportamos a tais conceitos, donde se mostra inevitável a justificativa de nossas predileções doutrinárias. Entre os estudiosos de Nietzsche, há uma constante celeuma acerca de qual temática específica confere unidade à obra do autor, sendo que, muitas vezes, essa almejada unificação é buscada por meio da articulação de mais de um conceito. Da mesma forma, não existe concordância em relação a quais seriam as concepções mais expressivas da filosofia nietzschiana. Não queremos, obviamente, oferecer uma solução final para o problema, já que improvável, mas apenas

mostrarmos, através doutrina, a relevância dos conceitos selecionados para a problemática do niilismo e da afirmação da vida, além do modo como iremos manejá-los no presente trabalho.

Antes de mais nada, o conceito capital a mobilizar esta investigação, em Nietzsche, é o conceito de *niilismo*, acostado a seu antinômico, a *afirmação da vida*. Com essa duplicidade conceitual, estamos tomando em conta, primeiramente, um antagonismo (*Gegensatz*), enquanto ponto de investida no *corpus* nietzschiano. Desse modo, a primeira fonte indireta aqui utilizada reporta-nos ao trabalho de Wolfgang Müller-Lauter, com seu *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009 [1971]). No livro, o intérprete sustenta que o pensamento de Nietzsche teria como mola propulsora exatamente a presença recorrente de oposições ou de antagonismos (*Gegensätze*). A tematização dos opostos, segundo ele, seria um pressuposto profícuo para a incursão na filosofia de nietzschiana, mormente pelo viés da vontade de potência. Vejamos:

As reflexões sobre a importância de Nietzsche para a problemática do niilismo me mostraram a necessidade de refletir novamente sobre as questões fundamentais de sua filosofia. Com isso, a tematização que o filósofo faz dos antagonismos (*Gegensätze*) mostrou-se um ponto de partida fecundo. (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 23).

Embora o tema dos antagonismos tenha sempre ocupado a crítica especializada⁷⁶, Wolfgang Müller-Lauter foi o primeiro a situá-lo como questão *central* da filosofia nietzschiana. O intérprete chegou a essa conclusão a partir de suas “[...] investigações sobre a história do niilismo moderno.” (MÜLLER-LAUTER, 2009

⁷⁶ Scarlett Marton lembra-nos que outros comentadores, antes de Müller-Lauter, já haviam atentado para as contradições nos escritos de Nietzsche: “Jaspers, Kaufmann e Granier, entre outros, chamam atenção para a existência de contradições nos textos de Nietzsche. Karl Jaspers começa por comparar a obra a um canteiro de obras, onde as pedras estão mais ou menos talhadas mas a construção se acha por fazer. [...] Walter Kaufmann, por sua vez, caracteriza a maneira de pensar e se expressar de Nietzsche como ‘monadológica’, na medida em que cada aforismo tende a ser autossuficiente, embora seu conjunto também apresente uma construção filosófica. Esse estilo permitiria que surgissem contradições nos escritos, mas elas poderiam ser resolvidas, se considerados os ‘processos de pensamento’ que levaram o filósofo a pensar como fez. [...] Jean Granier, por fim, para caracterizar a obra de Nietzsche, recorre a uma imagem semelhante à de Jaspers. [...] As contradições que comporta se tornariam compreensíveis, se tomadas enquanto expressão da pluralidade de pontos de vista do autor.” (MARTON, 2010 [1990], pp. 36-37). Müller-Lauter, por sua vez, sustenta que “os antagonismos imanentes à obra de Nietzsche [...] em muitos casos eles se dissolvem, quando se consideram as afirmações de Nietzsche no quadro de seu percurso filosófico [...]. Outras contradições do filósofo revelam-se, numa consideração mais atenta, aparentes [...]. Ainda assim, restam incompatibilidades, sobretudo nas afirmações fundamentais de Nietzsche.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 27-28).

[1971], p. 23) e em confronto com a interpretação metafísica empreendida por Heidegger, a qual analisaremos na sequência.

Tributário da *filosofia dos antagonismos* de Müller-Lauter, outro aporte teórico assaz substancial é o livro *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos* (2004), de Clademir Araldi, no qual o autor procura interpelar o movimento dos extremos da filosofia de Nietzsche, isto é, a negação e a afirmação da vida, a partir dos tipos do artista trágico, do espírito livre e do além-do-homem. O comentador parte da

[...] hipótese de que há na filosofia de Nietzsche um *pensamento dos extremos*, ou seja, que o seu pensamento se move entre dois extremos: da perspectiva da negação da vida – de seu (s) sentido (s) e valor (es) – à perspectiva da suprema afirmação do mundo e da vida. [...] A radicalização da negação se dá por intermédio do pessimismo, do ceticismo, da decadência e, de um modo mais pleno, no nihilismo. À medida que se radicaliza, a negação/destruição nihilista se mostra em sua relação necessária com o modo de pensar mais radical e afirmativo do mundo, insistentemente perseguido por ele, mediante várias tentativas relacionadas entre si: a arte trágica, a vontade de potência, a filosofia dionisíaca e o eterno retorno do mesmo. (ARALDI, 2004, pp. 33-34).

O estudioso, assim sendo, defende que o nihilismo seria “a questão *mais* radical da filosofia nietzschiana” (ARALDI, 2004, p. 444), e resulta cunhando a expressão *filosofia dos extremos*, para expressar, com bastante exatidão, a nosso ver, a problemática dos opostos/antagonismos em Nietzsche no âmbito do nihilismo.

Como se não bastasse, recorreremos ao crítico brasileiro, ainda, no que tange à sua *abordagem tipológica* de análise do nihilismo. Uma vez que o nosso foco é Fernando Pessoa, poeta dos heterônimos, julgamos que o tratamento conferido por Araldi, através dos tipos, poderá configurar-se em um expediente inicial extremamente oportuno. Com efeito, vislumbramos uma sensível afinidade entre a concepção nietzschiana de *tipo* e o conceito pessoano de *heterônimo*. Nessa direção, a estratégia utilizada pelo comentarista, sem dúvida, constitui-se em um recurso aproximativo preliminar de elevada operacionalidade. Como já mencionado, em vista da divisão tripartite da obra de Nietzsche, em suas análises o comentador efetua uma incursão nos extremos nietzschianos a partir dos *tipos* mais emblemáticos de cada período, a saber: o artista trágico, o espírito livre e o além-do-homem. Isso porque, a seu ver,

A busca nietzschiana sempre renovada de uma solução à questão dos extremos negação/afirmação não se dá, a nosso ver, de um modo abstrato ou teórico, no sentido de um sistema especulativo. É a pretensão de construir um tipo de homem afirmativo que move a radicalidade do seu questionamento. Assim, entendemos que o modo mais próprio e coerente de abordar a questão do niilismo é mediante a análise dos esforços do filósofo alemão em construir um tipo de homem que radicalize a negação para, desse modo, atingir a suprema afirmação. (ARALDI, 2004, p. 34).

No pensamento do filósofo de Sils-Maria, o conceito de tipo assume significativa relevância no sentido de servir como subsídio para a tematização do homem e do problema civilizacional⁷⁷. Com a tipologia, Nietzsche persegue elementos concretos para a reflexão acerca do sentido e do valor da existência humana, furtando-se a qualquer subterfúgio de ordem metafísica ou especulativa. Evidentemente, o ponto culminante da questão tipológica reside no além-do-homem, o tipo afirmativo supremo do terceiro período nietzschiano. A doutrina do *Übermensch*, por sua vez, demanda a análise das concepções fundamentais da *vontade de potência* e do *eterno retorno do mesmo*. Após uma breve caracterização de cada uma delas, apresentaremos o modo pelo qual os principais comentadores interagem esses conceitos e, igualmente, os temas que presumem compor o núcleo

⁷⁷ Karl Jaspers foi um dos primeiros teóricos a demorar-se, com vigor, na questão tipológica nietzschiana. Além de fornecer uma visão de conjunto do pensamento do autor, e de esforçar-se em desfazer seu apoderamento nazista, o comentador dedicou um capítulo inteiro de seu livro a discorrer, em detalhes, sobre a questão específica do homem nas produções do filósofo. Acerca do tema, diz o comentador: “Imagens do homem são ou bem descrições de tipos de sua *realidade efetiva*, ou bem elas são projetos de sua *possibilidade*. As imagens delineadas por Nietzsche residem nesses dois planos. A primeira mostra uma grande multiplicidade de *figuras da existência*: tipos sociológicos como o comerciante, o político, o sacerdote, o erudito, e, além disto, tipos caracteriológicos. Essas considerações psicológicas não carecem em sua riqueza de nenhum relatório e de nenhuma ordem. O essencial é que já junto à apresentação psicológica sempre fala concomitantemente a cada vez uma insuficiência: a visão impele para ‘*homens superiores*’. O segundo plano mostra, por isto, figuras do *crescimento* dos homens para além de sua mera existência. Os homens aparecem como seres bem constituídos, que, contudo, estão extremamente expostos ao perigo de que fracassem inteiramente em meio à realidade efetiva, ou bem como seres bem constituídos que consomem a si mesmos em uma insatisfação consigo mesmos, algo que também aponta para um equívoco de fato e para uma situação que deve ser superada. Por isto, para além de todos os homens superiores, Nietzsche vislumbra ainda uma derradeira possibilidade de um terceiro plano, sobre o qual se acha pela primeira vez a meta propriamente dita do homem: o *além-do-homem*.” (JASPERS, 2015 [1935], pp. 223-224). Mais recentemente, outro importante contributo para a questão tipológica veio da pena de Patrick Wotling, para quem, em Nietzsche, há primeiro uma *tipologia das civilizações*, representada pela linguagem metafórica dos climas [HHI 236]; e também uma tipologia dos *tipos humanos*, a que mais nos concerne, simbolizada pela linguagem metafórica vegetal. Segundo o comentarista, “[...] é exatamente utilizando também certas imagens, selecionadas não só por conta de seu caráter sintético como também por seu valor revelador, e encadeadas segundo um protocolo original, que Nietzsche transmite ao leitor as modalidades de sua interrogação e também as articulações capitais de sua lógica. Compreender Nietzsche pressupõe, assim, conhecer o regime de manipulação da rede metafórica que ele põe em marcha e, mais amplamente ainda, dominar o modo de escrita específica, que ele constrói ao longo dos anos, dessa ‘nova linguagem’ [...]” (WOTLING, 2013 [1991], p. 27).

fundamental do pensamento de Nietzsche, no espectro do niilismo e da afirmação da vida. Nesse proceder, introduziremos no debate as posições de Karl Löwith (1935), Karl Jaspers (1936), Martin Heidegger (1936-1940), Walter Kaufmann (1950) e Wolfgang Müller-Lauter (1971 e 1974). Apoiando-nos em Nietzsche e em sua fortuna crítica, intentamos chegar a um referencial teórico expressivo da filosofia tardia do filósofo, que nos possibilite uma incursão coerente na produção poética de Fernando Pessoa.

A principiarmos, assim, pela noção de *vontade de potência* (*Wille zur Macht*), sabemos que, em obra publicada, sua primeira aparição sucedeu no *Zarathustra*: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência.” (*Za*, II, Da superação de si). A partir do excerto, fica claro que, num momento inicial, o autor procede à identificação do aludido conceito com a noção de vida⁷⁸. Posteriormente, porém, Nietzsche estenderá o alcance do termo para referir-se, de modo amplo, a tudo o que existe: “o mundo [...] seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais.” (*BM* 36). A traço grosso, a vontade de potência consiste no entendimento segundo o qual a realidade é um complexo de forças em intensa e dinâmica disputa. Trata-se de uma luta permanentemente inconclusa, onde essas forças pleiteiam o poder para elevarem-se, para intensificarem-se. Vinculada, portanto, à teoria das forças, a expressão não concerne a um princípio metafísico, nem a uma substância primordial, mas, mais propriamente, a um impulso de efetivação de todo o acontecer. Não existe, tampouco, uma regra de configuração e ocorrência, um padrão, sequer um finalismo envolvido.

Uma das funções precípuas da vontade de potência, na urdidura nietzschiana, além de desvelar os fenômenos biológicos, é servir “[...] como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; [...] [como] elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.” (MARTON, 2010 [1990], p. 50). Para a comentadora, a vontade de potência consubstancia-se com a teoria das forças de maneira a formar o cerne de uma cosmologia não metafísica. Trata-se, além disso, de uma cosmologia que “[...]”

⁷⁸ Inúmeros fragmentos póstumos também associam a vontade de potência à vida. Dentre eles, por exemplo: *FP* 1885-1886, 2 [190]; *FP* 1886-1887, 5 [71]; *FP* 1886-1887, 7 [91] e 7 [25]; *FP* 1887, 9 [1] e 9 [38]; *FP* 1888, 14 [80]. Roberto Machado nos fornece uma explicação a esse respeito, referindo-se às teses centrais da *Genealogia da moral*: “[...] ao privilegiar na análise as forças, os instintos, a vontade de potência – a genealogia dos valores morais se realiza tomando a vida como critério de avaliação; mas evidencia também a definição mais especificamente nietzschiana da vida como vontade de potência: a natureza da vida é a vontade de potência.” (MACHADO, 2017 [1999], p. 100).

passa a servir de base para a reflexão sobre os valores e, sobretudo, os valores morais.” (*Ibidem*, p. 17). Em semelhante sentido, Roberto Machado também acentua a importância desse conceito: “A vontade de potência é sempre o elemento básico, ‘o fato mais elementar’ que determina a reflexão nietzschiana sobre os valores.” (MACHADO, 2017 [1999], p. 125).

No tocante ao *eterno retorno do mesmo* (*ewige Wiederkunft des Gleichen*), a concepção veio à público, inicialmente, na quarta parte de *A gaia ciência*, em um aforismo intitulado *O maior dos pesos*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC 341).

É curioso constatar que, no aforismo subsequente (GC 342), que seria o último de *A gaia ciência*⁷⁹, Nietzsche introduz a mítica figura de *Zaratustra*, assinalando, desde então, o intrínseco liame entre o profeta e a doutrina do retorno de todas as coisas, aplainando o percurso para o livro subsequente. Em *Assim falava Zaratustra*, o protagonista será chamado de “o mestre do eterno retorno” (Za, III, O

⁷⁹ Tal como sabido, *A gaia ciência* foi publicada pela primeira vez em 1882, contendo quatro capítulos, aos quais Nietzsche acrescentaria mais um em 1887. A essa segunda edição, o autor incluiu um prólogo, o quinto capítulo e um apêndice com alguns poemas. A princípio, a figura de Zaratustra estava prevista para representar o último momento da obra. O livro marca uma fase de transição no pensamento do filósofo, do período intermediário para o período maduro, já veiculando, além de Zaratustra, também as concepções fundamentais da morte de Deus e do eterno retorno do mesmo. Giorgio Colli, nessa banda, assevera que “será assim inexato dizer, como frequentemente se disse, que *A gaia ciência* fecha um período, enquanto *Assim falava Zaratustra* abriria outro. As duas obras são, na verdade, complementares e bastante próximas nos seus conteúdos, até para lá das intuições de fundo. Muitos temas zaratustrianos encontram-se disseminados já em *A gaia ciência* [...]” (COLLI, 2000 [1980], pp. 79-80).

convalescente, 2), sendo justamente essa a concepção fundamental exposta na narrativa⁸⁰.

Do trecho epigrafado, em primeiro lugar, depreendemos com clareza o caráter hipotético (E se um dia...) e experimental da doutrina (*Lehre*). Mas em que consiste, afinal, essa tese da repetição cíclica de todos os acontecimentos? Em breves linhas, trata-se de uma concepção que, do ponto de vista cosmológico, parte do princípio da *conservação da força*⁸¹, ou seja, do caráter *finito* das forças do universo, e que, em contraste, presume o tempo como uma grandeza *infinita*. Ora, sendo finita a quantidade de forças, então todas as possibilidades de combinação também o serão, donde tudo no mundo já aconteceu e acontecerá novamente na eternidade temporal: “Tudo já se deu inúmeras vezes, porque a situação global das forças sempre retorna.” (FP 1881, 11 [202]).

No conhecido texto *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, tomado aqui do livro *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche* (2009), Scarlett Marton, na esteira de críticos predecessores, procura abordar frontalmente a questão posta no título. Se, da ótica cosmológica, a suposição do eterno retorno nos impõe embaraços, alguns intransponíveis, resulta também uma leitura ética desse conceito, não menos polêmica. Isso porque, do ponto de vista axiológico, aceitar o retorno de todas as coisas pode colocar-nos, como reconhecido por Nietzsche, diante do desafio da aceitabilidade do regresso do próprio niilismo. Segundo a comentadora, em primeiro lugar, consistindo na “suprema exaltação do momento, a doutrina do eterno retorno vem acabar com as oposições; eternizando o aqui e agora [...]” (MARTON, 2009b, p. 115). A estudiosa posiciona-se, então, muito claramente no sentido de refutar as duas possibilidades levantadas, uma vez que, para ela, “o eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito perante a realidade para tornar-se parte do mundo.” (*Ibidem*, p. 118).

⁸⁰ Conforme lemos em *Ecce homo*: “Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar [...]” (EH, Za, 1). Tal conceito surgiu em Nietzsche, como ele diz, em “[...] agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana [Suíça]; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento.” (*Ibidem*).

⁸¹ Muito difundido na época, Nietzsche fundamentou-se nesse princípio para formular a doutrina do eterno retorno: “Assumindo o princípio de conservação da força e entendendo o tempo como eterno, [Nietzsche] concebe o mundo como finito mas incriado.” (MARTON, 2010 [1990], pp. 190-191).

Sob tal perspectiva, o eterno retorno aparece como uma possibilidade, aventada por Nietzsche, para a problemática da desvalorização dos valores supremos e do advento do niilismo. Consoante Luís Rubira, “[...] no pensamento do eterno retorno do mesmo, Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores.” (RUBIRA, 2010, p. 311). Desse modo, o conceito articula-se indissolúvelmente a outras concepções nietzschianas, como a teoria das forças, a questão tipológica e a transvaloração. Se considerada a vontade de potência, o eterno retorno do mesmo aparece como um critério, uma espécie de princípio seletivo que distingue os fortes dos fracos. É o mesmo que perguntarmos: quem será forte o suficiente para assentir ao retorno de todas as coisas, inclusive daquelas mais repugnantes? Tal estudioso, ainda, adverte-nos que “[...] o pensamento do eterno retorno, esse experimento radical do pensar, é ‘o mais pesado dos pesos’ para aquele cuja vontade não é afirmativa, pois a hipótese de um eterno curso circular comporta algo extremamente problemático.”⁸² (*Ibidem*, p. 247).

Gradualmente, desde a segunda metade da presente seção, estamos tentando sugerir, ao menos para o escopo aqui pactuado, que os conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo, ligados à tipologia do *Übermensch*, ou do tipo superior, são basilares para a compreensão do niilismo e da afirmação da vida na filosofia madura de Nietzsche. Nesse horizonte, é preciso ainda invocarmos a crítica especializada clássica, com o intuito de salvuardarmos de modo mais sólido e abarcante a compreensão de nossas escolhas interpretativas.

Karl Löwith foi quem escreveu um dos primeiros trabalhos de envergadura sobre a compreensão da obra nietzschiana, intitulado *A filosofia do eterno retorno do mesmo de Nietzsche* (1935)⁸³. Para o estudioso, a concepção unificadora do pensamento do filósofo, consagrada no título do livro, é o *eterno retorno do mesmo*, “[...] a doutrina mais autêntica de Nietzsche [...]” (LÖWITH, 1997 [1935], p. 9, T. N.).

⁸² Luís Rubira, em sua obra *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (2010), desenvolve essa questão em seu capítulo intitulado *O problema da incorporação do “pensamento abissal”*. O estudioso coloca o seguinte questionamento, seguido da resposta: “O que é, então, o ‘pensamento abissal’ em termos conceituais? Ele é o aspecto terrivelmente negativo com o qual a vontade se depara diante da possibilidade do retorno cosmológico. Afinal, quando levado à sua radicalidade, o que o ‘pensamento disciplinar’ testa é a afirmação da vontade diante da possível repetição eterna de todos os acontecimentos. Trata-se, portanto, de aceitar e incorporar o que há de problemático no conjunto da vida e do mundo.” (RUBIRA, 2010, p. 249).

⁸³ Ainda sem edição em português, o título original da obra, em alemão, é *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1935), sendo que a palavra *Wiederkunft* foi substituída por *Wiederkehr*, a partir de 1956. Estamos utilizando, aqui, a versão inglesa do livro, a saber: *Nietzsche’s philosophy of the eternal recurrence of the same* (1997).

A filosofia mesma do pensador alemão, diz ele, é uma “[...] dupla ‘profecia’ do *niilismo* e do *eterno retorno do mesmo* [...]” (*Ibidem*, p. 4), que seriam dois polos contrastantes de uma mesma relação⁸⁴. No mais, “a doutrina do além-do-homem é a precondição para a doutrina do eterno retorno [...]” (*Ibidem*, p. 55), e “[...] a vontade de potência [...] um componente essencial da ‘visão’ do eterno retorno [...]” (*Ibidem*, p. 9). Para Löwith, no pensamento de Nietzsche existe uma centralidade cabal da noção de eterno retorno, em prejuízo da vontade de potência, a ponto haver afirmado que “a doutrina do eterno retorno do mesmo também é a ideia central e conclusiva que se encontra na base do incompleto [livro] *Vontade de potência*.” (*Ibidem*).

Karl Jaspers, por sua parte, redigiu um trabalho englobante e de enorme importância sobre a vida e o *corpus* de Nietzsche, do qual já falamos: *Introdução à filosofia de Nietzsche* (2015 [1935]) (*Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*). O teórico prefere não referendar um conceito central na obra nietzschiana, porquanto “com a suposta exposição de um centro perder-se-ia a sua grandeza [...]” (JASPERS, 2015 [1936], p. 18). Todavia, no *Segundo livro* da obra, intitulado *Os pensamentos fundamentais de Nietzsche*, ele traz a seguinte subdivisão, insinuando os temas primordiais do filósofo: *O homem, Verdade, História e era atual, Grande política, Interpretação do mundo e Limites e origens*. Mais adiante, o comentarista aponta os seguintes “pensamentos fundamentais” da *fase tardia*: “[...] vontade de potência, transvaloração de todos os valores, *décadence*, eterno retorno, além-do-homem etc [...]” (*Ibidem*, pp. 52-53). Em outra passagem, assinala que, a partir de 1880, houve uma transformação na criação de Nietzsche, com “[...] novos *pensamentos fundamentais* – o pensamento do eterno retorno, a metafísica da vontade de potência, o pensamento radical do niilismo levado até o fim, a ideia do além-do-homem [...]” (*Ibidem*, p. 141). Além disso, Jaspers ressalta que a “*vontade de potência*” é o novo modo nietzschiano de “interpretar o mundo” (*Ibidem*, pp. 401-402), muito embora, a partir desse conceito, ele inclua Nietzsche na “série dos metafísicos”⁸⁵ (*Ibidem*, p. 401). Sobre o eterno retorno, diz o estudioso que “[...] ele é, para Nietzsche, o pensamento decisivo de seu filosofar [...]” (*Ibidem*,

⁸⁴ É Nietzsche mesmo que, em dois fragmentos póstumos, ventila essa contraposição: “O niilismo e sua contraimagem (*Gegenbild*): os futuros do eterno retorno.” (*FP* 1888, 14 [169] 10); “O *niilismo* e seu *contrário* (*Gegenstück*): os discípulos do ‘retorno’.” (*FP* 1888, 16 [51] 10).

⁸⁵ Jaspers, por exemplo, sustenta que, “[...] para Nietzsche, a vontade de potência se transformou na essência do ser pura e simplesmente [...]” (JASPERS, 2015 [1936], p. 419).

p. 496). E, nas páginas finais do livro, ao abordar o problema da afirmação, diz que “o além-do-homem, a vontade de potência, a vida, o eterno retorno são sua *positividade enunciada* [...]” (*Ibidem*, p. 622).

Se Jaspers elencou Nietzsche no rol dos metafísicos, Martin Heidegger encarregou-se de extremar essa posição. Entre 1936 e 1940, o autor de *Ser e tempo* ministrou uma série de preleções sobre Nietzsche na Universidade de Friburgo, publicadas em 1961, juntamente com outros ensaios. Realçando os póstumos de 1887 e 1888, o átrio da controvertida interpretação heideggeriana é tomar “Nietzsche como pensador metafísico” (HEIDEGGER, 2014 [1961]), p. 1), que “[...] segue a longa via da antiga questão diretriz da filosofia: ‘O que é o ente?’” (*Ibidem*, p. 2). Em sua extensa obra, que ultrapassa 800 páginas, o filósofo da floresta negra procura, metafisicamente, “[...] pensar a essência do ‘niilismo’ em conexão com a ‘transvaloração de todos os valores’, com a ‘vontade de potência’, com o ‘eterno retorno do mesmo’ e com o ‘além-do-homem’ [...]” (*Ibidem*, p. 488), “os cinco títulos centrais do pensamento de Nietzsche” (*Ibidem*, p. 481). Ademais, Heidegger considera “a doutrina do eterno retorno como [o] pensamento fundamental da metafísica de Nietzsche” (*Ibidem*, p. 177); “a vontade de potência como [o] princípio de uma nova instauração de valores” (*Ibidem*, p. 343), mas também, logo adiante, como “o pensamento essencial e único de Nietzsche” (*Ibidem*); e o além-do-homem como “[...] a figura suprema da mais pura vontade de potência [...]” (*Ibidem*, p. 487). Para ele, Nietzsche, afinal de contas, não triunfa na superação do niilismo em razão de que concebe esse conceito “[...] *exclusivamente* a partir do pensamento valorativo [...]” (*Ibidem*, p. 497). Heidegger, na realidade, considera que a *sua* filosofia, essa sim, por pensar o ser metafisicamente, teria a capacidade de encetar o ultrapassamento do niilismo. Reconhecemos, por certo, a maestria da hermenêutica heideggeriana e a sua enorme relevância para a recepção do filósofo do *Zarathustra*, mas a leitura a que chegamos, sobretudo a partir de Müller-Lauter, é que Heidegger exagerou em sua compreensão, apropriando-se enviesadamente de Nietzsche para sustentar e difundir suas próprias teses⁸⁶.

⁸⁶ Pensam desse modo, por exemplo, Clademir Araldi e Luís Rubira: o primeiro diz que “na medida em que considera Nietzsche como um pensador niilista, Heidegger acaba por projetar sua própria compreensão de ser na interpretação do niilismo a que se propõe.” (ARALDI, 2004, p. 24); consoante o segundo, “[...] o autor de *Ser e tempo* interpretará o eterno retorno não propriamente nas sendas da filosofia de Nietzsche, mas mais próximo de suas próprias teses filosóficas.” (RUBIRA, 2010, p. 26).

Walter Kaufmann, em chave anglo-saxônica, engendrou outra glosa de elevada magnitude para a crítica nietzschiana. Em sua obra *Nietzsche: filósofo, psicólogo, anticristo* (1950)⁸⁷, já no prefácio da primeira edição ele declara que “é a discussão do presente livro que a vontade de potência é o cerne do pensamento de Nietzsche [...]” (KAUFMANN, 1974 [1950], p. xiv, T. N.). Linhas depois, ainda no preâmbulo, chega a dizer que, “devidamente entendida, a concepção de potência de Nietzsche pode representar uma das poucas grandes ideias filosóficas de todos os tempos.” (*Ibidem*, p. xvi). Para o comentador, a “[...] concepção de vontade de potência não é ‘metafísica’ tanto no sentido heideggeriano como no dos positivistas; ela é primeiramente e antes que tudo o conceito-chave de uma hipótese psicológica.” (*Ibidem*, p. 204). A partir de *A gaia ciência*, para ele, as ideias de vontade de potência e eterno retorno teriam atingido a mente de Nietzsche “como um relâmpago” (*Ibidem*, p. 188), afirmando, por fim, que há plena compatibilidade entre ambas, na medida em que “a filosofia da potência de Nietzsche culmina com a dupla visão do além-do-homem e do eterno retorno.” (*Ibidem*, p. 307).

Wolfgang Müller-Lauter, como Kaufmann, considera a vontade de potência a doutrina primordial nietzschiana. Contra Heidegger, todavia, refuta ardorosamente a apropriação metafísica de Nietzsche. Em 1974, Müller-Lauter publicou o valioso ensaio *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, também com tradução brasileira⁸⁸. Logo no início do texto, o intérprete afirma que “quando Nietzsche escreve que o mundo seria vontade de potência e nada além disso, com essa clara declaração ele parece nos ter posto em mãos uma chave para a compreensão de seu pensamento [...]” (MÜLLER-LAUTER, 1997 [1974], p. 51). Anos antes, em 1971, na sua obra sobre a *filosofia dos antagonismos*, já referenciada, o crítico afirmara que “à medida que [Nietzsche] questiona as vontades de potência, que desmoronam em si mesmas na luta das contradições, abre-se para ele o problema do *niilismo*.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 37). Pela rota da vontade de potência, tal estudioso pretende focar o niilismo enquanto uma “doença da vontade”, uma vez que, assim diz, Nietzsche

⁸⁷ Também sem tradução para o português, o nome original da obra, em inglês, é *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, publicada originalmente em 1950, sendo que aqui utilizamos a quarta edição, de 1974, da *Princeton University Press*.

⁸⁸ Já comentamos alhures que a tradução do texto é de Oswaldo Giacoia Junior, renomado estudioso de Nietzsche, com apresentação de Scarlett Marton, outra respeitável nietzschiana em chave brasileira. O escrito foi “publicado numa primeira versão nos *Nietzsche-Studien* (3) 1974, Berlim, Walter de Gruyter, p. 1-60, [e] é considerado pelo próprio autor como seu ensaio mais importante.” (MARTON, 1997, p. 10).

[...] quer investigar a doença em seu lugar de origem. Para ele, os 'efeitos enfraquecedores, brandos e doentios do espírito' são, por fim, somente *sintomas* de processos fisiológicos. Assim, o 'movimento niilista' é 'apenas a expressão de uma *décadence* fisiológica'. (*Ibidem*, p. 125).

Do exposto por tais comentadores, que, historicamente, espelham uma parcela significativa da pesquisa-Nietzsche, testemunhamos a presença reiterada dos conceitos de niilismo, vontade de potência, eterno retorno e além-do-homem. Inclusive Löwith, mais incrédulo quanto à coadunação entre vontade de potência e eterno retorno, reconhece a vontade de potência como um “componente essencial” da doutrina do retorno cíclico de todas as coisas, e o niilismo como uma das “profecias” da filosofia de Nietzsche. Até mesmo Jaspers, por sua vez, evitando centralizar um único termo, admite que, em vista da *décadence* e do niilismo, o além-do-homem, a vontade de potência e o eterno retorno são a “positividade enunciada” do filósofo de Sils-Maria. Também Heidegger, com a sua “ontologização” do autor de *Zarathustra*, depois retorquida, assume que esses quatro conceitos, junto à transvaloração, são os “títulos centrais” do pensamento nietzschiano.

Na medida em que nomeamos o presente estudo de *Niilismo e afirmação da vida em Fernando Pessoa: uma leitura à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche*, precisamos nos comprometer com um referencial teórico específico, que seja fortemente representativo da “filosofia de Nietzsche”. Em sendo o autor, contudo, um filósofo pluralista, perspectivista, multifacetado, pode parecer arriscado afirmarmos a existência, nele, de “uma filosofia”, sob pena de contradizemos o seu próprio discurso. À exceção de Jaspers, que diferencia o terceiro período dos demais, ao referir-se aos conceitos fundamentais de Nietzsche, nenhum dos outros quatro estudiosos levam em conta a periodização quando aludem a esse núcleo conceitual específico. Isso nos convence, sobretudo, de que o niilismo, o além-do-homem, a vontade de potência, o eterno retorno e a transvaloração, noções típicas da fase tardia, configuram-se, de fato, como pensamentos altamente expressores da “filosofia de Nietzsche”. Nesse caso, por exemplo, o apolíneo e o dionisíaco, a metafísica de artista, ligados ao primeiro período, assim como a questão da ciência, do espírito livre e outras, vinculadas ao período intermediário, são relegadas a um plano ligeiramente inferior, posto que nenhum dos teóricos evocados os menciona ao definirem a “filosofia de Nietzsche”.

Em larga proporção, destarte, os conceitos de niilismo, vontade de potência, eterno retorno e além-do-homem afiguram-se como altamente representativos não apenas do terceiro período nietzschiano, mas da “filosofia de Nietzsche” como um todo. Não podemos ignorar, todavia, que comentaristas como Jaspers e Heidegger tenham citado, como um dos conceitos fundamentais do autor, a *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werthe*). Entre nós, inclusive, Scarlett Marton chega a designar a terceira fase da obra do filósofo de *período da transvaloração* (Cf. MARTON, 2010 [1990]). Não obstante isso, no final da *Introdução* de seu reputado livro sobre Nietzsche, a comentadora reconhece o terceiro período como o da “reconstrução da obra”, onde o pensador procura formular a sua “própria filosofia”, quando então “[...] constrói a doutrina do eterno retorno e a teoria da vontade de potência, além de tornar operatório o conceito de valor e instaurar o procedimento genealógico.” (MARTON, 2010 [1990], p. 46).

No rastro da estudiosa, Luís Rubira é quem, na crítica brasileira, aplicou-se com maior argúcia ao conceito de *transvaloração*, “[...] a tarefa mais polêmica presente na obra nietzschiana.” (RUBIRA, 2005, p. 114). Para ele, essa concepção relaciona-se, por exemplo, com os conceitos de valor, niilismo, moral socrática-judaico-cristã, vontade de potência, teoria das forças, além-do-homem, morte de Deus e, sobretudo, *amor fati* e eterno retorno do mesmo⁸⁹, quer dizer, “em tal expressão estão condensadas as principais ideias do filósofo.” (*Ibidem*). Assim sendo, pensamos que, perquirindo o niilismo e suas formas de superação, estaremos muito próximos da órbita conceitual da *transvaloração de todos os valores*. Basta repararmos que, ao longo deste capítulo, quando tratamos do niilismo e da afirmação da vida, abordamos praticamente todo o espectro conceitual utilizado, no âmbito da transvaloração, tanto por Scarlett Marton como por Luís Rubira. A superação do niilismo e a transvaloração de todos os valores, em Nietzsche, não são evidentemente conceitos análogos, caso contrário o filósofo não

⁸⁹ O conceito de *amor fati* é fundamental para a tese desenvolvida pelo referido comentador, qual seja, de que “[...] se a condição de *possibilidade* da transvaloração é o eterno retorno, a condição *necessária* para realizar a transvaloração é o *amor fati*.” (RUBIRA, 2010, p. 49). Em suas investigações, Luís Rubira procura associar-se à vertente mais afirmativa do pensamento do filósofo de Sils-Maria, principalmente a partir dos conceitos de valor, *amor fati*, eterno retorno do mesmo e transvaloração de todos os valores. O comentador apega-se, decisivamente, ao fato de que Nietzsche, a princípio, havia compreendido a obra *O anticristo* como o primeiro livro da transvaloração e, depois, em 1888, como a totalidade da transvaloração: “Se em novembro de 1888, o filósofo converteu *O anticristo* na totalidade da transvaloração, talvez tenha sido porque, segundo suas próprias reflexões tardias, o cristianismo produzira o niilismo [...]” (*Ibidem*, p. 320).

teria utilizado dois termos distintos. A questão é que, malgrado por diferentes veredas, ambos os conceitos dizem respeito à necessidade de destruição dos valores vigentes, judaico-cristãos, em prol da criação de valores afirmativos, baseados nas forças ascendentes da vida, o que insere o nosso estudo, de algum modo, também no espectro da transvaloração de todos os valores.

Em senda análoga, sobrevém igualmente a importância do conceito nietzschiano de *criação*. O tipo superior, ou seja, aquele capaz de inspirar um contrafundamento ao niilismo, trata-se de uma figura intimamente ligada ao aspecto criador da existência. Em suas teses, Clademir Araldi devota-se com afinco à dimensão da criação no autor de *Zaratustra*, em estreita relação com a problemática do niilismo. De modo geral, “a criação teria nele [Nietzsche] o sentido de suprema afirmação da existência.” (ARALDI, 2004, p. 125). Não se refere, aqui, tão somente à criação artística, mas “[...] o filósofo quer abarcar toda criação humana – seja ela de valores, de fins, de sentido, de além-mundos [...].” (*Ibidem*, p. 388). Como estamos vendo, existe uma conexão intrínseca entre o tema da criação e o tipo superior, na seara da afirmação da vida. Além disso, declara o comentador ainda que, se os valores afirmativos “[...] são criados pela ‘espécie mais nobre de homens’ [...], os valores da decadência, negadores da vida, provêm dos fracos. [...] há nos fracos a paralisação do impulso criativo, pois tais valores minam a vida, são autodestrutivos.” (*Ibidem*, p. 395). Tal estudioso de Nietzsche, em seus ensaios sobre o niilismo, aprofunda com bastante rigor a questão da criação, que é complexa, mas, assim como a transvaloração de todos os valores, pertencente a um campo de discussão muito próximo daquele que aqui procuramos abordar.

Outro ponto a requerer justificativa, a nosso ver, é quanto à prevalência ou à hierarquização entre vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Se Löwith e Heidegger, de modo explícito, e Jaspers, mais veladamente, optaram pelo eterno retorno como conceito nuclear da filosofia de Nietzsche, Kaufmann e Müller-Lauter, por outro lado, escolheram a vontade de potência como o cerne de seu pensamento. Para o tipo de trabalho a que nos propusemos, cremos que a vontade de potência presta-se com maior intercambialidade para o trânsito entre a filosofia nietzschiana e a poesia de Fernando Pessoa, pondo-nos em consonância com a segunda via interpretativa. O eterno retorno do mesmo será tomado como o critério do niilismo e da afirmação da vida, mas pensado sempre em sua inter-relação com a vontade de potência. Se centralizássemos a pesquisa no retorno cíclico de todas as coisas, pura

e simplesmente, correríamos o risco de não captarmos, por exemplo, algumas formas de manifestação da *décadence*, na esfera subjetiva, concernentes à fisiopsicologia humana, ou seja, ao niilismo enquanto uma doença da vontade.

Sob tal perspectiva, embora reconhecendo a importância da vertente diversa, acompanharemos os posicionamentos de Walter Kaufmann e Wolfgang Müller-Lauter. Nietzsche, certa feita, ao referir-se às grandes doutrinas da humanidade, afirmou que os “[...] valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados.” (AC 6). Em nível pessoal, a noção de vontade de potência permite-nos interpelar o niilismo como o adoecimento da vontade, como o declínio, o esgotamento final da vida, donde se faz urgente diagnosticarmos os sintomas e sinais característicos desse evento. Cladimir Araldi, para finalizarmos, invocando Bourget, assevera que a *décadence* e o niilismo, no limite, são “[...] as manifestações desses sintomas de melancolia e de desacordo: ‘a náusea universal diante da insuficiência do mundo [...]’.” (ARALDI, 2004, p. 58). Com base, precipuamente, na vontade de potência, investigaremos o niilismo na obra de Fernando Pessoa, esse que é “[...] o *caráter fundamental*, o autêntico *problema trágico* de nosso mundo moderno e, enquanto secreta indigência, a causa ou interpretação de todas as nossas indigências.” (FP 1886-1887, 7 [8]).

No último instante do corrente capítulo, empenhamo-nos, basilaramente, em engendrar um núcleo conceitual específico para a efetivação da leitura de Fernando Pessoa à luz da filosofia de Friedrich Nietzsche. A construção de um referencial teórico particularizado, a partir do autor de *Zaratustra*, para a reflexão sobre um artista posterior a ele, trata-se de engenho ainda não levado a cabo pela fortuna crítica, e que, precisamente por isso, acaba justificando-se e merecendo a integralidade de nossa atenção. Trata-se de uma árdua tarefa, por evidente, que requer o cotejamento de uma diversidade descomunal de fatores associados, dada a complexidade singular da filosofia de Nietzsche. Assim sendo, apenas retomando: após fornecermos uma visão geral da arte e dos artistas, no pensador alemão, esforçamo-nos também em soerguer um constructo teórico capaz de possibilitar o trânsito efetivo pela poesia do poeta português. Se Nietzsche houvesse lido Pessoa, o que teria pensado a respeito dele? Teria sido Pessoa um poeta niilista? Essa é a

questão a ser respondida a partir de agora, quando ingressaremos, à luz de Nietzsche, na temática do niilismo e da afirmação da vida na poesia de Fernando Pessoa.

4 NIILISMO E AFIRMAÇÃO DA VIDA: UMA LEITURA DE FERNANDO PESSOA À LUZ DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (– o homem é um final –); mas sim que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. (NIETZSCHE, AC 3).

Com uma tal falta de gente coexistível, como há hoje, que pode um homem de sensibilidade fazer senão inventar os seus amigos, ou, quando menos, os seus companheiros de espírito? (FERNANDO PESSOA).

Fernando Pessoa é, sem sombra de dúvida, uma das figuras mais excêntricas da história da literatura universal, “[...] um dos poetas mais singulares de todos os tempos.” (CARPEAUX, 2008, vol. IV, p. 2.499). Se o escritor, a certa altura, indagou se “Valeu a pena?”, respondendo que “Tudo vale a pena / Se a alma não é pequena.” (PESSOA, 1998, p. 64), por outro lado ele também desprezou a existência, chamando-nos, por exemplo, de “Cadáveres adiados que procriam.” (REIS, 2000, p. 130). Se, certa vez, Pessoa aclamou a vida dizendo “Sinto-me nascido a cada momento / Para a eterna novidade do mundo...” (CAEIRO, 2001, p. 26), com forte veemência ele também a insultou: “Se te queres matar, porque não te queres matar?” (CAMPOS, 2002, p. 275). Repleta de questões filosóficas, sua obra transita entre o niilismo, de um lado, e a afirmação da vida, de outro, o que nos remete, inevitavelmente, à filosofia de Friedrich Nietzsche.

Antes de maiores avanços, é desejável balizarmos, rapidamente, aquilo que, aqui, estaremos compreendendo como a “obra de Fernando Pessoa”, isto é, a fonte primária de nossa investigação. Conforme já expusemos, mormente na *Introdução*, o *corpus* pessoano é vastíssimo, assistemático, escrito em inúmeros idiomas, gêneros literários e sob múltiplas “máscaras”. Em vida, o autor apenas publicou, ainda jovem, os opúsculos *Antinous* (1918), *35 Sonnets* (1918), *English poems I-II* (1922) e *English poems III* (1922), todos em inglês, e posteriormente *Mensagem* (1934), sua única publicação em língua portuguesa. À exceção desses, muitos textos do escritor, que depois se tornariam clássicos, tanto em prosa como em poesia, restaram

veiculados, na época, somente via meios difusos, como folhetos, jornais e revistas. Além disso, outra significativa parte de seus trabalhos acabou permanecendo inédita, alojada na famosa arca, sendo publicizada paulatinamente, com o passar dos anos. Em carta a Armando Côrtes-Rodrigues, de 19 de novembro de 1914, para ilustrarmos, referindo-se ao *Livro do desassossego*, o poeta é peremptório: “[...] tudo fragmentos, fragmentos, fragmentos.” (PESSOA, 1999a, p. 134).

Depois da morte do autor, vieram a lume os primeiros esforços editoriais no sentido de sistematizar sua obra, cada qual com seus méritos e imperfeições. Malgrado não haja, como em Nietzsche, um cânone editorial, as quatro principais edições da obra pessoana, historicamente, são as seguintes: 1) Editora Ática (Lisboa), 2) Editora Nova Aguilar (São Paulo); 3) Editora Assírio & Alvim e 4) Imprensa Nacional – Casa da Moeda. No presente mister, como já dito, em relação à poesia de Pessoa, iremos manejar a edição brasileira da Companhia das Letras, isto é, a obra compilatória individual de cada um dos heterônimos¹.

Ademais, de toda a produção do escritor, é importante estabelecer que focalizaremos nossa pesquisa, exclusivamente, na *poesia assinada pelos quatro principais heterônimos*, isso porque “a obra de Pessoa é, em primeiro lugar e sobretudo, Caeiro, Reis, Campos, Pessoa ‘ele mesmo’, em suma: os heterônimos.” (GIL, 1987, p. 133). Em outra carta a Côrtes-Rodrigues, de 19 de janeiro de 1915, exatos dois meses após a supracitada, o próprio autor adverte: “mantenho, é claro, o meu propósito de lançar pseudonimamente a obra Caeiro-Reis-Campos. Isso é toda uma literatura que eu criei e vivi [...]” (PESSOA, 1999a, p. 144). Por outro lado, os textos em prosa ficcional, como o *Livro do desassossego*, atribuído a Bernardo Soares, não serão objeto de nossa perquirição, assim como a poesia criada em outros idiomas, como o inglês. Nossa reflexão, portanto, recairá sobre a poesia dos quatro principais heterônimos: Pessoa ele-mesmo, Álvaro de Campos, Ricardo Reis

¹ Também pela Companhia das Letras, existe um volume compacto da poesia de Pessoa designado *Ficções do interlúdio* (1998), englobando somente as produções publicadas pelo poeta, em meios difusos, como folhetos, jornais, revistas etc, quer dizer, são poemas que passaram de alguma forma pelo seu crivo revisional. Nesse sentido, vale referirmos que *Ficções do interlúdio* era um título corriqueiro que, na década de 1910, pululava entre muitos adeptos do Paulismo, enquanto um nome genérico para reunir diversos tipos de texto, e Pessoa, anos depois, pretendia também utilizá-lo para publicar sua poesia heteronímica. Em carta a João Gaspar Simões, de 28 de julho de 1932, o poeta clarifica que os heterônimos “formarão uma série intitulada *Ficções do interlúdio*, ou outra coisa qualquer que de melhor me ocorra. Assim, o título do primeiro volume seria, pouco mais ou menos: *Fernando Pessoa – Ficções do interlúdio – I. Poemas completos de Alberto Caeiro (1889-1915)*. E os seguintes do mesmo modo, incluindo um, curioso mas muito difícil de escrever, que contém o debate estético entre mim, o Ricardo Reis e o Álvaro de Campos [...]” (PESSOA, 1999b, p. 270).

e Alberto Caeiro. Do lado da crítica, o fenômeno da heteronímia já foi objeto das mais prolíficas especulações, descabendo, de nossa parte, uma interpretação inovadora a esse respeito.

Essencialmente, duas são as formas de abordagem da obra de Fernando Pessoa: 1) pelo método *contextual*, tal como o faremos, na esteira, por exemplo, de João Gaspar Simões (1949) e Mário Sacramento (1958); 2) pelo método *estrutural*, no trilho de Jacinto do Prado Coelho (1949), Eduardo Lourenço (1973) e José Augusto Seabra (1974). A preferência pelo primeiro método, não excluindo o segundo, justifica-se na medida em que, como o poeta não sistematizou sua obra heteronímica, necessitamos de informações biográficas, históricas, temáticas, estilísticas e outras, para a oportuna caracterização do *opus* de cada uma das figuras do “drama em gente”. A predominância do caminho *contextual*, assim compreendemos, mostra-se mais abarcante e flexível, permitindo-nos, a partir da fortuna crítica², bem como das indicações de autointerpretação legadas pelo autor, uma reconstrução mais fundamentada dos heterônimos e de suas respectivas criações. Veremos, a seu tempo, que Pessoa deixou importantes textos autointerpretativos, procurando explicar a gênese do processo heteronímico, e também caracterizando a “vida” e a produção poética de suas personalidades literárias. Enfatizaremos, nesse caminho, dois escritos cruciais, além de outros menores: 1) a carta a Adolfo Casais Monteiro, de 13 de janeiro de 1935, conhecida como a carta da “gênese dos heterônimos”; 2) o texto intitulado *Tábua bibliográfica*, publicado na revista *Presença* em 1928.

Por fim, Eduardo Lourenço, seguindo de perto os passos do gênio português, fala das “[...] três perspectivas que [...] se impõem na análise de uma obra: a *psicológica*, a *literária*, a *sociológica*, respectivamente representadas por João Gaspar Simões, Jacinto do Prado Coelho e Mário Sacramento.” (LOURENÇO, 2003

² Em conciso e competente texto de 2016, Caio Gagliardi, da USP, aponta 10 marcos indispensáveis da fortuna crítica de Fernando Pessoa, dos quais levaremos em conta, senão todos, a grande maioria na construção de nossa empreitada dissertativa, a saber: 1) *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa* (1949), de Jacinto do Prado Coelho; 2) *Vida e obra de Fernando Pessoa: história de uma geração* (1949), de João Gaspar Simões; 3) *Estudos sobre a poesia de Fernando Pessoa* (1958), de Adolfo Casais Monteiro; 4) *Teoria poética de Fernando Pessoa* (1970), de Georg Rudolf Lind; 5) *Fernando Pessoa revisitado: leitura estruturante do drama em gente* (1973), de Eduardo Lourenço; 6) *Fernando Pessoa ou o poetodrama* (1974), de José Augusto Seabra; 7) *Fernando Pessoa & C^a heterônima: estudos coligidos (1940-1978)* (1982), de Jorge de Sena; 8) *Fernando Pessoa: alguém do eu, além do outro* (1982), de Leyla Perrone-Moisés; 9) *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações* (1987), de José Gil; 10) *Estranho estrangeiro: uma biografia de Fernando Pessoa* (1996), de Robert Bréchon (Cf. GAGLIARDI, Caio [S. l: n. p.], 2016).

[1973], p. 26). Em nosso caso, o enfoque incidirá sobre os aspectos *filosóficos* da obra do escritor, em especial sobre aqueles em que possamos estabelecer um diálogo mais frontal com a filosofia de Nietzsche, pela ótica do niilismo e da afirmação da vida. Aclaradas essas minúcias preliminares, habilitamo-nos, enfim, a entabular a nossa *leitura de Fernando Pessoa à luz da filosofia de Nietzsche*.

4.1 Pessoa ortônimo: “um novelo embrulhado para o lado de dentro”

Na famosa carta a Adolfo Casais Monteiro, de 13 de janeiro de 1935, em que discorre sobre a gênese dos heterônimos³, Fernando Pessoa, acerca desse “dia triunfal” de sua vida, informa que, após escrever os “trinta e tantos poemas” de *O guardador de rebanhos*, de Alberto Caeiro, o mais afirmador dos heterônimos, redigiu imediatamente, também a fio, os seis poemas que compõem a *Chuva oblíqua*, de autoria do ortônimo. A esse respeito, logo na sequência da missiva, elucida o seguinte: “Foi o regresso de Fernando Pessoa Alberto Caeiro a Fernando Pessoa ele-só. Ou, melhor, foi a reação de Fernando Pessoa contra a sua inexistência como Alberto Caeiro.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 202). Isso significa dizer, em primeiro lugar, que ao regressar a “Pessoa ele-só”, Fernando Pessoa transformou-se em heterônimo de si mesmo⁴; em segundo lugar, que seu surgimento enquanto heterônimo sucedeu por antagonismo a Alberto Caeiro, ou seja, uma “derivação por oposição” (GIL, 1987, p. 197).

A despeito de o escritor, na mencionada epístola, não haver apontado os traços linguístico-estilísticos e tampouco temático-filosóficos daquele “novo” heterônimo, tal como procedeu em relação aos demais, é possível estabelecermos, não sem obstáculos, as linhas fundamentais acabaram plasmando o Pessoa ele-mesmo. Um empecilho preambular, já percebido por Jacinto do Prado Coelho, é que

³ Escrita em 1935, a referida carta foi publicada pela primeira vez em junho de 1937, na revista *Presença* n. 49, de Coimbra.

⁴ José Gil é veemente em relação a Pessoa haver-se alçado a heterônimo de si mesmo, como afirma nas seguintes passagens: “Assim nasce o novo heterônimo, Fernando Pessoa, aquele cujas distâncias temporais vão alimentar constantemente o pensamento poético.” (GIL, 2000, p. 59); “O regresso de Fernando Pessoa a ‘ele-só’ corresponde à construção de um heterônimo, pondo a nu os mecanismos da sua formação.” (*Ibidem*, p. 83). O mesmo crítico, ainda, acaba citando outro ícone do comentário pessoano, Jorge de Sena, o primeiro a reparar que, na *Tábua bibliográfica*, Pessoa não incluiu a si mesmo como heterônimo: “As obras de Fernando Pessoa são feitas por, até agora, três nomes de gente – Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos.” (PESSOA, 2020 [1928], n. p.). Na maior parte das vezes, porém, em textos esparsos, o pensador acaba efetivamente incluindo-se como uma das peças da engrenagem do jogo heteronímico. (Cf. GIL, 1987, p. 193, nota 3).

“o Pessoa ortônimo diverge muito de Caeiro e Reis porque não expõe uma filosofia prática, não inculca uma norma de comportamento [...]” (COELHO, 1977 [1949], p. 47). Assim, precisamos tentar caracterizá-lo de maneira diversa, mediante outros elementos contextuais. Tanto mais surpreendente, nesse caso, do que tratar a si mesmo como “personalidade” do jogo heteronímico, são os próprios comentários que um heterônimo antepunha a respeito de outro. Por exemplo, no conhecido texto *Notas para recordação do meu mestre Caeiro*, Álvaro de Campos afirma que Pessoa é “[...] um novelo embrulhado para o lado de dentro [...]” (PESSOA, s. d. [1946], p. 159). Mais adiante, ele assim qualifica o ortônimo: “Fernando Pessoa sente as coisas mas não se mexe, nem mesmo por dentro.” (*Ibidem*, p. 163). Em outro escrito, não datado no original, chega a referir-se que “mais curioso é o caso de Fernando Pessoa, que não existe, propriamente falando.” (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.)⁵.

O *corpus* poético do Pessoa ortônimo abrange um vasto leque de produções, escrito entre os anos de 1902 e 1935. Tirando por base a edição aqui utilizada, de certo modo recente, subdividida em três volumes, cuida-se de um total de aproximadamente 1.380 páginas. Exceto o livro *Mensagem*, não incluso no cômputo, o material remanescente não chegou a ser sistematizado pelo autor. Nessa enorme gama, incluem-se quer os poemas aleatoriamente publicados, quer os não publicados em vida pelo poeta. Esses últimos, por sua vez, abarcam tanto as poesias assinadas como as não assinadas. Isto é, por englobar a obra não subscrita, não atribuída a nenhum heterônimo, nem a si próprio, a produção ortônima consiste também em uma obra de caráter residual e, em virtude disso, extremamente múltipla, por vezes até mesmo antagônica. O referido conjunto, uma vez que desprovido de unicidade, o mais adequado é agrupá-lo cronologicamente, evitando-se incorrer em arrumação arbitrária, não endossada pelo escritor. De forma ocasional, aparecem, ainda nos dias de hoje, poemas inéditos de autoria do vate, mas provavelmente já despontou à público aquilo que existe de mais expressivo.

De acordo com a crítica majoritária, podemos dispor a obra ortônima, no mínimo, em cinco registros primordiais: 1) o Pessoa “paulista”, 2) o “interseccionista”,

⁵ Lamentavelmente, não obtivemos acesso físico a essa indispensável seleção de textos pessoanos compilada pela insigne comentadora Teresa Rita Lopes, somente a alguns trechos, de maneira virtual, pelo site <http://arquivopessoa.net>. O ano de 2020, portanto, refere-se à data em que o fragmento foi consultado na internet, e o ano de 1990, entre colchetes, à data de publicação do compêndio.

3) o “sensacionista”, 4) o poeta de *Mensagem* e 5) o autor do *Cancioneiro*. Seria mesmo impossível, na verdade, ao escritor português, assim como a qualquer outro, sustentar uma única e exclusiva orientação intelectual durante tão longínquo período. Prova irrefutável do que estamos dizendo, para além do ortônimo, é a própria invenção do processo heteronímico, ou seja, o fato de o escritor ter-se fragmentado em inúmeras personalidades. No Paulismo e no Interseccionismo, vanguardas de rápida duração, predomina no autor uma tendência ao experimentalismo estético, revelando traços simbolistas e decadentistas. O Sensacionismo, vertente mais abarcante, caracteriza-se pela exacerbação das sensações. Em *Mensagem*, por seu turno, obra com unidade, Pessoa denota um “nacionalismo místico”, um ocultismo messiânico, vinculado à história de Portugal. Os demais poemas, sob o nome de *Cancioneiro*, que configuram a maior parte do filamento ortônimo, possuem natureza lírica, embora filosoficamente densos, com ritmo e musicalidade característicos.

O *Paulismo*, primeiramente, deriva de *pauis*⁶, palavra que abre a segunda parte do poema mais emblemático do movimento, de autoria de Pessoa, publicado em fevereiro de 1914⁷, sob o título de *Impressões do crepúsculo*. Trata-se, no geral, de uma estética assemelhada ao decadentismo⁸, e caracterizada por três elementos fundamentais: o “vago”, a “sutileza” e a “complexidade” (Cf. SIMÕES, 1971 [1949], p. 201). Consoante Álvaro de Campos, a vertente páulica consiste em “um enorme progresso sobre todo o simbolismo e neossimbolismo de lá fora.” (PESSOA, 1966, p. 126). Assim, lemos no referido poema: “Pauis de roçarem ânsias pela minh’alma em ouro... / Dobre longínquo de Outros Sinos... Empalidece o louro / Trigo na cinza do poente... Corre um frio carnal por minh’alma...” (PESSOA, 2006, p. 229). Antes mesmo disso, na primeira parte do poema, vale lembrarmos que o poeta dissera: “Ó sino da minha aldeia, / Dolente na tarde calma, / Cada tua badalada / Soa dentro da minh’alma. / [...] A cada pancada tua, / Vibrante no céu aberto, / Sinto mais longe o passado, / Sinto a saudade mais perto.” (*Ibidem*, p. 17). Na esteira de Pessoa,

⁶ O Paulismo é também conhecido como movimento “paulista”, “páulico” ou Pauísmo. Por não ser uma palavra muito habitual, apenas recordamos que “pauis” é o plural de “paul”, significando pântano, aguçal, charco, lodaçal etc.

⁷ Interessante notarmos que, apesar de publicado em fevereiro de 1914, no único número da revista *A Renascença*, de Lisboa, o poema é datado, por Pessoa, de 29 de março de 1913.

⁸ De acordo com José Augusto Seabra, o Paulismo “[...] pode ser aproximado do decadentismo, pela sua exacerbação dos processos imagísticos que fazem apelo a sensações mórbidas e requintadas, transpostas metafórica e simbolicamente [...]” (SEABRA, 1974, p. 142).

outros expoentes do movimento foram Mário de Sá-Carneiro, Armando Côrtes-Rodrigues e Alfredo Guisado.

Como desdobramento do Paulismo, surge o *Interseccionismo* (1913-1915), também concebido por Fernando Pessoa, uma corrente mais refinada, que não é senão “o sensacionismo que toma consciência de cada sensação ser, na realidade, constituída por diversas sensações mescladas.” (PESSOA, 1966, p. 187). Comparado ao Cubismo⁹, pelo próprio autor, no Interseccionismo os planos se entrecortam num cruzamento de sensações, estilo artístico que se estendeu a outros heterônimos, como Álvaro de Campos e Bernardo Soares. Exemplo clássico da vanguarda interseccionista, no ortônimo, são os versos de *Chuva oblíqua*: “E os navios passam por dentro dos troncos das árvores / Com uma horizontalidade vertical, [...] / A missa é um automóvel que passa / Através dos fiéis que se ajoelham em hoje ser um dia triste...” (PESSOA, 2006, pp. 230-231). Apesar da originalidade, tanto do Interseccionismo como do Paulismo, seu próprio preceptor acabará por denegá-los, *a posteriori*, em carta a Côrtes-Rodrigues, por nós já citada:

Chamo insinceras as coisas feitas para fazer pasmar, e às coisas [...] que não contêm uma fundamental ideia metafísica, [...] uma noção da gravidade e do mistério da Vida [...] E por isso não são sérios os *Pauis*, nem o seria o *Manifesto* interseccionista [...]. (PESSOA, 1999a, p. 144).

O *Sensacionismo*, que contempla essas duas manifestações anteriores, além de outras, alarga-se igualmente aos demais heterônimos e constitui-se na doutrina que obteve o maior aprofundamento teórico de Fernando Pessoa¹⁰. Na companhia

⁹ João Gaspar Simões enfatiza que “[...] o ‘interseccionismo’ representa na poesia de Fernando Pessoa como que a adoção da visão ‘cubisto-futurista’ na gênese poética.” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 214). Em um dos textos em que teoriza o movimento, Pessoa esclarece: “Assim, cada sensação é um cubo, que se pode considerar pousado sobre o lado que representa F, e tendo voltado para cima o lado que representa A. Os outros lados são, evidentemente, B, C, D e E. Ora, este cubo pode ser observado de três modos: 1. De um lado apenas, de forma que nenhum dos outros seja visível; 2. Com um lado de um quadrado mantido paralelo em relação aos olhos, de modo que se vejam dois lados do cubo; 3. Com um vértice mantido diante dos olhos, de modo que se vejam três lados.” (PESSOA, 1966, p. 182).

¹⁰ Uma imersão mais aguda nas minúcias do Sensacionismo, do Paulismo e do Interseccionismo extrapola a circunscrição destinada a compor o cerne deste trabalho, de cariz eminentemente filosófico. Deixamos a indicação da obra *Páginas Íntimas e de autointerpretação* (1966), coletânea de textos de Pessoa, a toda hora aqui referenciada, sobretudo o Capítulo IV, que trata diretamente dessas temáticas. Dentre os comentadores, José Gil aprofunda de tal modo o tema que chega a transformá-lo em núcleo central de sua tese, exposta no livro *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações* (1987): “A um nível mais elevado, a estética de Pessoa comporta uma arte poética que considera as sensações como unidades primeiras, a partir das quais o artista constrói a sua linguagem expressiva.” (GIL, 1987, p. 11).

do inseparável Sá-Carneiro, utilizando a revista *Orpheu*¹¹ como porta-voz, tal orientação preconizava o consagrado “sentir tudo de todas as maneiras”, tendo como atitude central o fato de que “a única realidade da vida é a sensação. A única realidade da arte é a consciência da sensação.” (PESSOA, 1966, p. 137)¹². Dada a sua índole abarcante, cosmopolita, é natural que a estética sensacionista contemplasse um sem-número de subcorrentes: talvez por isso seja dessa época a própria invenção da heteronímia. Na verdade, Pessoa ele-mesmo atuou mais como teorizador do que como poeta do movimento, assim o explicando: “Fundou-o Alberto Caeiro, o mestre glorioso [...]. Tornou-o, logicamente, neoclássico o Dr. Ricardo Reis. Moderniza-o [...] o estranho e intenso poeta que é Álvaro de Campos.” (*Ibidem*, p. 169). Por tratar-se de um movimento conciliatório, livre, Pessoa teve com ele plena identificação, legando clássicos como *Ode triunfal* e *Ode marítima*, de Campos, além dos inesquecíveis versos de Caeiro: “Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...” (CAEIRO, 2001, p. 26); “E os meus pensamentos são todos sensações.” (*Ibidem*, p. 44). Com o suicídio de Sá-Carneiro, em 1916, o ímpeto sensacionista de Pessoa acabou arrefecendo.

Em *Mensagem*¹³, diferentemente, o poeta idealizou um misticismo nacionalista. Livro esmerado quanto à forma, complexo em conteúdo, compõe-se de

¹¹ É largamente sabido que a revista *Orpheu* foi um marco do movimento modernista português, ainda que publicados apenas dois números: o primeiro deles no primeiro trimestre de 1915, idealizado por Luís de Montalvor e pelo brasileiro Ronald de Carvalho; o segundo, referente ao segundo trimestre do mesmo ano, coordenado por Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro. A influência do periódico deveu-se, sobretudo, ao seu inédito vanguardismo, que, apesar das críticas, afetou estrondosamente toda a literatura lusitana produzida ao depois. Escritores como Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Almada-Negreiros, Santa-Rita Pintor, dentre outros, restaram, afinal de contas, mundialmente conhecidos como *geração de Orpheu*.

¹² Não podemos deixar de citar, aqui, o filósofo enciclopedista Étienne Bonnot de Condillac (1715-1789), considerado o maior empirista francês, que escreveu o famoso *Tratado das sensações* (1754), onde sustenta que os nossos conhecimentos e faculdades mentais advêm das sensações. Entre os dados consultados, não temos como afirmar se se trata de uma leitura de fato realizada por Fernando Pessoa, sendo mais provável que não, já que em sua biblioteca particular não consta o referido livro e também não há apontamento algum de Pessoa sobre ele.

¹³ *Mensagem*, à época, conforme João Gaspar Simões, auferiu a “segunda categoria” do Prêmio Antero de Quental (1934), instituído pelo então Secretariado de Propaganda Nacional, que deveria coroar o melhor livro de poemas de viés nacionalista, sendo que o primeiro prêmio ganhou-o Vasco Reis, com a obra *Romaria*. De acordo com o comentador, “[...] o livro de Fernando Pessoa, que não era marcadamente cristão nem popular, não obteve a maioria, havendo, no entanto, membros do júri que lhe deram o seu voto. Perante a situação criada pelo júri, decidiu António Ferro instituir um prêmio de ‘segunda categoria’. Ressalta destes fatos, sem sobra de equívoco, que a *Mensagem* obteve um prêmio de consolação, prêmio esse, disso estou certo, e justiça se lhe faça, graças à intervenção de António Ferro, o único membro do júri em condições de compreender o valor e o sentido da obra de Fernando Pessoa.” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 635, nota 6). Eduardo Freitas da Costa, em sua réplica de quase 180 páginas ao livro de Gaspar Simões, esforça-se em desconstruir tal versão sobre o prêmio, que afinal restou difundida. Como principal argumento, sustenta que, na verdade, Pessoa não auferiu uma láurea de “segunda categoria” ou de “consolação”, mas que

44 poemas, abrigando incontáveis símbolos históricos, esotéricos e messiânicos¹⁴. Já o segundo cântico é intenso:

Compra-se a glória com desgraça.
 Ai dos felizes, porque são
 Só o que passa!
 [...]
 A vida é breve, a alma é vasta:
 Ter é tardar. (PESSOA, 1998, p. 20).

No desenrolar da obra, constatamos o relato das agruras e glórias do povo português, com a profetização da grandeza de Portugal, revivendo o mito sebastianista: “O mito é um nada que é tudo.” (*Ibidem*, p. 23). No poema *D. Sebastião, Rei de Portugal*, Pessoa escreve: “Louco, sim, louco, porque quis grandeza / Qual a Sorte a não dá.”, indagando, ao final: “Sem a loucura que é o homem / Mais que a besta sadia, / Cadáver adiado que procria?” (*Ibidem*, p. 37). Nesse livro, um misto de épico e lírico, que a princípio intitular-se-ia *Portugal*, às vezes comparado aos *Lusíadas*, de Camões, Pessoa deixou versos hoje consagrados na história da literatura universal: “Firme em minha tristeza, tal vivi. / Cumpri contra o Destino o meu dever. / Inutilmente? Não, porque o cumpri.” (*Ibidem*, p. 33); “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.” (*Ibidem*, p. 53); “Triste de quem é feliz! / Vive porque a vida dura.” (*Ibidem*, p. 76); “Que jaz no abismo sob o mar que se ergue? / Nós, Portugal, o poder ser.” (*Ibidem*, p. 91). E também o mais famoso de todos, lapidar: “[...] Tudo vale a pena / Se a alma não é pequena.” (*Ibidem*, p. 64).

De tudo o que foi dito, cumpre sublinharmos algumas conclusões preliminares a respeito do niilismo e da afirmação da vida no Pessoa ele-mesmo. Tanto o Paulismo como o Interseccionismo foram projetos transgressores, porém de curta existência, baseados sobretudo nas formas de expressão, no experimentalismo estético, despidos ainda de profundidade filosófica. Ainda assim, George Rudolf Lind, renomado crítico alemão, reparou que, em *Impressões do crepúsculo*, o centro do poema é o verso “[...] ‘Tão sempre a mesma, a Hora!’, meio-verso este que

Mensagem concorreu em uma categoria diversa, para poemas ou poesias com até 100 páginas (Cf. COSTA, 1951, pp. 155-160).

¹⁴ Por exemplo: o título *Mensagem* está associado à expressão latina *Mens agitat molem*, ou seja, “o espírito move a matéria”, frase da *Eneida*, de Virgílio. Além disso, o livro divide-se em três partes: *Brasão*, *Mar Português* e *O Encoberto*. No *Brasão*, o tema são as armas de Portugal; em *Mar Português*, o assunto são as grandes navegações de outrora; em *O Encoberto*, por sua vez, temos a figura do antigo rei de Portugal, Dom Sebastião. Sobre a riqueza de *Mensagem*, de seus elementos ocultistas, esotéricos, históricos e messiânicos, consultar, além de outros, *Fernando Pessoa ou o poetodrama* (1974), de José Augusto Seabra, especialmente pp. 155-159.

caracteriza o tema: o tédio de viver.” (LIND, 1981, p. 45). Quer dizer, mesmo nas manifestações literárias feitas meramente para inovar, tal comentador já percebe uma inclinação do ortônimo para o desenvolvimento de temas atrelados à negação da vida. Quanto ao Sensacionismo, cuida-se de orientação mais abrangente, com ênfase no componente linguístico-imagético, vinculado às sensações, sem uma temática específica a pautar o movimento, podendo abordar inúmeros conteúdos, indistintamente.

Já *Mensagem*, por seu lado, configura-se em obra de árdua classificação no *corpus* ortônimo. Num de seus estudos críticos sobre a poesia de Pessoa, Adolfo Casais Monteiro salienta que

quanto há nela de ‘positivo’ iremos encontrá-lo, precisamente, quer no seu nacionalismo sebastianista, quer nos seu ocultismo – quer dizer, ainda em formas de crença cujo fulcro é o mistério. Tudo o mais é dúvida, angústia, desânimo, ou então a doçura que uma sensibilidade excepcional chega a encontrar na ausência de qualquer amarra forte que a prenda no mundo. (MONTEIRO, 1958, p. 95).

Outro relevante especialista, Jacinto do Prado Coelho, explica que a figura de “D. Sebastião, protótipo da loucura heroica, obsidia com frequência a moderna lírica portuguesa, quer para simbolizar a decadência quer polarizando as esperanças messiânicas no ressurgimento pátrio.” (COELHO, 1977 [1949], p. 56). Conforme o comentador, “são as potências do invisível, o *mito* [...], a *lenda*, a *chama* que desce a iluminar o herói [...] que, *fecundando* a realidade, tornam a vida digna de ser vivida [...]” (*Ibidem*, p. 59). Concordamos, em alguma medida, com esses dois grandes vultos da glosa pessoana. No entanto, parece-nos que o fio condutor idealista, ocultista e transcendentalista, aferível no livro, denota certa incompatibilidade com o pensamento nietzschiano. Além disso, a exaltação de um ente abstrato, ou seja, a pátria, o povo, a nação, é outro ponto que, a nosso juízo, afigura-se estranho à afirmação da vida em Nietzsche, por ser muito mais vinculada ao plano subjetivo e imanente dos tipos humanos.

Como quer que seja, acomete-nos, quanto ao resto, também a discussão do nicho mais volumoso e representativo da poesia subscrita pelo ortônimo. Além de *Mensagem* e das três vanguardas supracitadas, é preciso examinarmos a produção conhecida pelo nome de *Cancioneiro*. José Augusto Seabra situa-nos com precisão: “[...] o essencial e típico de Fernando Pessoa ‘ele-mesmo’ encontra-se nos poemas

que intentava publicar sob o título de Cancioneiro, os quais se inserem numa tradição lírica [...]” (SEABRA, 1974, p. 146). Para muitos estudiosos, como esse, a verdadeira criação ortônima, a marca do Pessoa ele-mesmo, trata-se dos trabalhos que seriam reunidos sob a referida denominação. Em tais poemas, como passaremos a ver, há no autor uma inquietação mais explícita concernente a questões de matiz filosófico.

Sob a designação de *Cancioneiro*, Fernando Pessoa projetava reunir a totalidade de sua produção poética ortonimamente redigida. Trata-se, em sua maior parte, como o nome sugere¹⁵, de uma poesia marcada pelo ritmo, pela rima, pelo metro regular, enfim, pela musicalidade. Conquanto não exista, como já dito, uma doutrina filosófica clara como eixo condutor dos poemas ortônimos, podemos detectar certos movimentos temáticos bastante recorrentes. Nesse diapasão, afloram temas como o tédio, a desilusão, a melancolia, a fraqueza, o vazio de viver, entre outros. Ou seja, há no Pessoa ele-mesmo um pendor para a negação da existência, ou, numa palavra, um *páthos* niilista. Toda a fortuna crítica, unissonante, direciona-se para esse mesmo ponto de vista, ainda que o diga de maneira diversa.

Para começo de colóquio, é necessário enfatizarmos a presença constante de traços platônicos na poesia ortônima, seja evocando o além, o mistério, a metafísica ou Deus. Quer dizer, há nesses poemas “[...] um neoplatonismo em que se concilia a dualidade das essências e aparências [...]” (SEABRA, 1974, p. 162)¹⁶. Por exemplo:

Neste mundo em que esquecemos
Somos sombras de quem somos,
E os gestos reais que temos
No outro em que, almas, vivemos,
São aqui esgares e assomos. (PESSOA, 2009, p. 270).

Outra passagem assaz emblemática é também a seguinte: “De resto, nunca sei nada. / Minha alma é a sombra presente / De uma presença passada.” (PESSOA, 2007, p. 337). Conforme Nietzsche, a dicotomia de mundos de Platão é o gérmen do

¹⁵ O próprio autor deixou explanações a esse respeito, como a seguinte: “‘*Cancioneiro*’ é, como a mesma palavra o diz, uma coletânea (coleção) de Canções. Canção é, propriamente, todo aquele poema que contém emoção bastante para que pareça ser feito para se cantar, isto é, para nele existir naturalmente o auxílio, ainda que implícito, da música.” (PESSOA, 1966, p. 427).

¹⁶ Ainda na mesma página, na nota de rodapé 45, José Augusto Seabra remete ao ensaio *O platonismo de Fernando Pessoa*, de autoria de Manuel Antunes, publicado na revista *Brotéria*, LXXVIII, de fevereiro de 1964. Nesse escrito, que não tivemos acesso, o autor dedica-se a demonstrar a influência de Platão no livro *Mensagem*.

niilismo, um sintoma da vida que decai. Portanto, nos versos em que alude a um “mundo do além”, Pessoa ele-só estaria desprezando a existência terrena, e isso nada mais é do que uma expressão da *décadence*. Nessa mesma linha de análise, inserem-se igualmente os poemas de índole ocultista, como a famigerada tríade de sonetos *No túmulo de Christian Rosencreutz*¹⁷.

Sem mais preâmbulos, a senda por nós seguida requer a inserção no debate do conceito nietzschiano de vontade de potência. Dissemos atrás que, no ortônimo, vigora a presença de um *páthos* niilista, isto é, de uma estrutura axiológica estribada em forças decadentes. Nesse sentido, uma das primeiras formas de manifestação do niilismo, no Pessoa ele-mesmo, verifica-se mediante a descrição de estados psicofisiológicos alusivos ao tédio, à náusea, à sonolência:

Sono de ser, sem remédio,
Vestígio do que não foi,
Leve mágoa, breve tédio,
Não sei se para, se flui;
Não sei se existe ou se dói. (PESSOA, 2007, p. 377).

Na vastidão do *Cancioneiro*, ou seja, na poesia pessoana de natureza lírica, em inúmeros excertos são exalados o fastio de viver, o asco de vida, o adormecimento: “Sonhei. Desperto. Um tédio doloroso / De ter sonhado, ou então de despertar, / Me ocupa o espírito indeciso e ocioso.” (PESSOA, 2009, p. 50); “De repente uma sonolência / Cai sobre a minha ausência [...] (*Ibidem*, p. 63); “Sonolento me apresso / Para coisa nenhuma.” (*Ibidem*, p. 175). Um desses poemas, intitulado *Tédio*, diz o seguinte: “Não vivo, mal vegeto, duro apenas, / Vazio dos sentidos porque existo [...]” (PESSOA, 2006, p. 95). Em outra parte, o ortônimo chega a utilizar, não sabemos se conscientemente, um típico conceito do repertório nietzschiano: “Náusea. Vontade de nada. / Existir por não morrer.” (PESSOA, 2009, p. 228). Prematuramente, Jacinto do Prado Coelho já havia notado essa particularidade: “nele há quase apenas a expressão musical e sutil do frio, do tédio e dos anseios da alma [...] nostalgias de um bem perdido que não sabe qual foi [...]” (COELHO, 1977 [1949], p. 47).

O poeta, contudo, não se limita à mera descrição de estados psicofisiológicos: existe, na verdade, um julgamento explícito acerca de si mesmo. Trata-se de um

¹⁷ Christian Rosenkreutz, que teria vivido de 1378 a 1484 (106 anos), é normalmente aceito como o personagem mítico fundador da ordem Rosacruz.

sujeito que *nunca é aquilo que é*, ou, dito de outro modo, de um sujeito que *é aquilo que nunca é*: “Eu próprio sou aquilo que perdi.” (PESSOA, 2006, p. 393). A propósito disso, Mário Sacramento discorre sobre a questão da presença do sujeito e do objeto nos quatro heterônimos. Em alguns, a ênfase da poesia recai sobre o sujeito; em outros, sobre o objeto¹⁸. No caso do ortônimo, existe uma “tendência à irrealização simultânea dos dois termos: ‘consciência confusa’” (SACRAMENTO, 1970 [1958], p. 195). É claro que, aqui, estamos diante da rejeição, típica da contemporaneidade, de um suposto “eu” cartesiano, de um sujeito substancial, mas trata-se, muitas vezes, de um “eu” indefinido, fissurado, aniquilado. Isso significa dizer: um sujeito detentor de instintos desagregados, negador de si mesmo, externando sintomas de uma vida enfraquecida. Vejamos, por exemplo, as seguintes passagens, de três poemas diferentes:

O que salvamos, o perdemos.
O que pensamos, já o fomos.
Ah, e só guardamos o que demos
E tudo é sermos o que não somos. (PESSOA, 2007, p. 376).

Chegado aqui, onde hoje estou, conheço
Que sou diverso no que informe estou.
No meu próprio caminho me atravesso
Não conheço quem fui no que hoje sou. (PESSOA, 2009, p. 77).

Que importa a vida, e o que se faz na vida?
É tudo uma ignorância diluída.
Tudo é esperar à beira de uma estrada
A vinda sempre adiada. (*Ibidem*, p. 291).

Essa propensão, no ele-mesmo, a uma personalidade cindida, desalinhada, parece encontrar guarida em alguns comentadores. Cleonice Berardinelli, importante estudiosa brasileira, comparando o Pessoa lírico a Antero de Quental, afirma que “outro ponto comum aos dois poetas é o pessimismo com que julgam o mundo e com que se julgam a si mesmos frustrados, irrealizados.” (BERARDINELLI, 2004, p. 68). Além disso, não é à toa que Adolfo Casais Monteiro, com quem o poeta trocou inúmeras correspondências, tenha qualificado o ortônimo de “[...] cantor privilegiado do desencantamento [...].” (MONTEIRO, 1958, p. 91).

¹⁸ Mário Sacramento, na nota de fim “E”, referente à página 165, assim classifica a questão do sujeito e do objeto na obra dos demais heterônimos: “Campos: tendência ao predomínio do sujeito sobre o objeto e à redução deste por aquele”; “Reis: equilíbrio instável dos dois termos, à base do ‘ideal estético’”; “Caeiro: tendência ao predomínio do objeto sobre o sujeito e à redução deste por aquele” (Cf. SACRAMENTO, 1970 [1958], p. 195).

Quanto ao mais, do ponto de vista da vontade de potência, da teoria das forças, notamos no ortônimo uma degenerescência aguda em relação à vida: “Nada sou, nada posso, nada sigo. / Trago, por ilusão, meu ser comigo. / Não compreendo compreender, nem sei / Se hei-de ser, sendo nada, o que serei.” (PESSOA, 2007, p. 202). Reparemos, aqui, que a própria linguagem reveste-se de elementos platônicos, dualistas, e por isso mesmo o poeta é niilista já em seu fundamento. As temáticas suscitadas, no geral, expressam um desprezo de si, exarando a repugnância do existir:

Quem bate à minha porta
Tão insistentemente
Saberá que está morta
A alma que em mim sente? (PESSOA, 2009, pp. 108-109).

O niilismo, em nível subjetivo, assoma enquanto uma doença da vontade. O que persiste, no fundo, são manifestações de uma vida declinante: “Sinto que sou ninguém salvo uma sombra / De um vulto que não vejo e que me assombra, / E em nada existo como a treva fria.” (PESSOA, 2006, p. 423). Mais expressivos ainda da *décadence*, de uma vida que desvanece, são os seguintes versos: “Sonho sem quase já ser, perco sem nunca ter tido, / E comecei a morrer muito antes de ter vivido.” (PESSOA, 2007, p. 345). Um dos primeiros críticos de peso já em 1949 assim descrevia a obra ortônima: “[...] voz de *anima* que se confessa baixinho, num tom menor, melancólico, de uma resignação dorida, agravada, de quem sofre a vida sendo incapaz de a viver.” (COELHO, 1977 [1949], p. 47). O poeta mostra-se, em suma, inábil para a realidade existencial, padecendo do próprio fato de ser. Recentemente, outro comentarista de inconcussa autoridade pronunciou-se também sobre esse tocante: “[...] a imaginação da ausência de Pessoa dá livre curso à sua vontade de anulação deste mundo e desta existência cujo ser é co-existente com a dor, o mal, o pecado.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 186).

De mais a mais, temos de colocar a poesia ortônima à prova do eterno retorno do mesmo, um dos critérios cruciais para a apreciação do niilismo. Cumpre insistirmos que, no interior de um tipo, de um heterônimo, a questão temporal, sob a perspectiva da vontade de potência, afigura-se como um parâmetro eficaz para diferenciar os fortes dos fracos. O assentimento ao retorno cíclico de todas as coisas, passado, presente e porvir, apresenta-se, no entender de Nietzsche, como

sinônimo de força. O *amor fati* expressa a afirmação incondicional do necessário, o irrestrito dizer-sim à vida. Desse ponto de vista, a pergunta é: que espécie de postura é demonstrada pelo ortônimo? Do vasto contingente de poemas estudados, entendemos que resulta impensável imputar-lhe uma perspectiva afirmadora da existência. Efetivamente, o que constatamos é um eu-lírico, com larga frequência, repudiando as três instâncias temporais, muito longe de a elas assentir:

Tudo quanto se pode em sentimento
 Trazer de mágoa à tona de pensar –
 Infância morta, porvir nevoento,
 Não poder querer nem amar,
 Tudo isso, como se existisse e não
 Fosse um vácuo sem forma, noite ou vento,
 Me pesa como uma desilusão. (PESSOA, 2009, p. 101).

Seja lá o ângulo em que vejamos, há sempre uma lamentação profunda em relação ao tempo. Nesse sentido, inúmeros são os versos que aparecem em estrita consonância com os da estrofe epigrafada: “É o tempo, o tempo que leva a vida / Que chora e choro na ária triste.” (*Ibidem*, p. 116); “O instante é o arremedo / De uma coisa perdida.” (*Ibidem*, p. 178); “A criança que fui chora na estrada. / Deixei-a ali quando vim ser quem sou; / Mas hoje, vendo o que o que sou é nada, / Quero ir buscar quem fui onde ficou.” (*Ibidem*, p. 189); “Assim, sem nada feito e o por fazer / Mal pensado, ou sonhado sem pensar, / Vejo meus dias nulos decorrer, / E o cansaço de nada me aumentar.” (*Ibidem*, p. 151). Mediante essa sucinta demonstração, percebemos com clareza que o ortônimo, sob o prisma do eterno retorno, trata-se de um tipo detentor de uma vontade declinante, enfraquecida, posto que incapaz de assentir à temporalidade cíclica, inerente à estrutura primordial do universo. Desse modo, corrobora-se no Pessoa ele-só o *páthos* niilista já avaliado em instante precedente, vez que a falta de aquiescência à vida e ao mundo, pelo viés temporal, nada mais é do que uma manifestação cabal da *décadence*.

Enquanto heterônimo de si mesmo, Fernando Pessoa escreveu durante um extenso período de sua vida: por mais de 30 anos. À exceção de *Mensagem*, o poeta não chegou a organizar seus escritos, não lhes imprimiu unidade para

veiculação em livro específico. Por conta disso, nem sempre é fácil empreendermos uma caracterização precisa da produção poética ortônima. Fosse um *corpus* sistematizado, nossa compreensão dos poemas poderia, com efeito, mostrar-se sensivelmente diferente.

Como vimos, as vanguardas “paulista” e “interseccionista” atrelaram-se notadamente ao experimentalismo estético. O Sensacionismo, que também é aferível nos demais heterônimos, vinculou-se igualmente às formas artístico-literárias, difundindo distintos conteúdos filosóficos, não se limitando a um estatuto único e exclusivo. Se *Mensagem*, por sua vez, carrega um certo aspecto afirmativo, concluímos atrás pela dificuldade em coadunar essa vertente propositiva com uma afirmação da vida nos moldes nietzschianos. Além disso, Pessoa, ulteriormente, impingiu ressalvas tanto ao Paulismo como ao Interseccionismo, e de algum modo também à obra *Mensagem*¹⁹.

No *Cancioneiro*, que é, para muitos, a efetiva poesia ortônima, foi onde nos detivemos com maior diligência no problema do niilismo e da afirmação da vida. Com base na crítica especializada, bem como pela análise da fonte primária, tentamos delimitar as linhas fundamentais da produção poética ortônímica, pugnando pela existência de um *páthos* niilista no conjunto desses poemas. Poderíamos, portanto, situar o Pessoa ele-mesmo, usando uma nomenclatura nietzschiana, entre o niilismo incompleto e o niilismo completo de cariz passivo. Um niilista *incompleto*, primeiro, haja vista enlear-se, seguidamente, tanto ao platonismo como ao próprio pessimismo do século XIX; um niilista *passivo*, por vezes, visto deixar transparecer, passivamente, o esgotamento das forças vitais e o cansaço do espírito. Não se trata, a nosso ver, de um niilista *ativo*, porque ele não reivindica a destruição dos valores antigos.

Será também esse o caso de Álvaro de Campos? Incontáveis comentaristas vislumbraram uma intrínseca afinidade temática entre o Pessoa ortônimo e Campos. Assim, para mensurá-la, cumpre-nos trazer à roda a obra de tal heterônimo. Compete-nos, mais uma vez, lançar mão da filosofia de Nietzsche para a

¹⁹ Na carta sobre a gênese dos heterônimos, Pessoa explica a Casais Monteiro: “Concordo absolutamente consigo em que não foi feliz a estreia, que de mim mesmo fiz com um livro da natureza de ‘*Mensagem*’. Sou, de fato, um nacionalista místico, um sebastianista racional. Mas sou, à parte isso, e até em contradição com isso, muitas outras coisas. E essas coisas, pela mesma natureza do livro, a ‘*Mensagem*’ não as inclui.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 194).

investigação do niilismo e da afirmação da vida, desta vez em relação à poesia de Álvaro de Campos.

4.2 Álvaro de Campos: “enfiado na poltrona da sua melancolia!”

Em seu pioneiro, expressivo, porém polêmico²⁰ estudo biográfico acerca do poeta dos heterônimos, João Gaspar Simões afirma que “Álvaro de Campos é o irmão gêmeo do ‘louco’ Fernando Pessoa.” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 291). Ao esclarecer, por seu turno, a *genesis* da heteronímia, Pessoa declara que tal fenômeno, antes de mais, possui raízes em sua “parte psiquiátrica”, nomeadamente no “[...] fundo traço de histeria que existe em mim.”²¹ (PESSOA, s. d. [1946], p. 198). Ora, se a origem do “drama em gente” reside no descontrole psicopatológico de seu criador, então Campos é o clímax desse processo, aquilo que há de “[...] mais histericamente histérico de mim [...]” (*Ibidem*). A seu tempo, veremos que esse heterônimo escrevia poemas “[...] em geral de índole escandalosa e irritante [...]” (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.), características que predominaram, sobretudo, entre os anos de 1914 e 1916.

²⁰ Numerosas controvérsias, de natureza biográfica, circundam o livro precursor de João Gaspar Simões *Vida e obra de Fernando Pessoa* (1949). Adolfo Casais Monteiro, por exemplo, tece-lhe críticas devastadoras, caracterizando-o como uma “[...] deformadíssima imagem de uma vida e tão falsa interpretação de uma obra [...]” (MONTEIRO, 1958, p. 192). Monteiro, nessa linha, dedica uma seção inteira de seu estudo (pp. 192-212) a condenar a investida de Simões no sentido de biografar o poeta dos heterônimos. Na realidade, em 1951, como já falamos, Eduardo Freitas da Costa dedicara 180 páginas a replicar o trabalho de Simões, ao publicar *Fernando Pessoa: notas a uma biografia romanceada* (1951), Lisboa, Guimaráes & C.^A Editores. Mais recentemente, porém, Eduardo Lourenço ressaltou o flanco positivo da obra: “[...] a quase totalidade das *imagens* e dos *juízos* que correm o mundo, quer sob pena nacional ou estrangeira, dependem estreitamente ou são um eco da visão e análise de João Gaspar Simões, visão que está longe de ser de ordem *biográfica* como os ingênuos imaginaram, pois envolve, senão supõe, de começo a fim, um juízo estético perfeitamente articulado e, mau grado incoerências de detalhe, orgânico e conforme às teorias do seu autor.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 199, nota de fim A).

²¹ Na mesma carta a Casais Monteiro, Pessoa esclarece: “Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurastênico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenômenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registo dos seus sintomas.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 198). É intrigante, nesse viés, também uma carta de 10 de junho de 1919, onde o autor português chega a escrever a dois psiquiatras franceses, efetuando o diagnóstico de seu próprio transtorno psiquiátrico (Cf. PESSOA, 1999a, pp. 287-293). Quando do surgimento da heteronímia, é bom lembrarmos que o poeta atravessava uma profunda crise pessoal, como relata em missiva a Côrtes-Rodrigues, de 19 de janeiro de 1915: “Eu ando há muito – desde que lhe prometi esta carta – com vontade de lhe falar intimamente e fraternalmente do meu ‘caso’, da natureza da crise psíquica que há tempos venho atravessando.” (*Ibidem*, pp. 140-141). Em 4 de setembro de 1916, o teor é o mesmo, novamente dirigindo-se a Côrtes-Rodrigues: “Tenho passado estes últimos meses a passar estes últimos meses. [...] Não me sobra tempo para lhe relatar por que gradações de mim-e-as-coisas se me infiltrou este mal-de-viver.” (*Ibidem*, p. 221).

Na biografia de Álvaro de Campos, de acordo com o seu inventor, consta que ele teria nascido em Tavira, pequena cidade da região do Algarve, ou mesmo em Lisboa²², no dia 15 de outubro de 1890²³; apresentando estatura alta para os padrões da época, 1,75m de altura (2 cm mais do que Pessoa); “magro e um pouco tendente a curvar-se”; “entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português, cabelo, porém, liso e normalmente apartado ao lado”; usando “monóculo”²⁴ (Cf. PESSOA, s. d. [1946], pp. 204-205). No âmbito instrucional, Campos “[...] teve uma educação vulgar de liceu; depois foi mandado para a Escócia estudar engenharia, primeiro mecânica e depois naval²⁵. [...] Ensinou-lhe latim um tio beirão que era padre.” (*Ibidem*, p. 205). Da *coterie* pessoana, é o único dos heterônimos que acompanhou Pessoa até 1935, ano de sua morte, e, de modo inusitado, aquele que, vez por outra, na vida real, confundia-se com a própria figura de seu criador, assinando cartas e aparecendo em diálogos informais, anedoticamente²⁶.

A obra de Campos, de maneira geral, apresenta pelo menos dois grandes períodos. O primeiro deles é o ciclo habitualmente associado ao Sensacionismo, marcado pela produção das grandes odes, como a *Ode triunfal* e a *Ode marítima*. A segunda fase, por sua parte, revela um poeta menos efusivo, mais intimista, denotando um certo esgotamento em relação à vida. Comentadores como Jacinto do Prado Coelho, por exemplo, segmentam a produção de Campos em três fases distintas, antepondo, aos dois mencionados, um terceiro período (Cf. COELHO, 1977 [1949], p. 66). José Augusto Seabra, a quem, nesse caso, nos associamos, por

²² Tavira é a terra do avô paterno de Pessoa e a cidade que aparece como de nascimento de Álvaro de Campos na carta da gênese dos heterônimos. Em outro texto, contudo, provavelmente de 1919, escrito em inglês, cujo título é “*Álvaro de Campos’ Ultimatum*”, o autor radica o engenheiro em Lisboa (Cf. PESSOA, 1966, p. 411).

²³ Ainda na carta sobre a gênese dos heterônimos, consta que Campos teria nascido em 15 de outubro de 1890. Curiosamente, trata-se da mesma data de nascimento de Nietzsche e do poeta romano Virgílio. Entretanto, também no texto “*Álvaro de Campos’ Ultimatum*”, consigna Pessoa que o engenheiro teria sido gerado em 13 de outubro de 1890 (*Ibidem*).

²⁴ No poema *A passagem das horas*, Campos assinala o seguinte: “E uso o monóculo para não parecer igual à ideia real que faço de mim.” (CAMPOS, 2002, p. 177).

²⁵ Em *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*, o engenheiro diz que seu curso restou inconcluso: “Deixei em quase três quartos o meu curso escocês de engenharia naval [...]” (PESSOA, s. d. [1946], p. 155).

²⁶ Jacinto do Prado Coelho sintetiza esse pormenor: “[...] compreende-se que seja o único heterônimo que participe da vida extraliterária de Fernando Pessoa. ‘Eu e o meu companheiro de psiquismo, Álvaro de Campos...’ – lemos numa carta a Fernandes Lopes. ‘Tens hoje do teu lado o meu velho amigo Álvaro de Campos, que em geral tem sido só contra ti’ – escreve Pessoa um dia à namorada. Outra carta de amor é assinada, por brincadeira, por Álvaro de Campos. Conta Alfredo Guisado que às vezes Pessoa o encontrava na rua e lhe dizia: ‘Você hoje vai falar com Álvaro de Campos’. E não era só por *blague*, acrescenta Guisado: ‘tinha realmente nesse dia uma maneira de falar, uma maneira de dizer, uma maneira de sentir diversa daquela com que costumávamos encontrá-lo.’” (COELHO, 1977 [1949], pp. 76-77).

razões de funcionalidade, denomina esse primeiro momento de fase *pré-sensacionista*, que não configuraria, ainda, um período propriamente dito²⁷ (Cf. SEABRA, 1974, p. 125). O símbolo máximo dessa época prefacial é o poema *Opiário*²⁸: “É antes do ópio que a minh’alma é doente. / Sentir a vida convalesce e estiola / E eu vou buscar ao ópio que consola / Um Oriente ao oriente do Oriente.” (CAMPOS, 2002, p. 62)²⁹.

Se Pessoa não organizou a obra de Campos, indicou-lhe ao menos o poema de abertura (“Tão pouco heráldica a vida!”) e o de fechamento (“REGRESSO AO LAR” [1935]³⁰). O primeiro, inacabado, traz o estilo clássico do período de *Opiário*, com metro e rima, e o último, surpreendentemente, trata-se de um soneto, depois de o poeta haver escrito anos a fio em verso branco e livre. Da edição da Companhia das Letras, exemplificando, a obra completa do engenheiro naval abrange aproximadamente 440 páginas, o que representa a produção mais volumosa de Pessoa em nome diverso do seu.

Seja como for, o mais relevante em nossa incursão argumentativa é, sem dúvida, a vinculação da filosofia de Nietzsche com os dois principais períodos da obra de Campos. Em sua fase pré-sensacionista, o autor emaranha-se nas teias da ambivalência: oscila entre “a embriaguez do ópio e dos sonhos de um Oriente que

²⁷ Vale referenciar, igualmente, a subdivisão da obra de Campos constante do prefácio à edição da Companhia das Letras, escrito pela especialista portuguesa, recém referida, Teresa Rita Lopes. Relata a comentadora: “simplificando muito, atendi a duas grandes épocas na obra de Campos: A.C. e D.C.... – quero dizer, Antes de Caieiro, a do ‘Poeta Decadente’, e Depois de Caieiro.” (LOPES, 2002, p. 26). Nesse caso, o período pré-sensacionista, concebido por José Augusto Seabra, equivaleria à primeira fase pela elaboração da estudiosa. A segunda grande época proposta por ela, “Depois de Caieiro”, é fragmentada ainda em três fases distintas: a do Engenheiro Sensacionista (1914-1922), a do Engenheiro Metafísico (1923-1930) e a do Engenheiro Aposentado (1931-1935). Assim, a primeira fase sugerida por Seabra corresponderia à fase do Engenheiro Sensacionista de Lopes, enquanto a segunda fase de Seabra abrange tanto o Engenheiro Metafísico como o Engenheiro Aposentado.

²⁸ Digamos de passagem que a palavra *opiário* cuida-se de um neologismo. Também na carta sobre a gênese dos heterônimos, Pessoa elucida o seguinte: “Quando foi da publicação de ‘*Orpheu*’, foi preciso, à última hora, arranjar qualquer coisa para completar o número de páginas. Sugeriu então ao Sá-Carneiro que eu fizesse um poema ‘antigo’ do Álvaro de Campos – um poema de como o Álvaro de Campos seria antes de ter conhecido Caieiro e ter caído sob a sua influência. E assim fiz o *Opiário*, em que tentei dar todas as tendências latentes do Álvaro de Campos, conforme haviam de ser depois reveladas, mas sem haver ainda qualquer traço de contato com o seu mestre Caieiro. Foi dos poemas que tenho escrito, o que me deu mais que fazer, pelo duplo poder de despersonalização que tive que demonstrar. Mas, enfim, creio que não saiu mau, e que dá o Álvaro em botão...” (PESSOA, s. d. [1946], p. 203). Estilisticamente, por exemplo, o poema é bem diferente da forma de versificação que se tornou clássica em Álvaro de Campos, uma vez que *Opiário* é composto em quadras de decassílabos rimados.

²⁹ Supostamente, tal poema teria sido escrito durante viagem do engenheiro ao Oriente, no Canal de Suez. Publicado em 1915, na revista *Orpheu*, Pessoa datou-o retroativamente de março de 1913, para retratar uma primeira fase ou um período prévio do heterônimo, antes de haver conhecido o mestre Caieiro.

³⁰ O título consta em maiúsculas no original.

não há, o horror à vida [...].”, e, de outro lado, “[...] a fome de um mundo de sensações novas [...]” (COELHO, 1977 [1949], pp. 67-68). Cumpre assinalarmos que o engenheiro, “dos vários heterônimos, é aquele que mais sensivelmente percorre uma linha evolutiva.” (*Ibidem*, p. 66). Nesse traçado, há uma curva ascensional que, posteriormente, transforma-se em um claro movimento declinante. O poeta, no estágio pré-sensacionista, expressa um decadentismo *post-symboliste*, suplantado por um sensacionismo de cariz mais afirmador, que acaba, contudo, degenerando para uma lastimosa negação da vida. É como se a obra do heterônimo, por assim dizer, fosse uma contínua escuridão sobre a qual irrompe um lampejo de luz, logo em seguida dissipado, retornando o conjunto a seu ensombrecido estado original. Precisamos, pois, passar em revista as referidas transfigurações, em diálogo com a obra de Nietzsche.

Álvaro de Campos sensacionista³¹ é o arauto *par excellence* do extravasamento das sensações: “Sentir tudo de todas as maneiras, / Viver tudo de todos os lados, / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo [...]”³²; é quem afirma, no mesmo poema: “Multipliquei-me para me sentir, / Para me sentir, precisei sentir tudo, / Transbordei, não fiz senão extravasar-me [...]” (CAMPOS, 2002, pp. 179-180). Discípulo de Caeiro³³, seguidor de Walt Whitman³⁴, sua fase sensacionista perdurou de 1914 a 1916³⁵ e representou um verdadeiro

³¹ Já caracterizamos o Sensacionismo na seção precedente, quando abordamos o Pessoa ele mesmo. Em Campos, só para constar, a estética sensacionista é muito mais radicalizada do que no próprio ortônimo.

³² No mesmo poema, em outra estrofe, há uma variação desse verso: “Sentir tudo de todas as maneiras, / Ter todas as opiniões, / Ser sincero contradizendo-se a cada minuto.” (CAMPOS, 2002, p. 175). Semelhantemente, tal verso aparece em outra poesia: “Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir. / Sentir tudo de todas as maneiras. / Sentir tudo excessivamente, / Porque todas as coisas são, em verdade, excessivas / E toda a realidade é um excesso, uma violência [...]” (*Ibidem*, p. 225).

³³ Na carta sobre o advento dos heterônimos, Pessoa clarifica o seguinte: “Aparecido Alberto Caeiro, tratei logo de lhe descobrir – instintiva e subconscientemente – uns discípulos. [...] de repente, e em derivação oposta à de Ricardo Reis, surgiu-me impetuosamente um novo indivíduo. Num jato, e à máquina de escrever, sem interrupção nem emenda, surgiu a *Ode triunfal* de Álvaro de Campos – a Ode com esse nome e o homem com o nome que tem.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 202).

³⁴ No texto *Prefácio para uma antologia de poetas sensacionistas*, de 1916, em inglês, subscrito por Álvaro de Campos, o engenheiro assim se visualiza: “Álvaro de Campos define-se excelentemente como sendo um Walt Whitman com um poeta grego lá dentro.” (PESSOA, 1966, p. 149). No entanto, entre Campos e Whitman percebemos diferenças sensíveis, como reconhecido pelo próprio Pessoa, na continuação do escrito: “Há nele [Campos] toda a pujança da sensação intelectual, emocional e física que caracterizava Whitman; mas nele verifica-se o traço precisamente oposto – um poder de construção e de desenvolvimento ordenado de um poema que nenhum poeta depois de Milton jamais alcançou.” (*Ibidem*, p. 150).

³⁵ Rememoremos que, entre 1917 e 1923, existe praticamente uma lacuna na produção de Álvaro de Campos. Teresa Rita Lopes explica: “O Engenheiro Sensacionista, o das grandes odes, discípulo de

ícone da poesia modernista portuguesa, quanto mais da primeira geração, a conhecida geração de *Orpheu*. No Campos desse período, Fernando Pessoa unificou com destreza os atributos típicos da corrente estético-literária que então florescia: a insurreição estilística³⁶, o universalismo, a inquietação filosófica, a repulsa à tradição sociocultural, a alusão às transformações tecnológicas da época. Reparemos:

À dolorosa luz das grandes lâmpadas elétricas da fábrica
Tenho febre e escrevo.
Escrevo rangendo os dentes, fera para a beleza disto,
Para a beleza disto totalmente desconhecido dos antigos. (*Ibidem*, p. 83).

O excerto supra é da indelével *Ode triunfal*, que, segundo o escritor, como vimos, foi redigida também no fatídico dia da criação dos heterônimos. Cuida-se de um poema clássico do período sensacionista e de um dos mais emblemáticos do modernismo lusitano³⁷. Ademais, é com base nele, acima de tudo, que eventualmente o nome de Pessoa é associado ao futurismo³⁸. Jacinto do Prado Coelho observa que, com o Campos dessa altura, o intuito de Pessoa é “criar um poeta da vertigem das sensações modernas, da volúpia da imaginação, da energia explosiva.” (COELHO, 1977 [1949], p. 69). A reportada ode, assim, condensa as características temáticas próprias do período vivenciado pelo vate, quer dizer, a revolta, a histeria, a força, o cosmopolitismo, a civilização industrial:

Caeiro e parceiro de Whitman, perde o fôlego e o ímpeto com a morte de Mário de Sá-Carneiro, em 1916. [...] Campos vai ficar durante uns tempos praticamente silencioso, entre 1917 e 1923. Lembremos que é um período de intenso fervor patriótico de Pessoa, com culminâncias sidonistas [...]” (LOPES, 2002, p. 33).

³⁶ Na questão do estilo, tais são as propriedades da poesia de Campos: “Após a descoberta do futurismo e de Whitman, Campos adotou, além do verso livre, já usado pelo seu outro mestre Caeiro, um estilo esfuziante, torrencial, espriado em longos versos de duas ou três linhas, anafórico, exclamativo, interjetivo, monótono pela simplicidade dos processos, pela reiteração de apóstrofes e enumerações de páginas e páginas, mas vivificado pela fantasia verbal perdulária, inexaurível.” (COELHO, 1977 [1949], p. 71).

³⁷ Em carta de 20 de junho de 1914, Sá-Carneiro escreve a Pessoa, no tocante à *Ode triunfal*: “Não tenho dúvida em assegurá-lo, meu Amigo, você acaba de escrever a obra-prima do futurismo.” (SÁ-CARNEIRO, 2015, p. 223).

³⁸ O futurismo, já sabemos, foi um movimento artístico-literário que surgiu em 20 de fevereiro de 1909, mediante a publicação do *Manifesto futurista*, do poeta italiano Filippo Marinetti, no jornal francês *Le Figaro*. Dentre as suas principais características, a corrente preconizava o enaltecimento da vida contemporânea, com ênfase na tecnologia. Para José Augusto Seabra, “embora nem aí Campos se reclame abertamente do Futurismo, Pessoa parece admiti-lo implicitamente [...]” (SEABRA, 1974, p. 127). Georg Rudolf Lind, em um de seus estudos sobre Fernando Pessoa, chama o sensacionismo de “equivalente português do Futurismo.” (LIND, 1981, p. 163). Relembrando, também, que Pessoa chegou a redigir o manifesto futurista chamado *Ultimatum* (1917).

Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r eterno!
 Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
 Em fúria fora e dentro de mim,
 Por todos os meus nervos dissecados fora,
 Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!
 Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,
 De vos ouvir demasiadamente de perto,
 E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso
 De expressão de todas as minhas sensações,
 Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas! (CAMPOS, 2002, p. 83).

Além da *Ode triunfal*, outras composições clássicas do aludido momento, habitualmente evocadas pela crítica, são: *Ode marítima*, *Saudação a Walt Whitman* e *A passagem das horas*³⁹. Na primeira delas, Campos empreende uma verdadeira exaltação aos mares e oceanos, que se estende desde um mero “cais deserto”, em solitude, até às grandes navegações da História: “Piratas do tempo de Roma! Navegadores da Grécia! / Fenícios! Cartagineses! Portugueses atirados de Sagres!” (*Ibidem*, p. 115). Como não poderia deixar de ser, o poema é também um hino às sensações:

Salgar de espuma arremessada pelos ventos
 Meu paladar das grandes viagens.
 Fustigar de água chicoteante as carnes da minha aventura,
 Repassar de frios oceânicos os ossos da minha existência,
 Flagelar, cortar, engelhar de ventos, de espumas, de sóis,
 Meu ser ciclônico e atlântico,
 Meus nervos postos como enxárcias,
 Lira nas mãos dos ventos! (*Ibidem*, p. 116).

A seu turno, em *Saudação a Walt Whitman* o autor assume explicitamente sua ascendência, enaltecendo o poeta norte-americano, como nestes versos: “De aqui, de Portugal, todas as épocas no meu cérebro, / Saúdo-te, Walt, saúdo-te, meu irmão em Universo, / Ó sempre moderno e eterno, cantor dos concretos absolutos [...]” (*Ibidem*, p. 150); “Quer pela rua do Ouro acima pensando em tudo que não é a

³⁹ Utilizamos antes a expressão “grandes odes”, referindo-nos a Álvaro de Campos, para diferenciá-las das odes de Ricardo Reis, bem mais curtas. Para ilustrarmos essa magnitude, a *Ode triunfal* possui 10 páginas; a *Ode marítima*, 29; a *Saudação a Walt Whitman*, 23; *A passagem das horas*, 20. Dessas, apenas a *Ode triunfal* e a *Ode marítima* foram publicadas em vida pelo poeta. Não sem imodéstia, ele assim caracteriza esses volumosos trabalhos: “A *Ode triunfal* de Álvaro de Campos, whitmanescamente caracterizada pela ausência de estrofe e de rima (e regularidade), possui uma construção e um desenvolvimento ordenado que estultifica a perfeição que *Lycidas* [de Milton], por exemplo, pode reivindicar neste particular. A *Ode marítima* que ocupa nada menos de 22 páginas de *Orpheu*, é uma autêntica maravilha de organização. Nenhum regimento alemão jamais possuiu a disciplina interior subjacente a essa composição, a qual, pelo seu aspecto tipográfico, quase se pode considerar uma espécie de desleixo futurista. As mesmas considerações são de aplicar à magnífica *Saudação a Walt Whitman* no terceiro *Orpheu*.” (PESSOA, 1966, p. 150).

rua do Ouro, / E conforme tu sentiste tudo, sinto tudo, e cá estamos de mãos dadas, / De mãos dadas, Walt, de mãos dadas, dançando o universo na alma.” (*Ibidem*, p. 151); “Meu velho Walt, meu grande Camarada, *evohé!* / Pertenço à tua orgia báquica de sensações-em-liberdade [...]” (*Ibidem*); “Olha pra mim: tu sabes que eu, Álvaro de Campos, engenheiro, / Poeta sensacionista, / Não sou teu discípulo, não sou teu amigo, não sou teu cantor, / Tu sabes que eu sou Tu e estás contente com isso!” (*Ibidem*, p. 152).

De igual forma, também em *A passagem das horas*⁴⁰ o engenheiro prossegue com o adágio do “sentir tudo de todas as maneiras”. Senão, vejamos: “Todos os amantes beijaram-se na minha’alma, / Todos os vadios dormiram um momento em cima de mim, / Todos os desprezados encostaram-se um momento ao meu ombro [...]” (*Ibidem*, p. 177); “Passa tudo, todas as coisas num desfile por mim dentro, / E todas as cidades do mundo rumorejam-se dentro de mim...” (*Ibidem*, p. 181); “Viro todos os dias todas as esquinas de todas as ruas, / E sempre que estou pensando numa coisa, estou pensando noutra.” (*Ibidem*, p. 190).

Não ingressando em muitos detalhes, essa célere exposição da poesia sensacionista de Campos, isto é, de seu primeiro período, é-nos já suficiente para um cotejo inicial com a filosofia de Nietzsche. Num abreviado enfoque, mostra-se indispensável encetarmos, antes de mais nada, algumas observações a respeito da *estética da força*, temática de nítido viés nietzschiano⁴¹. Por essa linha de análise, mas não somente por ela, supomos lograr estabelecer uma reflexão plausível acerca do niilismo e da afirmação da vida na obra do Campos incipiente, o entusiasta das sensações.

Inicialmente, o problema da estética da força é suscitado por Campos em um texto publicado na revista *Athena*, intitulado *Apontamentos para uma estética não aristotélica* (1924). No escrito, em via oposta à tradição, o autor defende o seguinte:

Chamo estética aristotélica à que pretende que o fim da arte é a beleza [...]. Creio poder formular uma estética baseada, não na ideia de beleza, mas na de *força* – tomando, é claro, a palavra *força* no seu sentido abstrato e científico [...]. (PESSOA, s. d. [1946], p. 116).

⁴⁰ Não devemos confundir *A passagem das horas*, poema sensacionista, com o poema intitulado simplesmente *Passagem das horas*, de 1923, da segunda grande fase vivenciada pelo poeta.

⁴¹ Bem lembraram da questão da estética da força, em Pessoa e Campos, tanto Jacinto do Prado Coelho (Cf. COELHO, 1977 [1949], pp. 68 ss.) como José Augusto Seabra (Cf. SEABRA, 1974, pp. 128 ss.), mas uma reflexão mais aprofundada sobre o tema, impossível a nós, podemos encontrá-la em Azevedo (2005, pp. 163-202), Capítulo 6, e em Maria João Mayer Branco (2016, pp. 299-319), no artigo *Notas sobre a ‘Estética não aristotélica’ de Nietzsche e Pessoa*.

Contrastando essa passagem com outra, qual seja, um fragmento intitulado *Modernas correntes na literatura portuguesa*, provavelmente de 1916, também de autoria de Campos, concluímos que a teoria da estética da força é o pano de fundo do movimento sensacionista: “O sensacionismo prende-se à atitude energética, vibrante, cheia de admiração pela Vida, pela Matéria e pela Força, que tem lá fora representantes com Verhaeren, Marinetti, a Condessa de Noailles e Kipling [...]” (PESSOA, 1966, p. 126).

A questão aqui em causa é auscultarmos até que ponto essa especulação coaduna-se com a obra efetivamente escrita por Álvaro de Campos. Mais que isso, é sabermos se, nos versos do poeta, há plena compatibilidade entre a teoria das forças e a afirmação irrestrita da vida. Com efeito, visto de certa ótica, a poesia desse heterônimo, em sua fase sensacionista, guarda relativa semelhança com a obra de Nietzsche. Não só pelo jaez da força, mas a defesa de uma multiplicidade sensitiva remete-nos, sem dúvida, ao perspectivismo nietzschiano. Aliás, o fenômeno mesmo da heteronímia, por si só, induz-nos à filosofia perspectivista do autor de *Zarathustra*⁴². Entretanto, o que nos parece questionável é se uma rebeldia desenfreada, uma “histeria” incontida, sem um elemento plasmador, sem a estilização do caráter⁴³, se isso acharia exata correspondência no pensamento de Nietzsche. Além disso, reduzir o homem a pura e simples sensação acaba destoando, a nosso ver, dos propósitos nietzschianos de engendramento de um homem superior, que requer também um componente intelectual.

Além do mais, especificamente do ponto de vista temático, apesar da profusão de sensações que, nessa época, o poeta manifesta, da aparente exaltação do mundo e da vida, é possível notarmos, já nas odes de largo fôlego, que Campos não raro acaba engolfando-se em sentimentos lancinantes, em afetos pessimistas. Assim, mesmo em sua pretensa fase afirmativa, ele resta por intercalar torvelinhos de cólera sensorial com momentos de fraqueza e desencanto quanto à existência. Por esses e outros lapsos de melancolia, já na fase sensacionista, alguns

⁴² Sobre o tema do perspectivismo, remetemos aqui à leitura do artigo *Heteronímia e perspectivismo: “espaço literário” e multiplicidade de estilos nos pensamentos de Nietzsche e Pessoa*, de Nuno Ribeiro, publicado em 2010 nos *Cadernos Nietzsche* 26.

⁴³ No aforismo 290 de *A gaia ciência*, Nietzsche diz o seguinte: “Uma coisa é necessária. – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar.” (GC 290).

comentadores chegam a desacreditar na própria perspectiva afirmadora ideada para o período. Jacinto do Prado Coelho bem nota essa questão: “Inércia, tédio, são, com efeito, as constantes da sua personalidade desde a fase do ‘Opiário’.” (COELHO, 1977 [1949], p. 73). Eduardo Lourenço, outrossim, sustenta que, em Campos, o enaltecimento da tecno-modernidade não passa de mero fingimento. Com tais metáforas, na verdade, o engenheiro quer expressar “o caráter intensamente *negativo* em relação a toda e qualquer apropriação autêntica do moderno [...]” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 90).

Incontáveis trechos confirmam esse ponto de vista. Na *Ode marítima*, para ilustrarmos, Campos declara: “Todos os mares, todos os estreitos, todas as baías, todos os golfos, / Queria apertá-los ao peito, senti-los bem e morrer!” (CAMPOS, 2002, p. 111). Mais adiante, divagando sobre a partida de um navio, quase no desenlace do poema, ele assevera: “Depois ponto vago no horizonte (ó minha angústia!), / Ponto cada vez mais vago no horizonte..., / Nada depois, e só eu e a minha tristeza [...]” (*Ibidem*, p. 134). De modo similar, tal também é a sua postura na *Saudação a Whitman*: “Decadentes, meu velho, decadentes é que nós somos... / [...] / Eu, engenheiro como profissão, farto de tudo e de todos, / Eu, exageradamente supérfluo, guerreando as coisas / Eu, inútil, gasto, improfícuo, pretensioso e amoral [...]” (*Ibidem*, p. 162). No mesmo sentido, há versos dessa natureza em *A passagem das horas*: “Eu, este degenerado superior sem arquivos na alma, / Sem personalidade com valor declarado, / Eu, o investigador solene das coisas fúteis [...]” (*Ibidem*, p. 176); “Vivi todas as emoções, todos os pensamentos, todos os gestos, / E fiquei tão triste como se tivesse querido vivê-los e não conseguisse.” (*Ibidem*, p. 189).

Posto isso, testemunhamos então que entre 1913 e 1916 Álvaro de Campos procurou experimentar a abundância das sensações, uma marca de Fernando Pessoa, só que, mesmo nesse período, a almejada hiperestesia foi sempre entremeada por ranhuras de abatimento. De 1917 a 1923, já o dissemos, há como que um hiato no impulso produtivo do poeta, que retoma seu ímpeto criador ainda em 1923, daí em diante carregado de malogro e melancolia. A própria estética da força, senão refutada, acaba tornando-se uma teoria praticamente inaudível no âmago de seus versos. Trata-se agora, portanto, de explorarmos a poesia do heterônimo-engenheiro elaborada entre 1923 e 1935, a fase pessimista de Álvaro de Campos.

Com o suceder dos anos, o poeta sensacionista foi-se saturando das sensações. De pouco em pouco, o impetuoso autor das odes apagou-se, desvaneceu o bardo vibrante da civilização moderna. Quer dizer, o arrebatamento inicial do engenheiro arrefeceu, sua pujança sensorial tornou-se nada, a melancolia virou uma constante: Álvaro de Campos sucumbiu ao niilismo. A fase pessimista do heterônimo, em geral, abrange os poemas escritos entre 1923 e 1935, dentre os quais a pedra-de-toque é o memorável *Tabacaria* (1928). Bastante conhecidos, também, são os versos de *Apostila*, *Adiamento*, *Insônia* e *Aniversário*, entre inúmeros outros. Tentaremos realçar, por conseguinte, a partir do exame do referido período de Campos, que, do ponto de vista da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo, ele se transverteu agora em um poeta grifadamente niilista.

Uma apreensão emblemática disso podemos avistar já no clássico *Tabacaria*, que é, com efeito, não apenas um dos mais importantes poemas do repositório de Fernando Pessoa, mas um dos mais significativos de toda a história da literatura universal. De notarmos que, nele, é estrondosa a quantidade de temáticas filosóficas patentemente envolvidas. Objeto de inúmeras investigações, está ainda por engendrar-se um estudo filosoficamente minucioso e denso acerca do referido escrito. O tema central suscitado, em suma, é o fracasso humano perante a imensidão do sem-sentido que é o mundo: “Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso querer ser nada.” (CAMPOS, 2002, p. 289). João Constâncio, no recente artigo *Pessoa & Nietzsche: sobre “não ser nada”*, sustenta o seguinte:

[...] o niilismo é, de fato, o tema da *Tabacaria*. E julgo isso porque me parece claro que o problema de Álvaro de Campos da *Tabacaria* não é só a sua insignificância – é antes a insignificância *de tudo*, a falta de propósito do todo, do universo inteiro. (CONSTÂNCIO, 2016, p. 174).

Assim, lemos no citado poema:

Falhei em tudo.
 Como não fiz propósito nenhum, talvez tudo fosse nada.
 A aprendizagem que me deram,
 Desci dela pela janela das traseiras da casa.
 Fui até ao campo com grandes propósitos,
 Mas lá encontrei só ervas e árvores,
 [...]
 Tenho sonhado mais que o que Napoleão fez.
 Tenho apertado ao peito hipotético mais humanidades do que Cristo.
 Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu.

Mas sou, e talvez serei sempre, o da mansarda,
 Ainda que não more nela;
 Serei sempre o que não nasceu para isso;
 Serei sempre só o que tinha qualidades;
 Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma parede
 [sem porta,]

[...]
 Fiz de mim o que não soube,
 E o que podia fazer de mim não o fiz.
 O dominó que vesti era errado.
 Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.
 Quando quis tirar a máscara,
 Estava pegada à cara.
 Quando a tirei e me vi ao espelho,
 Já tinha envelhecido. (CAMPOS, 2002, pp. 290-292).

Em comparação com a fase sensacionista, dos primeiros tempos, verificamos que há aqui, no autor, utilizando uma terminologia nietzschiana, uma nova configuração, um novo arranjo de forças. Em outras palavras, passa a existir uma diferente hierarquia na pluralidade instintual que compõe o tipo Álvaro de Campos, sobressaindo, de ora em diante, uma vontade negadora da existência. Em suas composições, o engenheiro expressa agora o enfraquecimento, a dissolução da força organizadora do conjunto. Há nele, assim seja dito, uma paralisia psicofisiológica: a vontade de nada assenhora-se da vontade de vida.

Subjetivamente, essa degeneração da vontade, ou, num vocábulo apenas, esse nihilismo apresenta suas formas particulares de manifestação. Dessa maneira, Campos transforma-se no “[...] poeta do cansaço, da abulia, do vazio, inquieto e nauseado.”; e também no do “[...] abatimento, da atonia, da aridez interior, do descontentamento de si e dos outros.” (COELHO, 1977 [1949], p. 75). Adolfo Casais Monteiro, no mesmo sentido, também enumera as características aferíveis nesse novel Álvaro de Campos, evidenciando a “crise da vontade, a consciência do malogro, da inutilidade do esforço.” (MONTEIRO, 1958, p. 144). É o que corroboramos, de semelhante modo, em diversos outros momentos. Nos também consagrados versos de *Aniversário*, Campos exprime-se com estas feições:

No tempo em que festejavam o dia dos meus anos,
 Eu era feliz e ninguém estava morto.
 [...]
 O que eu sou hoje é como a humidade no corredor do fim da casa,
 Pondo gelado nas paredes,
 O que eu sou hoje (e a casa dos que me amaram treme através das minhas
 [lágrimas),]
 O que eu sou hoje é terem vendido a casa,
 É terem morrido todos,

É estar eu sobrevivente a mim-mesmo como um fósforo frio...
 [...]

Hoje já não faço anos.

Duro.

Somam-se-me dias.

Serei velho quando o for.

Mais nada. (CAMPOS, 2002, pp. 362-363).

Essa mesma entoação, cujo signo é o fastio de viver, o desprezo pela vida, é facilmente encontrável em diversas outras passagens do mesmo período. Se antes, por exemplo, Campos defendia a exuberância sensorial, isso agora modifica-se taciturnamente, como em *Insônia*: “Tenho sono, não durmo, sinto e não sei em que sentir / Sou uma sensação sem pessoa correspondente [...]” (*Ibidem*, p. 326). A metáfora para a repugnância de si é desalentadora: “Não trago nada e não acharei nada. / Tenho o cansaço antecipado do que não acharei, [...] / *Fui, como ervas, e não me arrancam.*” (*Ibidem*, p. 298). O heterônimo expressa uma negatividade contumaz, uma automutilação implacável, uma expectativa derrotista a respeito da existência: “Sorrio do conhecimento antecipado da coisa-nenhuma que serei...” (*Ibidem*, p. 335). E isso igualmente ocorre nestas passagens: “Sou quem falhei ser. / Somos todos quem nos supusemos. / A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.” (*Ibidem*, p. 440). Trata-se de uma desilusão estarrecedora: “Não me venham com conclusões! / A única conclusão é morrer.” (*Ibidem*, p. 245).

O momento mais dramático de sua produção talvez seja quando pugna em prol do suicídio, o ato niilista extremo, na tentativa de desmerecer o próprio *absurdum* do gesto, intentando o encorajamento:

Se te queres matar, porque não te queres matar?
 Ah, aproveita! Que eu, que tanto amo a morte e a vida,
 Se ousasse matar-me, também me mataria...
 [...]

E, de qualquer forma, se te cansa seres,
 Ah, cansa-te nobremente,
 E não cantes, como eu, a vida por bebedeira,
 Não saúdes como eu a morte em literatura!

Fazes falta? Ó sombra fútil chamada gente!
 Ninguém faz falta; não fazes falta a ninguém...
 Sem ti correrá tudo sem ti.
 Talvez seja pior para outros existires que matares-te...
 Talvez peses mais durando, que deixando de durar... (*Ibidem*, p. 275).

Além de tudo, no Álvaro de Campos tardio, como em parte alguma, espantamos a capacidade do autor de universalizar uma complexa reflexão filosófica a partir

de eventuais frivolidades cotidianas. De uma tabacaria, de uma tábua em sua frente, ou de um aniversário, por exemplo, o poeta comunica toda uma filosofia, toda uma singularizada cosmovisão. José Gil chama atenção para esse ponto: “[...] do chocolate que come uma criança, de um prato de dobrada num restaurante [...] são levantadas as questões mais graves sobre a vida, sobre o sentido da existência e do mundo, sobre o tempo e a morte.” (GIL, 1987, p. 93). No presente caso, isto é, na atual fase vivenciada por Campos, tal como estamos vendo, ele manifesta, a partir da realidade ordinária, comezinha, uma estrutura valorativa de viés decadente, de desprezo de si e auto-aniquilamento.

A fraqueza psicofisiológica que se apossa do heterônimo ratifica-se também se levarmos em conta o eterno retorno do mesmo. Ao retornar infinitas vezes, a falta de sentido do mundo, a ausência de perspectivas existenciais revela um poeta débil, que não suporta o peso da eterna circularidade temporal. Sua postura, a bem dizermos, não é a de um irrestrito dizer-sim à vida, de um pleno assentimento a todas as coisas. Campos, na prática, somente tolera a realidade, a muito custo, sem demonstrar qualquer espécie de aquiescência necessária ao destino. À luz do eterno retorno nietzschiano, portanto, o engenheiro nitidamente evidencia uma estrutura valorativa sintomatológica de um viver decadente.

Em *Apostila*, citando uns poemas, Álvaro de Campos ironiza zombeteiramente a questão temporal:

Aproveitar o tempo!
 Não ter um minuto que o exame de consciência desconheça...
 Não ter um ato indefinido nem factício...
 Não ter um movimento desconforme com propósitos...
 Boas-maneiras da alma...
 Elegância de persistir...

Aproveitar o tempo!
 Meu coração está cansado como um mendigo verdadeiro.
 Meu cérebro está pronto como um fardo posto ao canto. (CAMPOS, 2002, pp. 299-300).

O passar do tempo, assim percebemos, inclusive a própria reflexão sobre o tema, ocasiona a extenuação do poeta. Refere-se a um cansaço oriundo da falta de significado do mundo e da vida, dissimulado pelo escárnio relativo ao transcorrer das horas.

Outro poema exemplar, atinente ao problema, é o satírico *Adiamento*. Em tal peça, Campos denega de tal modo o retorno de todas as coisas que sequer chega a

defrontar-se com a possibilidade do apontado regresso. Antes mesmo de escolher se deve ou não afirmar aquilo que retorna, o próprio poeta já rejeita, no nascedouro, qualquer eventualidade de deparar-se com o cenário desse dilema. O incessante retornar da realidade é sempre postergado:

Depois de amanhã, sim, só depois de amanhã...
 Levarei amanhã a pensar em depois de amanhã,
 E assim será possível; mas hoje não...
 Não, hoje nada: hoje não posso.
 A persistência confusa da minha subjetividade objetiva,
 O sono da minha vida real, intercalado,
 O cansaço antecipado e infinito,
 Um cansaço de mundos para apanhar um elétrico...
 [...]
 Hoje quero preparar-me,
 Quero preparar-me para pensar amanhã no dia seguinte...
 Ele é que é decisivo.
 Tenho já o plano traçado; mas não, hoje não traço planos...
 Amanhã é o dia dos planos. (*Ibidem*, p. 302).

Caso queiramos reforçar, vale também a menção a mais um famoso poema, sem título, que por sua vez interpela o tempo passado. Em *Apostila*, o foco era o tempo presente (“Aproveitar o tempo!”); em *Adiamento*, o futuro, a infinita procrastinação: falta-nos, enfim, uma amostra da relação do vate com o tempo pregresso. Sendo assim, afirma o engenheiro-poeta:

Na noite terrível, substância natural de todas as noites,
 Na noite de insônia, substância natural de todas as minhas noites,
 Relembro, velando em modorra incômoda,
 Relembro o que fiz e o que podia ter feito da vida.
 Relembro, e uma angústia
 Espalha-se por mim todo como um frio do corpo ou um medo.
 O irreparável do meu passado – esse é que é o cadáver!
 Todos os outros cadáveres pode ser que sejam ilusão.
 Todos os mortos pode ser que sejam vivos noutra parte.
 Todos os meus próprios momentos passados pode ser que existam algures,
 Na ilusão do espaço e do tempo,
 Na falsidade do decorrer.

Mas o que eu não fui, o que eu não fiz, o que nem sequer sonhei;
 O que só agora vejo que deveria ter feito,
 O que só agora claramente vejo que deveria ter sido –
 Isso é que é morto para além de todos os Deuses,
 Isso – e foi afinal o melhor de mim – é que nem os Deuses fazem viver...
 (*Ibidem*, p. 310)

Em vista da vontade de potência, destarte, contrastando-a com o eterno retorno do mesmo, depreendemos que, em sua segunda e derradeira fase, Álvaro

de Campos transmuta-se em um poeta pessimista, usurpado pelo adoecimento da vontade, pelo declínio, pelo esgotamento das potências psicofisiológicas. Conquanto tenhamos reproduzido, meramente, uma brevíssima parcela do segundo ciclo da obra do heterônimo, julgamos que os excertos mencionados simbolizam, com aceitável segurança, o espírito filosófico geral aferível em praticamente todo o período. O niilismo, nessa época, manifesta-se com loquacidade nos versos de Campos, mediante a exteriorização de um corpo esfalfado, esmaecido, marcado pela desagregação da hierarquia instintual, pela corrupção da força organizadora do sistema.

Com essa ampla moldura, procuramos externar as nuances gerais do *corpus* poético de Álvaro de Campos, enfatizando seus dois períodos fundamentais, à luz da filosofia de Nietzsche. Após um estágio experimental, sensacionista, marcado pela estética da força, os versos de Campos, como vimos, transformaram-se, tematicamente, na expressão mais rotunda do *mal du siècle*, no subproduto mais peremptório do niilismo. No restante, ainda que diferentes na forma, a poesia do engenheiro apresenta fortes laços afetivos e filosóficos com a poesia do Fernando Pessoa ortônimo, sobretudo o lírico. Entre os comentadores, esses dois pontos são praticamente indiscutíveis: primeiro, a decadência existencial a que se entregou o poeta; segundo, a semelhança espiritual entre os escritos de Campos e as composições do Pessoa ele-mesmo.

Sobre o niilismo a que incorreu o poeta, estudiosos clássicos e hodiernos consentem em relação a isso⁴⁴. Nesse heterônimo, reiteramos, o ímpeto juvenil enfraquece e a vida transforma-se em permanente lamúria. Na realidade, no tocante ao conjunto da obra, sua fase sensacionista é muito mais uma exceção do que a regra propriamente dita: “[...] a curva evolutiva da sua poesia mostra que o seu pretense dinamismo é narcótico para afogar o tédio, bebedeira para transpor ‘o muro da sua lógica’ [...]” (COELHO, 1977 [1949], p. 76). Quer-nos parecer que, com isso,

⁴⁴ Citemos apenas dois exemplos: José Augusto Seabra declara que, “do excesso de ser, se assim podemos falar, o poeta de novo recai no nada: daí a náusea existencial que agora como uma obsessão o habita e de que o ‘Opiário’ era um pressentimento.” (SEABRA, 1974, p. 136). Mais recentemente, Richard Zenith adiciona: “na verdade, esta faceta desanimada, que acabaria por prevalecer, sempre tinha existido no espírito de Campos, alternando com investidas de exuberância febril [...]” (ZENITH, 2016, pp. 135-136).

Pessoa pretendeu enfatizar justamente a faceta negativa de Campos. Não por outro motivo, pôs na boca do engenheiro os seguintes versos, uma autoimagem que o heterônimo detinha de si: “Coitado do Álvaro de Campos! / Tão isolado na vida! Tão deprimido nas sensações! / Coitado dele, enfiado na poltrona da sua melancolia!” (CAMPOS, 2002, p. 269).

Outra questão relevante concerne à proximidade entre Campos e o Pessoa ortônimo, mormente o lírico. A substância primordial de seus versos, seu conteúdo, mostra uma harmonização altamente notória entre ambos. É quase desnecessário lembrar que os dois aprofundam, com maestria, o problema do sentido e do valor da existência, depreciativamente. Tal como antes, inúmeros estudiosos concordam no que diz respeito a esse ponto específico⁴⁵. Malgrado vejamos, no Campos tardio, muitas vezes a presença de um anticristianismo latente, com críticas à moral, a eventuais humanitarismos, à democracia, à vida gregária, o que de fato percebemos é um poeta passivamente niilista. Isto é, constatamos no engenheiro as características típicas do niilismo passivo de Nietzsche: o cansaço da vida, a aspiração ao nada, o desprezo de si. Nesse sentido, a familiaridade com o ortônimo é, efetivamente, deveras perceptível.

A fim de contas, fora o período sensacionista, que, à vista da teoria das forças, tratou-se muito mais de um recurso provisório de conservação da vida, um autoengano, do que de uma tentativa consciente e profícua de afirmação, concluimos, portanto, tratar-se Álvaro de Campos de um tipo flagrantemente niilista, sobretudo de natureza passiva. Seja-nos permitido, por fim, arrematar a seção com uma passagem de Eduardo Lourenço, talvez o mais crítico dos críticos, que enaltece a genialidade de Pessoa, transposta para a produção do presente heterônimo. Para o estudioso, a obra de Campos é “[...] a mais moderna, fecunda, criadora, e ao fim e ao cabo, a única que traz no rosto a inequívoca marca do gênio das poesias de Pessoa.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 86).

⁴⁵ Adolfo Casais Monteiro, por exemplo, afirma que, além do sono, da indiferença e do tédio, “muitas outras coisas comuns há entre ele-mesmo e Campos.” (MONTEIRO, 1958, p. 143). José Gil, da mesma forma, efetua uma aproximação entre Campos, o ortônimo e Bernardo Soares: “Sempre que Pessoa fala de Soares é para o aproximar de Álvaro de Campos e de si próprio (ortônimo). Ora, Campos e Fernando Pessoa ortônimo formam um par absolutamente extraordinário na constelação heteronímica [...]” (GIL, 1987, p. 203).

4.3 Ricardo Reis e uma dúbia doutrina helenística: entre a afirmação e a negação da vida

Dos principais heterônimos de Fernando Pessoa, Ricardo Reis é, muito provavelmente, aquele que tem recebido menor atenção da fortuna crítica e do público em geral. A despeito disso, João Gaspar Simões, já evocado, amigo pessoal e autor do primeiro estudo de relevo sobre a obra pessoana, chegou a dizer que Reis era “[...] mais próximo que nenhum outro dos heterônimos da maneira de ser íntima de Fernando Pessoa [...]” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 309).

Poeta neoclássico, a obra de Ricardo Reis deita raízes sobre o período helenístico, quando os filósofos buscavam conceber a filosofia não como um exercício especulativo, mas como uma prática de vida. Confessadamente pagão, Reis procura absorver elementos do epicurismo e do estoicismo, tentando erigir uma doutrina ou uma arte de viver cujo objetivo primordial é atingir a *ataraxia*, apesar da “[...] fatalidade inelutável do nada que somos e seremos [...]” (SEGOLIN, 1992, p. 66). Seus ensinamentos, então, abordam temáticas como a brevidade do tempo, a fugacidade da vida e a inevitabilidade da morte.

Para um diagnóstico satisfatório do niilismo e da afirmação da vida em Reis, a partir de Nietzsche, será preciso enfocarmos não apenas na vontade de potência e no eterno retorno, mas também e sobretudo em alguns preceitos básicos do epicurismo e do estoicismo. Importa frisarmos, de início, que ambas as correntes exerceram forte impacto sobre o *corpus* do filósofo alemão, ainda mais no período intermediário, época na qual prevaleceu a famosa figura do espírito livre. Na fase tardia, entretanto, há no pensamento nietzschiano uma guinada em relação a essas duas doutrinas, passando o autor a dirigir-lhes críticas contundentes, acusando-as acima de tudo de serem niilistas. Face a isso, Marta Faustino afirma que “Nietzsche manteve com os filósofos do período helenista uma relação verdadeiramente ambivalente ao longo de toda a sua vida produtiva.” (FAUSTINO, 2016, p. 161).

A presente seção, logo, destina-se ao exame do niilismo e da afirmação da vida na poesia de Ricardo Reis à luz da filosofia de Nietzsche. Para tanto, encontraremos aquinhoadas em três segmentos fundamentais, a saber: em primeiro lugar, exporemos as linhas genéricas da obra do poeta, incluindo seus traços pagãos, epicuristas e estoicos; em segundo lugar, adentraremos na doutrina ricardiana propriamente dita, através da análise de seus poemas; em terceiro lugar, por fim,

defrontaremos a ética de Reis com o pensamento nietzschiano sobre o epicurismo e o estoicismo, com a vontade de potência e com o eterno retorno do mesmo, apurando a questão do niilismo e a da afirmação da vida na produção do poeta. Sendo assim, sem mais delongas, embrenhemo-nos pelas veredas da obra do referido heterônimo.

Na propalada carta a Adolfo Casais Monteiro, sobre o advento dos heterônimos, Pessoa informa que Ricardo Reis nasceu em 1887, no Porto, foi educado num colégio de jesuítas e tornou-se médico, profissão que não exercia. Em termos físicos, recebeu a seguinte descrição: “[...] um vago moreno mate, estatura média, e, embora frágil, não parecia tão frágil como era.”⁴⁶ (PESSOA, s. d. [1946], pp. 204-205). Na mesma missiva, relata o escritor que Reis vivia “[...] no Brasil desde 1919, pois se expatriou espontaneamente por ser monárquico.” (*Ibidem*, p. 205), haja vista a ascensão do regime republicano em Portugal. Curiosamente, Pessoa não lhe atribuiu uma data de falecimento, fato que mereceu devoção especial de José Saramago, no romance *O ano da morte de Ricardo Reis* (1984)⁴⁷.

No que tange à forma literária, o heterônimo é “[...] um latinista por educação alheia, e um semi-helenista por educação própria.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 205). Seu estilo é rigorosamente disciplinado, uma “[...] tentativa de explicitar, com rigor demonstrativo, e no equilíbrio nobre da linguagem poética, as teses do poeta sobre a *morte* e o *destino* [...]” (SEGOLIN, 1992, p. 59). Jacinto do Prado Coelho já falava que Reis, “austero e contido, com uma experiência de milênios atrás de si, cultiva a elegância de maneiras, a beleza do artifício, a arquitetura estrita da ode.” (COELHO, 1977 [1949], p. 38). O aludido poeta, então, compunha odes à maneira clássica⁴⁸ e restou definido por Pessoa como o “Horácio grego que escreve em português”⁴⁹.

⁴⁶ Interessante notarmos que, com tais características, Reis acaba guardando alguma semelhança com o próprio Pessoa, ao contrário dos outros heterônimos, que, fisicamente, eram bem diferentes.

⁴⁷ Como é sabido, *O ano da morte de Ricardo Reis* é um romance de Saramago no qual o protagonista é o heterônimo por nós investigado nesta seção. Reis exilara-se no Brasil, desde 1919, por motivos políticos, e o enredo trata-se do regresso do personagem a Portugal, em dezembro de 1935, relatando os nove meses vividos por ele em Lisboa, até o ano de sua hipotética morte, 1936. Nesse curto período, aconteceram inúmeras situações inusitadas com o poeta: foi perseguido pela polícia; relacionou-se simultaneamente com duas mulheres, Lídia e Marcenda; além de ter recebido visitas-fantasma de Fernando Pessoa. O livro ganhou diversos prêmios e honrarias.

⁴⁸ O crítico brasileiro José Paulo Cavalcanti Filho, autor do recente e premiado livro *Fernando Pessoa: uma quase autobiografia* (2011), elucida a forma de escrita do poeta: “Reis só escreveu Odes. O gênero nasceu na Grécia, onde quer dizer canção, depois indo para Roma. Diferentemente das grandes odes de Campos, as pequenas de Reis mais frequentemente têm estrofes com dois versos em dez sílabas e mais dois com seis sílabas, quase todos sem rima. Por não terem título,

Em termos quantitativos, Fernando Pessoa, em vida, viu publicadas apenas 28 odes do heterônimo, sendo 20 na revista *Athena*, n. 1, de outubro de 1924, e as outras oito, avulsa e esparsamente, entre 1927 e 1933, na revista *Presença*. Além dessas, dadas à público, a edição brasileira da obra de Reis, da Companhia das Letras, faz uma compilação de outros 171 poemas a ele atribuídos, sem contar as versões alternativas. Quer dizer, de todas essas composições, apenas as 20 publicadas na revista *Athena* foram alvo de uma organização consciente de Pessoa. É sabido, de mais a mais, que o escritor planejava organizar essas odes em *Livros*, chegando a prever a publicação de ao menos cinco.

Numa passagem específica sobre o surgimento de Reis, Pessoa menciona o influxo filosófico que se encontra na base da obra do poeta:

Aí por 1912, salvo erro (que nunca pode ser grande), veio-me à ideia escrever uns poemas de índole pagã. Esbocei umas coisas em verso irregular (não no estilo de Álvaro de Campos, mas num estilo de meia regularidade) e abandonei o caso. Esboçara-se-me, contudo, numa penumbra mal urdida, um vago retrato da pessoa que estava a fazer aquilo. (Tinha nascido, sem que eu soubesse, o Ricardo Reis). (*Ibidem*, p. 201)⁵⁰.

Dito pelo próprio Pessoa, portanto, o primeiro traço marcante do pensamento de Ricardo Reis é o paganismo. Em linhas gerais, a vertente pagã ricardiana, bem como do restante da obra de Pessoa, significa a rejeição do Deus monoteísta judaico-cristão e dos valores daí advindos. Para o escritor português, “a essência do paganismo está em três coisas: 1) a pluralidade dos deuses como essência da mitologia; 2) a adoção da criação como ideal humano; 3) a concepção do universo essencial como fenômeno essencialmente objetivo.” (PESSOA, 1968, p. 89). A partir desses pilares, é relevante notarmos a diferença frontal que se estabelece entre o paganismo e o cristianismo, sintetizada por Nietzsche n’*O anticristo*: “[...] pagãos são todos os que dizem Sim à vida, para os quais ‘Deus’ é a palavra para o grande Sim

essas odes de Reis acabaram reconhecidas pelas datas que têm (ou seus primeiros versos). Filósofos, heróis, ninfas e deuses pagãos são citados em 31% delas – mais frequentes sendo Apolo (12 vezes) e Pã (7), a conta é de Jaime Fernandes. Também Apolo, Ceres, Éolo, Júpiter, Netuno, Plutão, Saturno, Urano, Vênus. Segundo outra conta, no caso de Victor Jaboville, são 33 referências místicas.” (CAVALCANTI FILHO, 2011, p. 262).

⁴⁹ Trata-se de uma conhecida frase de Pessoa, encontrada solta em seu espólio.

⁵⁰ Em um fragmento do espólio, Pessoa também diz o seguinte: “O Dr. Ricardo Reis nasceu dentro da minha alma no dia 29 de janeiro de 1914, pelas 11 horas da noite. Eu estivera ouvindo no dia anterior uma discussão extensa sobre os excessos, especialmente de realização, da arte moderna. Segundo o meu processo de sentir as coisas sem as sentir, fui-me deixando ir na onda dessa reação momentânea. Quando reparei em que estava pensando, vi que tinha erguido uma teoria neoclássica, e que a ia desenvolvendo.” (PESSOA, 1966, p. 385).

a todas as coisas [...]” (AC 55). Álvaro de Campos, nesse sentido, esclarece que Ricardo Reis era um “pagão por caráter” (PESSOA, s. d. [1946], p. 159), o que significar dizer que o era “[...] por comportamento moral, por predisposição de temperamento tornada consciente, e cultivada como tal [...]” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 310).

Essa influência pagã, por sua vez, Ricardo Reis irá buscar em Alberto Caeiro, seu mestre, tendo em António Mora um verdadeiro idealizador filosófico⁵¹. É precisamente António Mora quem alude a outros desdobramentos do paganismo em Reis:

O paganismo é isto, e disto derivam todas as fórmulas pagãs: a vulgar, que oferece sacrifícios aos deuses e tenta propiciá-los, pois que, não sendo melhores que nós, são todavia mais poderosos; a chamada epicurista, que, considerando que os deuses não curam de nós e o Destino é inumano e indivino, acha que a vida não merece outra consideração que não um humilde estudo de como a poderemos passar com menos dor – pelo prazer intenso e breve, ou pelo longo equilíbrio dos prazeres –; e a chamada estoica, que acha que ao homem compete, como homem, submeter-se ao Destino e aos Deuses; como deus virtual, ter o orgulho intelectual de conhecer a necessidade dessa submissão. (PESSOA, 1966, p. 295).

Desse modo, não só o paganismo trata-se de fonte para Reis. Sua poesia liga-se, indissolavelmente, a duas das principais correntes filosóficas do período helenístico: o epicurismo e o estoicismo. Vêm à tona, em seus poemas, características e temas caros a esse período da filosofia, como a questão do tempo, do destino e da morte, além de outras, sempre na tentativa de subordinar o sentimento à razão. Numa combinação de elementos estoico-epicuristas, ele funda então “[...] sua filosofia prática na reflexão sobre o fluir do tempo, a inaniidade dos bens terrenos, os enganos da Fortuna e a morte.” (COELHO, 1977 [1949], p. 44). Em um texto que, segundo os editores⁵², serviria de introito à obra de Alberto Caeiro, Reis assevera que

Ao pagão moderno, exilado e casual no meio de uma civilização inimiga, só pode convir uma das duas formas últimas da especulação pagã – ou o

⁵¹ Na realidade, Pessoa explica mais detalhadamente essa questão da ascendência intelectual: “[...] Alberto Caeiro teve dois discípulos e um continuador filosófico. Os dois discípulos, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, seguiram caminhos diferentes [...] O continuador filosófico, António Mora (os nomes são tão inevitáveis, tão impostos de fora como as personalidades), tem um ou dois livros a escrever, onde provará completamente a verdade, metafísica e prática, do paganismo.” (PESSOA, 1966, p. 97).

⁵² Referimo-nos, no caso, a Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho.

estoicismo, ou o epicurismo. Alberto Caeiro não foi nem um nem outro, porque foi o Paganismo Absoluto, sem ramificação ou intenção segunda. Por mim, se em mim posso falar, quero ser *ao mesmo tempo epicurista e estoico* [...]. (PESSOA, 1966, p. 323, grifos nossos).

Essa intenção de transitar indistintamente entre o epicurismo e o estoicismo parece mesmo confirmar-se quando analisamos algumas passagens de Reis. Em um de seus poemas, por exemplo, afirma que “Negue-me tudo a sorte, menos vê-la, / Que eu, estoico sem dureza, / Na sentença gravada no Destino / Quero gozar as letras.” (REIS, 2000, p. 115). Em outra composição, opondo-se à filosofia clássica, filia-se abertamente ao epicurismo: “O sol que havia sobre o Partenon e a Acrópole / o que alumiava os passos lentos e graves / De Aristóteles falando. / Mas Epicuro melhor / Me fala, com a sua cariciosa voz terrestre [...]” (*Ibidem*, p. 40).

Malgrado Pessoa associe Reis simultaneamente a ambas as doutrinas, vez por outra os comentadores procuram determinar a qual dessas correntes ele estaria mais atrelado, excluindo a outra, por conseguinte. Nesse sentido, José Gil declara que, “para Reis, a possibilidade da morte condiciona toda a sua atitude estoica.” (GIL, 1987, p. 131). Jacinto do Prado Coelho, entretanto, pensa diferente, pois, “embora com tintas de estoicismo, devidas talvez ao fato de ser Horácio o seu autor de cabeceira, Reis formula uma filosofia da vida cuja orientação é, na verdade, epicurista [...]” (COELHO, 1977 [1949], p. 43).

Não convém aqui, evidentemente, a elaboração de uma análise minuciosa e conclusiva para sabermos a qual dessas vertentes a obra de Reis estaria mais vinculada, tarefa que sequer os críticos conseguiram lograr. É preciso, tão somente, ressaltarmos a imbricação de sua poesia com as filosofias helenísticas de um modo geral, isto é, tomadas enquanto uma sabedoria da renúncia, da aceitação da vida e do destino, com certa indiferença em relação a um mundo estranho e decadente. Em outras palavras, a sabedoria filosófica como um *phármakon* para as dores da alma⁵³:

[...] o grande mote dos helenísticos será: renunciar a tudo que não depende de nós e buscar apenas o que depende de nós, o *logos* que habita todo ser humano. Em cada uma das escolas, a terapêutica da alma proporá

⁵³ Sobre esse assunto, diz Marilena Chauí que “[...] há nos sistemas helenísticos um fundo comum que permanece idêntico sob a pluralidade doutrinária: a concepção da filosofia como medicina da alma, terapia para a felicidade.” (CHAUÍ, 2010, p. 18). Talvez por esse motivo Pessoa tenha imputado a Reis a profissão de médico, aquele que prognostica uma medicina, uma terapia, um *phármakon*, só que neste caso mediante uma filosofia de vida.

remédios e procedimentos diferentes, mas seu tema e seu objetivo serão sempre os mesmos: não se submeter ao *páthos*, mas buscar a *apathéia*, graças à qual se chega à *ataraxia*, isto é, à ausência total de perturbação. Alcançar essa serenidade ou essa tranquilidade de espírito é a verdadeira felicidade ou beatitude. (CHAUI, 2010, p. 18).

Em que pesem as diferenças entre o epicurismo e o estoicismo⁵⁴, é insofismável que essas escolas também partilham de uma semelhante mundividência, ao menos sob determinados aspectos. Dentre as principais afinidades, nunca é demais recordarmos, em oposição à tradição platônico-aristotélica, que nas filosofias helenísticas a ética encontra-se umbilicalmente ligada ao ramo da física. Além disso, outro traço comum entre o epicurismo e o estoicismo é o materialismo, ou seja, a recusa na crença em entidades imateriais ou incorporais.

Viver de forma materialista, e de acordo com as leis da física, requer o comedimento apurado das paixões, o que apenas pode suceder mediante uma rígida disciplina, um severo autocontrole. Ricardo Reis, igualmente, buscará nos filósofos helenísticos o influxo para alcançar a referida virtude. Uma disciplina, como vimos, que não se limita ao plano teórico-existencial, mas que se manifesta também em termos de composição artística. Como bem observa José Augusto Seabra, “é ainda do epicurismo e do estoicismo que Reis recolhe a ideia central de ‘disciplina’, que irá dominar toda a sua arte poética [...]” (SEABRA, 1974, p. 111).

Assim, trazendo à tona elementos pagãos, ora com base em Epicuro, ora com fulcro nos estoicos⁵⁵, Reis irá construindo a sua filosofia como um modo de

⁵⁴ Eis a diferenciação entre o epicurismo e o estoicismo, consagrada por Nietzsche no aforismo 306 de *A gaia ciência*: “O epicurista escolhe a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto – ou seja, à maior parte –, porque seria um alimento forte e pesado demais para ele. Já o estoico se exercita em engolir pedras e vermes, estilhaços de vidro e escorpiões, e não sentir nojo; seu estômago deve se tornar indiferente a tudo o que o acaso da existência nele despeja – ele lembra a seita árabe dos assaua, encontrada na Argélia; como os insensíveis desta seita, ele gosta de ter um público para exibição de sua insensibilidade [...]” (GC 306). Fernando Pessoa, por sua vez, efetua a seguinte distinção: “[...] A moral pagã é portanto uma moral de orientação e de disciplina, ao passo que a moral cristã é uma moral de renúncia e de desapego. A moral epicurista é no fundo, a tendência para a felicidade pela harmonização de todas as faculdades humanas – o que é, deveras, uma ideia de disciplina, pois que o é de coordenação. A moral estoica é uma moral de subordinação das qualidades inferiores do espírito às superiores, mas superiores e humanas [...]” (PESSOA, 1988, p. 105).

⁵⁵ Sobre as fontes helenísticas da poesia de Reis, Antonio Cardiello é até mesmo mais específico: “De Epicuro, Ovídio e Lucrécio, Reis vai absorver a apologia de uma vida simples com o aproveitamento do instante presente em virtude da efemeridade da vida; a necessidade de procurar a imperturbabilidade (*ataraxia*) com a autossuficiência (*autarkéia*) que vem do domínio dos prazeres e da interpretação dos deuses como ‘abstrações concretizadas’. De Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca retira a rejeição de todas as paixões (*apatheia*) e a aceitação da dor cotidiana de maneira inteira, isto é, encontrando a nobreza no próprio sofrimento.” (CARDIELLO, 2016, p. 124).

vida, uma pura e autêntica arte de viver. Nada mais pertinente, portanto, do que examinarmos a doutrina concebida por tal heterônimo.

Ricardo Reis procura construir uma ética-estética de si a partir da combinação de elementos oriundos do paganismo, do epicurismo e do estoicismo. Sua obra recebe nítidas influências da filosofia helenística, principalmente no sentido de perseguir uma concepção de vida serena, capaz de assimilar o problema da efemeridade da existência. Tal heterônimo surgira em Pessoa como uma reação aos excessos da arte moderna, do subjetivismo romântico⁵⁶ e, de igual modo, como uma resposta ao cristianismo.

Sobre esse último ponto, ironicamente chamado de “cristismo”, António Mora afirma que

[...] a moral cristã é a moral da fraqueza e da incompetência, a metafísica do cristismo é a metafísica da falta de atenção e de concentração; a estética do cristismo é a estética do predomínio da sensibilidade sobre a inteligência. (PESSOA, 1966, p. 250).

Reis condena, com isso, uma solução extramundana, divina, para a fugacidade da vida, para as fraquezas humanas, para o medo do destino. Como antídoto ao *fatum*, implacável, à inexorabilidade do tempo e da morte, ele oferece “[...] uma felicidade relativa, encarando com lucidez o mundo e compensando a sua radical imperfeição pela criação estética, fazendo da própria vida uma arte.” (COELHO, 1977 [1949], p. 41). Assim, uma diferença fundamental em relação aos valores do monoteísmo judaico-cristão é que, neste caso, faz-se imperioso

Assumir a necessidade, transformá-la estoicamente em virtude, encerrar os próprios deuses na armadilha que nos ofereceram [...] outra saída não existe que a de aderir, esposar, extenuar a nossa infelicidade radical para uma aceitação ativa e desprendida da nossa condição [...]. (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 53).

Pelo paganismo de Reis, o Deus cristão, monoteísta, é uma invenção do homem enquanto uma projeção de sua própria subjetividade. Conforme António Mora, porém, é importante ficar claro que, “longe de designar uma ausência de

⁵⁶ António Mora, em texto provavelmente de 1915, manifesta a seguinte crítica ao romantismo: “O romantismo, no fundo, é uma confissão de falência. Longe de ter sido uma renovação da arte, foi uma incapacidade de a renovar.” (PESSOA, 1973 [1966], p. 24). Fernando Pessoa ele-mesmo, em texto de crítica, também assinala que “a verdadeira arte decadente é a dos românticos.” (*Ibidem*, p. 151).

religião, ou um baixo materialismo, o paganismo designa um sistema religioso completo [...].” (PESSOA, 1966, p. 294). Para Ricardo Reis, Cristo é um deus a mais entre outros, sujeitos todos ao fluxo da natureza: “Deus triste, preciso talvez porque nenhum havia / Como tu, um a mais no Panteão e no culto, / Nada mais, nem mais alto nem mais puro [...]” (REIS, 2000, p. 71). António Mora consolida a posição teórica desses últimos versos, enfatizando que o paganismo “[...] é simplesmente o conceito do universo que estabelece, acima de tudo, a existência de um Destino implacável e abstrato, a que homens e deuses estão igualmente sujeitos [...]” (PESSOA, 1966, p. 294).

O problema dos deuses tem presença constante na poesia de Reis. Mas, para além disso, uma outra temática de significativa relevância, em sua obra, é a questão temporal. O tempo, em termos mecânicos, significa a sucessão permanente de eventos, que gera em nós as noções de passado, presente e futuro. No mundo objetivo, todos somos capazes de perceber a passagem das horas e a incontornabilidade do instante. O poeta é sabedor disso: “Quão breve tempo é a mais longa vida.” (REIS, 2000, p. 18). Tudo passa com extrema rapidez: “Tão cedo passa tudo quanto passa!” (*Ibidem*, p. 92). De fato, o tempo é indiferente aos dramas humanos: “Quer gozemos, quer não gozemos, passamos como o rio.” (*Ibidem*, p. 35). Ricardo Reis possui plena consciência do fluir da realidade, “sabe-o e por isso se pode erguer por momentos sobre o tempo para lhe ditar a lei.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 60):

O Tempo passa,
 Não nos diz nada.
 Envelhecemos.
 Saibamos, quase
 Maliciosos,
 Sentir-nos ir. (REIS, 2000, p. 29).

Com o transcorrer temporal, passa o tempo e passamos nós também, pois tudo está sujeito à corrupção: “Breve o dia, breve o ano, breve tudo. / Não tarda nada sermos.” (*Ibidem*, p. 124). O próprio passar das horas não é senão uma sucessão de pequenas mortes, de ínfimos instantes dissipados:

Tanto quanto vivemos, vive a hora
 Em que vivemos, igualmente morta
 Quando passa conosco
 Que passamos com ela. (*Ibidem*, p. 88).

Conforme Reis, a passagem do tempo é terrificante porque o seu fluxo inelutável nos conduz à morte. Ainda que procure uma atitude natural, de aceitação, perante o momento derradeiro, o poeta não consegue, na maioria das vezes, dissimular sua angústia em relação a isso. Noutras passagens, mais naturalmente, ele denota uma postura de maior conformação, tentando colocar-se indiferente quanto à finitude. Tal oscilação, obviamente, não nos deve causar nenhuma estranheza, uma vez que a própria consciência da morte, por si só, já desperta no homem sentimentos e pensamentos dúbios e desconcertantes.

Em diversos ensejos, nosso poeta lança mão de metáforas e eufemismos para referir-se à morte. Em determinado verso, por exemplo, alude ao fenecimento humano como o “óbolo último” (*Ibidem*, p. 41) ou como o “sussurro gemebundo” (*Ibidem*, p. 19). Dentre tais recursos estilísticos, há uma manifesta proeminência de imagens marítimas e náuticas. A todo momento, Reis lembra-nos do “barco escuro no soturno rio” (*Ibidem*, p. 26) ou da “barca que não vem senão vazia” (*Ibidem*, p. 17). Em outro excerto, aspira a que “[...] brindemos uníssonos à sorte / Que houver, até que chegue / A hora do barqueiro” (*Ibidem*, p. 23). Mais contido, noutra passagem, confessa que pretende viver “[...] apenas desejando / Num desejo mal tido / Que a abominável onda / O não molhe tão cedo” (*Ibidem*, p. 43).

Contudo, nem a beleza da metáfora e tampouco a suavidade do eufemismo conseguem redimi-lo da gravidade da morte. Reis parece ininterruptamente querer lembrar-se da mortalidade, postura que remete a Sêneca, uma de suas fontes, com o seu *memento mori*⁵⁷. Em outras palavras: não devemos nunca esquecermos a morte, mas naturalizá-la, através da autodisciplina, para jamais temê-la. O poeta declama:

Olho os campos, Neera,
Campos, campos, e sofro
Já o frio da sombra
Em que não terei olhos.
A caveira antessinto
[...]
E menos ao instante
Choro, que a mim futuro,
Súbdito ausente e nulo

⁵⁷ A expressão latina *memento mori* significa, literalmente, “lembre-se da morte”. Afora outros usos esparsos, trata-se de um conceito central do estoicismo, onde a morte é um ato natural que não deve ser temido, mas trabalhado, mentalmente, mediante a autodisciplina.

Do universal destino. (*Ibidem*, p. 21).

Momentos há, com efeito, nos quais o vate embrenha-se nas malhas do nihilismo, na urdidura da experiência nadificante:

Nada fica de nada. Nada somos.
Um pouco ao sol e ao ar nos atrasamos
Da irrespirável treva que nos pese
Da húmida terra imposta,
Cadáveres adiados que procriam⁵⁸. (*Ibidem*, p. 130).

O poeta leva ao extremo o conhecimento da verdadeira natureza humana: a mortalidade como condição última. Nesse ponto, contudo, há um detalhe bastante significativo, conforme já percebido por Eduardo Lourenço. Sucede que, em vez de paralisá-lo, a morte exorta a que

[...] enraizemo-nos sem remorsos na nossa condição original que sem cessar ocultamos para melhor subsistir, com o risco de perder o único benefício e alcançar o único esplendor que pode coroar o nosso *nada*: ter consciência dele. (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 57).

Ou seja, Ricardo Reis assume-se como mortal para justamente encontrar um ponto de libertação da morte, mediante a consciência plena da finitude. Numa palavra, o artista torna-se “[...] cúmplice da morte, esforçando-se por se libertar dela pelo esvaziamento da ideia mesma da morte [...]” (*Ibidem*, p. 63).

Dessa maneira, antes de ludibriar a dor, Reis escolhe trilhar o caminho da consciência da mortalidade. Isso porque, a seu ver,

Melhor destino que o de conhecer-se
Não frui quem mente frui. Antes, sabendo
Ser nada, que ignorando:
Nada dentro de nada. (REIS, 2000, p. 19).

De modo consciente, ele lamenta a morte e o efêmero para somente assim aceitá-los, com maior brandura. E procede a isso por meio de uma doce melancolia, abstrata, uma atitude de reserva e aquiescência ao agora. O itinerário é permanentemente tenso, mas a busca é por uma aceitação pacata do destino e do tempo que se dissipa. Eduardo Lourenço, novamente, assevera que o poeta denota

⁵⁸ O verso “Cadáveres adiados que procriam”, aqui pluralizado, emprega-o também o ortônimo no livro *Mensagem*, como fixamos no item 3.1, à diferença de que, lá, o faz no singular.

“uma tristeza que não busca mascarar-se, a mais sombria das melancolias que o tom antigo acentua ainda [...] Reis empurra quase com alegria a realidade inteira para a vala comum.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 66). O desalento é tratado com serenidade, com uma sabedoria helenisticamente equilibrada, que procura ofuscar a gravidade do perecimento ontológico:

Mestre, são plácidas
 Todas as horas
 Que nós perdemos,
 Se no perdê-las,
 Qual numa jarra,
 Nós pomos flores. (REIS, 2000, p. 29).

De acordo com José Gil, “Ricardo Reis sente-se incessantemente ameaçado pelo tempo e pelo vazio que este abre, com a morte, na vida dos homens. Daí, a sua recusa de sentir para além do presente [...]” (GIL, 1987, p. 131). A certa altura, a enorme obsessão do poeta pela passagem do tempo e pela morte converte-se em afirmação do instante. Um assentimento dosado pelos prazeres simples de Epicuro:

Morre tão jovem ante os deuses quanto
 Morre! Tudo é tão pouco!
 Nada se sabe, tudo se imagina. Circunda-te de rosas, ama, bebe
 E cala. O mais é nada. (REIS, 2000, p. 92).

A verdadeira sabedoria, a partir disso, consiste em vivermos o presente, libertando-nos de preocupações com o passado e também com o futuro. Apesar da mortalidade, “o homem de sabedoria edifica-se, conquista a autonomia interior na restrita área de liberdade que lhe ficou.” (COELHO, 1977 [1949], p. 42). Nas palavras do poeta:

Sábio é o que se contenta com o espetáculo do mundo,
 E ao beber nem recorda
 Que já bebeu na vida,
 Para quem tudo é novo
 E imarcescível sempre. (REIS, 2000, p. 42).

Faz-se imprescindível, em suma, vincularmo-nos ao momento presente, que é único e irrevogável. A grandeza reside na plenitude perante cada objeto, na inteireza diante de cada acontecimento:

Para ser grande, sê inteiro: nada
 Teu exagera ou exclui.
 Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
 No mínimo que fazes.
 Assim em cada lago a lua toda
 Brilha, porque alta vive. (*Ibidem*, p. 132).

A doutrina de Reis, dessa maneira, é uma “[...] tentativa de salvar do universal desastre da vida o que de anônimo sorriso nela pode haver.” (LOURENÇO, 2003 [1974], p. 63). A extremização da fatalidade do existir é *conditio sine que non* para a felicidade, uma felicidade sempre relativizada, que jamais encontrará um ponto de repouso. Questões como a necessidade, o efêmero e a passagem do tempo precisam ser assimiladas, com vistas à diminuição do sofrimento, em vida, em relação à morte. Quer dizer,

Reis experimenta a dor da nossa miséria estrutural, sofre com as ameaças inelutáveis e permanentes do *Fatum*, da Velhice e da Morte. Vai à conquista do prazer relativo, sempre toldado pela tristeza de saber que o é. (COELHO, 1977 [1949], p. 38).

Ao contrário de Alberto Caeiro, espírito feliz porque ingênuo, dotado de sabedoria instintiva, Ricardo Reis mergulha nas doutrinas helenísticas no intento de alcançar um regramento espiritual, uma autodisciplina capaz de auxiliá-lo a resignar-se, sossegadamente, com a tragédia existencial. O poeta procura, portanto, laboriosamente construir uma arte de viver, voltando-se de modo consciente para si próprio e, sobretudo, apegando-se à filosofia como *consolatio*, como um *phármakon* para as tristes dores do existir.

Dissemos outrora que Nietzsche manteve uma relação ambígua com as correntes helenísticas. As críticas mais rigorosas do autor, a tais doutrinas, despontaram precipuamente no período tardio de sua filosofia. Para a nossa tarefa, a saber, para uma posição conclusiva sobre o niilismo e a afirmação da vida, em Ricardo Reis, à luz do pensar nietzschiano, será de suma importância atentarmos, ainda que brevemente, para o ponto de vista do filósofo germânico em relação ao epicurismo e ao estoicismo. Somente assim poderemos, minimamente, nesta última parte da seção, desvelar se Reis é um poeta niilista ou, ao revés, um poeta plenamente afirmador da existência.

Nietzsche, a princípio, nutria uma postura favorável atinente aos filósofos helenísticos, em especial a Epicuro⁵⁹. Já em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), de algum modo, ele exaltava a escola estoica: “[...] ninguém vive filosoficamente com aquela lealdade elementar que obrigava um Antigo, onde quer que estivesse e fosse o que fosse que fizesse, a comportar-se como Estoico, se tinha jurado fidelidade à Stoa.” (FT II). Mesmo em *Para além de bem e mal*, obra do último período, observamos, a seu modo peculiar, uma atitude auspiciosa de Nietzsche quanto aos filósofos do pórtico: “permaneçamos *duros*, nós, últimos remanescentes dos estoicos [...]” (BM 226). Só que, por exemplo, em *A gaia ciência*, o autor irá colocar-se a seguinte pergunta: “esta nossa vida é realmente incômoda e dolorosa o bastante para ser vantajosamente trocada por um modo de vida e enrijecimento estoico?” (GC 326)⁶⁰.

Com relação ao epicurismo, por sua vez, em um apontamento póstumo da década de 70, intitulado *Elogio de Epicuro*, o pensador da Basileia escreverá: “A sabedoria não avançou nenhum passo mais além de Epicuro – e frequentemente tem inclusive retrocedido muitos milhares de passos em relação a ele.” (FP 1876-1877, 23 [56]). Em *Humano, demasiado humano II*, livro do estágio intermediário, o filósofo do espírito livre afirma: “E assim *viveram* também certos indivíduos, que permanentemente *sentiram* a si no mundo e o mundo em si, e entre eles um dos maiores homens, o inventor de um modo heroico-idílico de filosofar: Epicuro.” (AS 295). Sucede, entretanto, que em sua obra tardia encontraremos em Nietzsche comentários depreciativos a respeito do filósofo do jardim. Em *O anticristo*, para exemplificarmos, chamá-lo-á de um “*típico décadent*” (AC 30), condenando-o

⁵⁹ Há vários estudos, em alemão, inglês e francês, quase nenhum em português, sobre a relação de Nietzsche com as filosofias do período helenístico. No artigo *Nietzsche e as terapias helenistas: estoicos e epicuristas como precursores do cristianismo* (2016), a seguir citado em primeiro plano, Marta Faustino elabora uma breve compilação de alguns desses trabalhos, para os quais, aqui, deixaremos apenas essa alusão indireta (Cf. FAUSTINO, 2016, p. 162, nota 3).

⁶⁰ Um aprofundamento maior no tema da conexão de Nietzsche, especificamente com o estoicismo, pode ser obtido, citando um comentador de peso, mediante o artigo *Vida e totalidade natural* (1998 [1993]), de Michel Haar, publicado nos *Cadernos Nietzsche 5*, traduzido por Alberto Marcos Onate. Em tal escrito, o teórico francês tem em vista que: “Minha hipótese de partida será a seguinte: o modelo que comanda a filosofia nietzschiana da natureza, e talvez mesmo o pensamento do Eterno Retorno, não é o modelo estoico? Este modelo seria evidentemente aquele de *um estoicismo invertido*: a afirmação de uma totalidade não dotada de razão, mas sem razão. Um fatalismo não atarácico e resignado, mas dionisíaco e alegre. Assaz numerosas indicações revelam em efeito uma afinidade, fortemente ambivalente, em relação ao estoicismo. Esta afinidade é marcada por um assentimento e por uma recusa tão vigorosos um como a outra.” (HAAR, 1998 [1993], p. 17). Outra versão desse trabalho foi publicada, também, no importante livro de Michel Haar *Nietzsche et la Métaphysique* (1993).

também em uma nota da mesma época: “Pirro, assim como Epicuro, duas formas da *décadence* grega [...]” (FP 1888, 14 [99])⁶¹.

Nesse *métier*, é válido trazermos, inicialmente, a contribuição da comentarista portuguesa Marta Faustino. Em recente artigo, publicado no Brasil, a estudiosa esquadrinha, com engenho, a relação ambígua de Nietzsche com as filosofias helenísticas, que não escaparam à ferocidade do autor no período final de sua produção. O argumento principal usado por ela é que o filósofo alemão enxerga epicuristas e estoicos como precursores do cristianismo e, por isso, “[...] como promotores fundamentais do niilismo que diagnostica na cultura ocidental.” (FAUSTINO, 2016, p. 161). Para defender essa tese, evoca quatro premissas, comuns a ambas as doutrinas e contrárias à filosofia de Nietzsche: 1) o reconhecimento do sofrimento existencial como algo negativo e a eliminar; 2) a felicidade como finalidade da existência; 3) a vida ascética como ideal; 4) a crença na eficácia universal de suas terapias (Cf. FAUSTINO, 2016, p. 174).

Em escrito igualmente atual, de temática afim, Clademir Araldi empenha-se em sublinhar outros elementos. No artigo *Nietzsche, o cínico e o espírito livre: um ensaio de crítica imanente* (2018), o comentador investiga a ruptura nietzschiana na compreensão do espírito livre, que, se antes (como *Freigeist*) possuía traços epicuristas, com ênfase na *vita contemplativa*, a partir de *Para além de bem e mal* (como *freier Geist*) passa a incorporar traços cínicos, libertários, voltando-se para a *vita ativa*. No que tange ao nosso tema de trabalho, diz tal especialista que “[...] com o *Zarathustra* Nietzsche pretende radicalizar a postura ativa do cinismo antigo, através do niilismo ativo, com a determinação de destruir ativamente.” (ARALDI, 2018, p. 84, nota 8). É relevante que, em seu labor argumentativo, o estudioso proponha-se a reconsiderar a posição de Nietzsche, por exemplo, sobre importantes artistas do século XIX: “A fixidez de Nietzsche em aproximar Baudelaire de R. Wagner, como fisiologicamente decadentes, impossibilitou-o de valorizar o que há de afirmativo e de ativamente niilista na arte de Baudelaire [...]” (*Ibidem*, p. 93).

⁶¹ Existem muitos estudos, da mesma forma, sobre a vinculação de Nietzsche com o epicurismo. Uma indicação valorosa, que aqui legamos, são os trabalhos de Keith Ansell-Pearson, como a recente obra *Nietzsche's search for philosophy: on the middle writings* (2018). Apesar das críticas veementes de Nietzsche a Epicuro, no período tardio de sua filosofia, Ansell-Pearson procura suavizar a voracidade verbal do autor de *Zarathustra*, enaltecendo aqueles aspectos que, mesmo no último período nietzschiano, entrevê como positivos em relação a tal doutrina helenística (Cf. ANSELL-PEARSON, 2018, pp. 72-73). A posição final do comentarista, na conclusão de seu livro, poderá reforçar, de algum modo, a vereda propositiva e afirmativa para a qual, derradeiramente, chamaremos atenção na obra de Ricardo Reis, enquanto uma estética de si ou arte de viver.

Em vista do que temos dito, parece enfim esboçar-se o significado da doutrina de Ricardo Reis à luz da filosofia de Nietzsche. Do ângulo da vontade de potência, a pergunta a respondermos é: a poesia de Reis expressa uma estrutura axiológica sustentada em valores ascendentes ou em valores declinantes? Em outros termos, o poeta neoclássico cuida-se de um tipo afirmador ou de um tipo decadente? Ora, se o filósofo alemão manteve um nexu ambíguo com as doutrinas helenísticas, poderíamos então proclamar que tal heterônimo manifesta tanto a afirmação como a negação da vida. No capítulo anterior, contudo, hasteamos uma extensa argumentação privilegiando a filosofia nietzschiana erigida em seu último período. Por equivalência, e na esteira de Marta Faustino, então as escolas helenísticas acompanhariam a posição do Nietzsche maduro e seriam manifestações da *décadence* e, portanto, a obra de Ricardo Reis não denotaria senão o niilismo. Por outro lado, conforme Clademir Araldi, é preciso, muitas vezes, alçarmo-nos para mais além do autor de *Zaratustra*, procurando ultrapassar um eventual dualismo excludente afirmação/negação da vida. No espaço entre esses dois polos, existiriam inúmeras outras possibilidades de gradação, sequer exploradas pelo filósofo, onde poderia, assim, situar-se a poesia de Reis.

Tendo em conta a vontade de potência, reconhecemos, com efeito, que a obstinação de Reis pela inexorabilidade do destino, pela morte, pode parecer problemática com vistas a enquadrá-lo na tipologia da plena afirmação da existência. O poeta, sem dúvida, na maior parte das vezes, deixa transparecer uma estrutura valorativa com nítidos aspectos niilistas. Sua vontade de nada, sua impassibilidade perante a vida talvez fosse duramente criticada pelo Nietzsche do terceiro período. Devemos recordar que, no *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo do martelo afirmou que “[...] atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz [...]” (*CI*, Moral como antinatureza, 1). Não identificamos, no heterônimo, uma conformação de forças plenamente ascendente, capaz de caracterizá-lo como um tipo afirmador *in totum*. Apesar disso, a doutrina de Reis pode oferecer-nos elementos frutíferos no sentido de enfrentarmos a dor e o sofrimento inerentes ao mundo. Nele, a consciência da insignificância humana, diante do cosmos, se bem dosada, seria capaz de propiciar-nos uma singular condição de imperturbabilidade do espírito.

Não suficiente isso, também pela ótica do eterno retorno a doutrina de Reis provoca hesitação relativamente ao niilismo. Como vimos, em inúmeras passagens o vate lamenta-se pelo tempo que passa, inepto em aquiescer à temporalidade cíclica

que se afere no universo. O fluir temporal, apenas reiterando, remete-o à presença incessante da morte, consistindo em motivo de infundável lamúria e melancolia. Desse jeito, a relação de Reis com o tempo é reflexo de uma vontade adoecida, de uma fisiopsicologia alquebrada. Por outro lado, a sabedoria ricardiana reza que devemos centrar-nos no momento presente, visto que o passado já transcorreu e o futuro não podemos apressar. Conquanto não haja, evidentemente, um assentimento absoluto às três instâncias temporais, e isso afasta Reis da filosofia de Nietzsche, seus versos aderem de tal modo ao tempo presente que alguns críticos, como já registramos, conseguem avistar uma postura afirmativa na obra escrita pelo poeta. Aos moldes nietzschianos, portanto, Ricardo Reis seria um tipo decadente, mas que, a nosso ver, cômico de sua condição declinante, edifica uma arte de viver na qual procura permanentemente sanar as cicatrizes do seu próprio niilismo.

Claramente percebemos o viés helenístico dos versos exarados pelo poeta, uma combinação do epicurismo com o estoicismo. Para nós, seria inócua uma eventual tentativa de encaixar a obra de Reis nesta ou naquela corrente filosófica. Fernando Pessoa, nesse mister, atribuiu a um tal Frederico Reis, outra personalidade literária sua⁶², a seguinte afirmação: “Resume-se num epicurismo triste toda a filosofia da obra de Ricardo Reis [...]” (PESSOA, 1966, p. 386). No entanto, como dissemos, essa questão não é pacífica entre os comentadores, até mesmo porque, em outros ensejos, o próprio Pessoa assumiu-se como epicurista e também como estoico, paralelamente. Apenas a licença poética, mais livre, e não a filosofia, permitiria uma espécie de conciliação entre as duas escolas.

Ademais, ao contrário do Pessoa ortônimo e de Campos, crucialmente niilistas, Reis propõe-se avançar, ainda que pouco, na tarefa de oferecer um contramovimento ao niilismo. No básico, o *corpus* ricardiano radicaliza a questão da *décadence*, abordando temáticas como a brevidade do tempo, a fugacidade da vida e a inevitabilidade da morte. Ao defrontar-se com esses problemas, de começo constatamos, no poeta neoclássico, sobretudo uma postura pessimista, angustiosa,

⁶² José Paulo Cavalcanti Filho diz que tal figura, pouco conhecida, é na verdade um irmão de Ricardo Reis. Ele teria sido um ensaísta, que escreveu poucos textos, como um “longo folheto” sobre a Escola de Lisboa, herdeira da Escola de Coimbra, pelo seu espírito vanguardista. (Cf. CAVALCANTI FILHO, 2011, p. 366).

mas que acaba oscilando com passagens de maior amenidade. Se a predominância, no heterônimo, é de uma configuração de forças decadente, apática, seus preceitos, em contrapartida, concorrem de algum modo para aliviar o padecimento de existir.

Como palavras últimas, é forçoso destacarmos que Nietzsche, no âmbito do espírito livre, aproximou-se da filosofia de Epicuro para desenvolver uma arte de viver, ligada à paixão do conhecimento, à *vita contemplativa*, e igualmente relacionada às questões do corpo e da saúde. Ricardo Reis, em suas odes, “[...] plácidas, serenas, resignadas, sem esperança [...]” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 310), concebe uma doutrina enfocada na transitoriedade da vida, na certeza da mortalidade. O que o poeta exalta, na verdade, é a simplicidade, o desprendimento, a contemplação desinteressada. Sua sabedoria radica no sabermos-nos mortais, como se apenas a consciência da finitude fosse capaz de conferir autenticidade à vida, fazendo-nos atentar para aquilo que verdadeiramente encerra valor.

4.4 Mestre Alberto Caeiro: a tentativa pessoana de erigir um tipo superior

Considerado o mestre dos heterônimos, inclusive do próprio Pessoa, Alberto Caeiro afigura-se-nos, em tese, como a tentativa pessoana mais bem lograda de erigir um tipo superior. Ricardo Reis, por exemplo, designá-lo-á de o “revelador da Realidade”, ou mesmo o “grande Libertador” (PESSOA, 1966, p. 331). De igual modo, sobre ele dirá o ortônimo que “[...] Caeiro realmente espanta e realmente respira novidade absoluta”, e que atingir tal feito em uma época como a nossa “[...] constitui a prova definida e definitiva do seu gênio.” (*Ibidem*, p. 345). Nas já citadas *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*, por sua vez, seguindo o tom ficcional do “drama em gente”, Álvaro de Campos ressalta que, quando conversava com o seu preceptor, parecia estar discutindo “[...] não com outro homem, mas com outro universo.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 161).

Na similarmente aludida carta sobre a gênese dos heterônimos, a Adolfo Casais Monteiro, Pessoa assim escreve sobre a eclosão de Alberto Caeiro:

[...] lembrei-me um dia de fazer uma partida ao Sá-Carneiro⁶³ – de inventar um poeta bucólico, de espécie complicada, e apresentar-lho, já me não lembro como, em qualquer espécie de realidade. Levei uns dias a elaborar o poeta mas nada consegui. Num dia em que finalmente desistira – foi em 8 de março de 1914 – acerquei-me de uma cômoda alta, e, tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, numa espécie de êxtase cuja natureza não conseguirei definir. Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com o título, *O guardador de rebanhos*. E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. (PESSOA, s. d. [1946], pp. 201-202).

De Caeiro, no geral, diz-nos também Pessoa que ele nasceu em Lisboa, em 16 de abril de 1889, e nessa mesma cidade faleceu, em 1915⁶⁴, o que indica que teve uma curta “existência”, de apenas 26 anos. Quanto ao mais, permaneceu “quase toda a sua vida no campo”⁶⁵; “não teve profissão nem educação quase alguma”; “só instrução primária”; “morreram-lhe cedo o pai e a mãe, e deixou-se ficar em casa, vivendo de uns pequenos rendimentos. Vivía com uma tia velha, tia-avó.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 205). Fisicamente, “[...] era de estatura média, e, embora realmente frágil (morreu tuberculoso), não parecia tão frágil como era”, tendo cabelo “louro sem cor, olhos azuis⁶⁶” (*Ibidem*, p. 204), o único dos heterônimos a receber definição da cor de seus olhos. Ricardo Reis, à guisa de síntese, procura demarcar a biografia do mestre: “a vida de Caeiro não pode narrar-se pois que não há nele de que narrar. Seus poemas são o que nele houve de vida.” (REIS, 1966, p. 330).

Ao contrário do ortônimo e de Campos, e a exemplo de Reis, a poesia caeiriana espelha com maior nitidez a presença de uma doutrina ou uma ética de

⁶³ Mas tal pilhéria a Sá-Carneiro, sobre a invenção do poeta, tratava-se também de uma deferência ao confrade, percebida já no próprio nome do heterônimo: “O nome *Caeiro* é, por assim dizer, *Carneiro* sem a carne [...]” (ZENITH, 2001, p. 242). O comentador complementa: “Uma boa partida, e uma elevada homenagem. Mas Sá-Carneiro não ligou ou não percebeu. Alberto Caeiro, ainda por cima, sequer foi o heterônimo de que mais gostou. ‘Saudades ao nosso Caeiro’, escreve em 15 de junho de 1914, duas semanas depois de regressar a Paris, ido de Lisboa, mas em cartas subsequentes diz simpatizar ‘singularmente’ com Álvaro de Campos, cujas produções ‘vão ser das coisas maiores’ de Pessoa, e fala da ‘maravilha da impessoalidade’ conseguida nas odes de Ricardo Reis, melhor do que em Caeiro, em quem ‘ainda resumava de vez em quando Mestre Fernando Pessoa’.” (*Ibidem*, pp. 242-243).

⁶⁴ Fernando Pessoa indicou apenas o ano, porém não o dia da morte de Alberto Caeiro. Com 26 anos, morreu igualmente Sá-Carneiro, podendo essa correspondência sugerir uma outra homenagem ao amigo. Além disso, embora “morto” em 1915, ainda em 1930 o autor escrevia sob a máscara do heterônimo, retrodatando certos poemas para coincidirem com o tempo de vida do vate.

⁶⁵ Conquanto Caeiro tenha nascido em Lisboa, Ricardo Reis adverte que “a sua vida, porém, decorreu quase toda numa quinta do Ribatejo (?); só os últimos meses dele foram de novo passados na sua cidade natal.” (PESSOA, 1966, p. 329).

⁶⁶ O heterônimo também realça essa característica em pelo menos dois de seus poemas: “O meu olhar azul como o céu / É calmo como a água ao sol. / É assim, azul e calmo, / Porque não interroga nem se espanta...” (CAEIRO, 2001, p. 59); “Patriota? Não: só português. / Nasci português como nasci louro e de olhos azuis.” (*Ibidem*, p. 167).

viver. Nesse sentido, a primeira e mais evidente inspiração teórico-filosófica presente em seus versos é, sem dúvida, a do paganismo. Ricardo Reis, igualmente pagão, assegura que Caeiro, seu mestre, “[...] é mais pagão que o paganismo, porque é mais consciente da essência do paganismo do que qualquer outro escritor pagão.” (PESSOA, 1966, p. 318). Como já comentamos, António Mora é quem aparece como teorizador precípua do paganismo na obra de Fernando Pessoa, tendo em Alberto Caeiro a figura central dessa doutrina.

Assim, António Mora assevera que, “para nos dar a substância absoluta do paganismo, tinha Caeiro que ser mais grego que os gregos, mais puramente objetivista que eles. É-o.” (PESSOA, 1994, p. 263). Dito mais claramente, isso significa que Caeiro foi o “poeta do real objetivo” (COELHO, 1977 [1949], p. 27). José Augusto Seabra, citando Ricardo Reis, ratifica esse ponto de vista:

Alberto Caeiro encarna, dentro do poetodrama, o polo objetivo do sistema heteronímico. A sua poesia tende, no dizer de Ricardo Reis, principal comentador crítico do ‘mestre’, para o ‘objetivismo total’, ou ‘objetivismo absoluto’. (SEABRA, 1974, p. 91).

Como desdobramentos do paganismo e desse real-objetivismo, Caeiro é habitualmente reputado como poeta materialista, bucólico, sensacionista, ateuista, antimetafísico, antimístico e, inclusive, como pregador de uma antifilosofia e de uma antiestética. Em outra pérola de Fernando Pessoa, isto é, uma imaginária entrevista de Alberto Caeiro, em Vigo, diz o entrevistado, procurando livrar-se de quaisquer estereótipos: “não, não sou nem materialista nem deísta nem coisa nenhuma. Sou um homem que um dia, ao abrir a janela, descobri esta coisa importantíssima: que a Natureza existe.” (PESSOA, 2001, p. 201)⁶⁷. Não há como não lembrarmos, nesse sentido, da famosa chave de ouro de um de seus mais prestigiados poemas: “Além disso, fui o único poeta da Natureza.” (CAEIRO, 2001, p. 112). Aliás, mais uma vez António Mora, com certo excesso, elucida que “Alberto Caeiro é um primitivo contemporâneo. É que sabe dizer-nos quem é a Natureza e como é que ela se sente.” (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.).

Para concretizar sua cosmovisão, Caeiro imbui-se de um estilo assaz específico. O atributo mais evidente de sua expressão poética é, sem dúvida, o prosaísmo, a linguagem coloquial: “Por mim, escrevo a prosa dos meus versos [...]”

⁶⁷ A edição brasileira da Companhia das Letras também veicula essa entrevista.

(CAEIRO, 2001, p. 65). Fernando Pessoa registrou que “Caeiro escrevia mal o português” e que produzia em nome dele “[...] por pura e inesperada inspiração, sem saber ou sequer calcular que iria escrever.” (PESSOA, s. d. [1946], pp. 205-206). Da mesma forma, Ricardo Reis afiançou que o poeta bucólico era “ignorante da vida e quase ignorante das letras, quase sem convívio nem cultura [...]” (REIS, 1966, pp. 330-331). Eduardo Lourenço, contudo, discorda desse posicionamento, ponderando que, de Fernando Pessoa, Caeiro é justamente “[...] a mais intelectual das suas poesias [...]” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 41). Tempos antes, outro consagrado crítico explicou a questão:

[...] apesar de Caeiro, ao falar de si próprio, e Campos, ao evocar o mestre, querem convencer-nos de que o pensamento de Caeiro é o pensamento ingênuo de um poeta, o fruto verde de uma experiência instintiva, a poesia deste nos deixa uma impressão totalmente contrária. [...] Indubitavelmente, Caeiro é sobretudo inteligência. Filósofa contra a filosofia. [...] Aqui o feitiço volta-se contra o feiticeiro: lendo Caeiro não vemos árvores, ouvimos expor uma doutrina, estamos no domínio do axioma, do silogismo, do geral, e a coisa que serve de exemplo é indefinida [...]. (COELHO, 1977 [1949], pp. 30-31).

Disso podemos depreender, então, que “há dois Caeiros, o poeta e o pensador, sendo o primeiro que em teoria se desdobra no segundo.” (*Ibidem*, p. 25). Enquanto poeta, apesar do alegado espontaneísmo, do verso livre, da irregularidade métrica, até mesmo do uso de frases incorretas, Caeiro acaba lançando mão de inúmeros recursos estético-estilísticos, tais como: a ênfase no presente do indicativo e em substantivos concretos, pouca adjetivação, repetições, aliteraões, paralelismos, anáforas, metáforas, epístrofes, dentre outros. Na realidade, o emprego desses expedientes é feito na exata medida em que necessita para externar sua visão de mundo objetivista, procurando aproximar a linguagem falada da simplicidade da vida natural. Enquanto pensador, seus motivos fundamentais “[...] consistem na variedade inumerável da Natureza, nos estados de semiconsciência, de panteísmo sensual, na aceitação calma e gostosa do mundo como ele é.” (*Ibidem*, p. 25), assuntos que são, no entender de Ricardo Reis, “[...] rigorosamente unificados por um pensamento filosófico que não só os coordena e concatena, mas que [...] prevê objeções, antevê críticas, explica defeitos por uma integração deles na substância espiritual da obra.” (PESSOA, 1966, p. 353).

O *corpus* caeiriano, também não publicado por Pessoa em formato de livro, abrange as seguintes criações do autor: *O guardador de rebanhos* (49 poemas), *O*

pastor amoroso (oito) e *Poemas inconjuntos* (70)⁶⁸. Desse agrupamento, porém, vieram à público, na época, apenas 23 composições de *O guardador de rebanhos*, na revista *Athena* n. 4, de janeiro de 1925; e 16 *Poemas inconjuntos*, na *Athena* n. 5 (que seria a última)⁶⁹, em fevereiro do mesmo ano. Além disso, o oitavo poema de *O guardador* sairia posteriormente na revista *Presença* n. 30, de janeiro-fevereiro de 1931; e uma poesia chamada *O penúltimo poema*, dos *Inconjuntos*, apareceria no n. 31-32 desse mesmo veículo, de março-junho de 1931. Sendo a peça mais explorada pela crítica, *O guardador de rebanhos* consiste em uma produção de relativa unidade, onde a doutrina de Caeiro parece alcançar o seu ápice⁷⁰. Por seu turno, em *O pastor amoroso* percebemos um poeta transtornado pelo amor, fugindo à regra do próprio heterônimo, assim como nos *Poemas inconjuntos*, onde há momentos de plena luminosidade mesclados com instantes de nefasto adoecimento.

A presente seção, sendo assim, como *locus* culminante de nosso inquérito filosófico, pretende efetuar uma leitura da poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Nietzsche. Nessa incumbência, cuidaremos primeiro de desvelar os movimentos primordiais do *opus* do heterônimo, enfatizando o caráter objetivista da doutrina por ele externada e as consequências daí provenientes. Como instante derradeiro, tentaremos articular a ética caeiriana com o niilismo, a afirmação da vida, a tipologia nietzschiana, a vontade de potência, o eterno retorno do mesmo e o naturalismo. Terá sido Caeiro um tipo inteiramente afirmador, à vista do pensamento de Nietzsche?

⁶⁸ A depender da edição tomada, existem discrepâncias em relação à quantidade exata dos *Poemas inconjuntos*, sendo que 70 é o número total assinalado pelos editores da Companhia das Letras, Fernando Cabral Martins e Richard Zenith.

⁶⁹ Como já ressaltado, Pessoa escreveu ao longo da vida em diversos jornais e revistas, com destaque especial para a revista *Orpheu*, que também dirigiu. José Paulo Cavalcanti Filho apurou que o poeta “[...] escreveu, pela vida, em 50 jornais ou revistas, nelas sendo publicados 134 textos em prosa e 300 poemas.” (CAVALCANTI FILHO, 2011, p. 516). Nesse contexto, aparece a revista *Athena*, também por ele dirigida, como importante instrumento de veiculação de suas ideias e poemas relativos principalmente ao paganismo. No espólio, há inúmeros apontamentos que trazem planos e sugestões de estruturação para as edições da referida revista. Os cinco números do periódico, em sua integralidade, podem ser encontrados no site da Biblioteca Particular de Fernando Pessoa.

⁷⁰ Sobre *O guardador de rebanhos*, por exemplo, António Mora anota o seguinte: “Essa obra que singelamente segue é um marco miliário – ver-se-á depois – do pensamento humano. Pasma-se de que hoje, entre esta gente que nos cerca, fosse possível ir assim reatar o fio da tradição grega perdida. Alberto Caeiro é o maior de todos os poetas contemporâneos, dizemos só isto, porque seria talvez excessivo, posto que verdadeiro, dizer mais. *O guardador de rebanhos* foi para todos nós qualquer coisa como para um geógrafo sonhador da Renascença deveria ser a descoberta da América, se ele pudesse bem medir o que de ali resultaria.” (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.).

Se Fernando Pessoa indicou, explicitamente, o paganismo, o epicurismo e o estoicismo como eixos condutores da doutrina de Reis, o mesmo não sucedeu em relação a Alberto Caeiro. Logo a uma primeira visada em seus versos, entretanto, constatamos cuidar-se o autor de uma figura claramente associada à ordem fiscalista, ao mundo objetivo, à existência natural, um adepto da realidade enquanto princípio norteador de suas ações.

Com esses dados prefaciais, posto que escassos, consideramos que para a adequada delimitação da cosmovisão do poeta será preciso determo-nos em outras dimensões de sua obra: metafísica, religiosa, epistemológica, ética, linguística, estética, entre outras. A nosso juízo, a contiguidade do heterônimo com a existência concreta traz corolários importantes para a sua mundividência, especialmente se levarmos em conta os recém citados campos da investigação filosófica. Uma questão preliminar pertinente é que, com alguma frequência, os ensinamentos do mestre apresentam-se muito mais de maneira destrutiva, como contradoutrina, do que propriamente de maneira categórica ou propositiva.

Antes de tudo, é indispensável referirmos que Caeiro, ao exaltar o mundo tangível, a simplicidade das coisas, acaba recusando a possibilidade de viabilização da própria metafísica, em sentido *lato*, quer enquanto rejeição a toda forma de experiência suprassensível, quer enquanto repulsa ao conhecimento especulativo, isto é, a qualquer tentativa de acesso a supostas leis da razão. Isso significa, propedeuticamente, o reconhecimento de uma contraposição de raiz tanto em relação ao Pessoa ele-mesmo como a Álvaro de Campos, ambos adstritos, como vimos, ao dualismo de mundos platônico. O poema V de *O guardador de rebanhos*, aqui em recorte, é frontal no tocante a essa temática:

Há metafísica bastante em não pensar em nada.
 [...]

Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
 De todos os filósofos e de todos os poetas.
 [...]

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
 [...]

"Constituição íntima das coisas"...
 "Sentido íntimo do universo"...
 Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada. (CAEIRO, 2001, pp. 31-32).

Numa primeira acepção, a metafísica, compreendida como a existência de um domínio transcendente, superior, divino, oculto ou misterioso, é terminantemente

rechaçada por Alberto Caeiro. A vida, para ele, resume-se ao “[...] imediatismo da manifestação dos entes [que] implica a sua redução à atualidade da presença.” (SEABRA, 1974, p. 97). No poema 39, em semelhante sentido, ele insiste na aludida questão: “O mistério das coisas, onde está ele? / Onde está ele que não aparece / Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?” (CAEIRO, 2001, p. 77). Sem rodeios, sua resposta é sóbria e ao mesmo tempo áspera: “[...] o único sentido oculto das coisas / É elas não terem sentido oculto nenhum.” (*Ibidem*).

Numa segunda acepção, para o poeta, a metafísica pode ser entendida, dito sem grande rigor, como o processo racional que persegue os princípios teóricos que objetivam apreender a natureza geral dos seres e a constituição da realidade circundante. Ou seja, desse prisma particular, a metafísica encontrar-se-ia fortemente emaranhada na própria filosofia, tal como instila Álvaro de Campos: “[...] a filosofia – isto é – a metafísica [...]” (PESSOA, s. d. [1946], p. 105). Assim, ao contrapor-se à metafísica, Caeiro estaria, igualmente, em franco antagonismo ao espírito geral da atividade filosófica, qual seja, o pensamento racional, pelo menos à maneira da tradição.

Em numerosos versos, como nestes, ele assim se manifesta: “Pensar incomoda como andar à chuva / Quando o vento cresce e parece que chove mais. (CAEIRO, 2001, p. 24); “Se eu interrogasse e me espantasse / Não nasciam flores novas nos prados / Nem mudaria qualquer coisa no sol de modo a ele ficar mais belo...” (*Ibidem*, p. 59); “Nasci sujeito como os outros a erros e a defeitos, / Mas nunca ao erro de querer compreender demais, / Nunca ao erro de querer compreender só com a inteligência.” (*Ibidem*, pp. 133-134); “Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos [...]” (*Ibidem*, p. 137); “Com filosofia não há árvores: há ideias apenas.” (*Ibidem*, p. 176).

O segundo poema d’ *O guardador* parece sumarizar a questão:

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

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

Amar é a eterna inocência,
E a única inocência é não pensar... (*Ibidem*, pp. 26-27).

Vinculado à questão metafísica, vem à tona também o problema de Deus. A despeito de seu notório realismo, há passagens nas quais Caetano demonstra uma postura hesitante quanto à religiosidade. No poema V do *Guardador*, novamente citado, ele registra: “Não acredito em Deus porque nunca o vi. / Se ele quisesse que eu acreditasse nele, / Sem dúvida que viria falar comigo” (*Ibidem*, p. 33). Na sequência, porém, o autor aproxima-se de uma concepção panteísta:

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

Em outra circunstância, mais adiante, no poema VI, o heterônimo deixa evoluir certos traços de agnosticismo: “Pensar em Deus é desobedecer a Deus, / Porque Deus quis que o não conhecêssemos, / Por isso se nos não mostrou...” (*Ibidem*, p. 35). No cântico VIII, além disso, Caetano relata a descida de Jesus Cristo à terra, na forma de um sonho que teve “num meio-dia de primavera”⁷¹. Nessa longa composição, o poeta desfere uma severa crítica sobretudo ao catolicismo: “Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica.” (*Ibidem*, p. 39)⁷². Em oposição a isso, é intrigante notarmos que, no poema XLI, com alguma finura, o poeta chega a expressar gratidão à figura divina: “Mas graças a Deus que há imperfeição no Mundo” (*Ibidem*, p. 79).

⁷¹ No poema VIII d’O *guardador*, a crítica ao cristianismo e, principalmente, à Igreja Católica, reúne alguns elementos intertextuais de relevância em relação a Nietzsche. André Boniatti, para citarmos alguns, destaca a menção ao “meio-dia” zaratustriano, “[...] momento em que o sol está mais alto no céu e a claridade em todo o seu vislumbre.” (BONIATTI, 2016, p. 214). Outro aspecto a notarmos, conforme o estudioso, é que o Jesus Cristo que desce não é o da cruz, mas o menino Jesus, uma criança, onde resta “[...] notória a relação que podemos fundar entre essa ideia e os apontamentos metamórficos do primeiro discurso de *Assim falou Zaratustra* (logo após o prólogo), ‘Das três metamorfoses’ [...].” (*Ibidem*).

⁷² É vastamente propalada, nessa perspectiva, e já comentamos no capítulo inicial, a postura anticristã de Fernando Pessoa, que se consuma, além de tudo, também no poeta bucólico Alberto Caetano. O poema VIII d’O *guardador*, novamente, com a riqueza do simbolismo que lhe é peculiar, aborda inúmeros aspectos dessa incompatibilidade entre Caetano e o cristianismo. No ensaio recém citado, *Apontamentos sobre a presença do pensamento de Nietzsche na poesia de Alberto Caetano* (2016), André Boniatti utiliza justamente a canção VIII como uma de suas premissas de sustentação para a interface entre o autor de *Zaratustra* e o criador d’O *guardador de rebanhos*. Retornaremos ao referido escrito logo em seguida.

De todo modo, mesmo com tais oscilações, julgamos preponderar em Caeiro, alinhando-se ao seu real-objetivismo, uma postura negativa atinente a Deus, de rejeição a uma esfera extramundana, de dessacralização da existência terrena. Em um dos *Poemas inconjuntos*, perfazendo o nosso raciocínio, ele procura fixar-se no aspecto imanentista da vida, minimizando a pergunta por um “mundo do além”, e deixando aflorar, afinal, toda a singeleza da metáfora e do eufemismo:

Para além da curva da estrada
 Talvez haja um poço, e talvez um castelo,
 E talvez apenas a continuação da estrada.
 Não sei nem pergunto.
 Enquanto vou na estrada antes da curva
 Só olho para a estrada antes da curva,
 Porque não posso ver senão a estrada antes da curva.
 [...]
 Se há alguém para além da curva da estrada,
 Esses que se preocupem com o que há para além da curva da estrada.
 Essa é que é a estrada para eles.
 Se nós tivermos que chegar lá, quando lá chegarmos saberemos.
 Por ora só sabemos que lá não estamos.
 Aqui há só a estrada antes da curva, e antes da curva
 Há a estrada sem curva nenhuma. (*Ibidem*, p. 103).

À metafísica de Caeiro, ademais, encontra-se coimplicada uma teoria do conhecimento. Ao recusar uma ordem transcendental e, de igual forma, a filosofia enquanto busca racional da verdade, o poeta engaja-se numa epistemologia de cariz empirista, baseada na experiência sensível. Por tal viés, como sabemos, não seria a razão a fornecer-nos a compreensão direta das coisas, mas, de acordo com ele, passaríamos a conhecê-las por meio das *sensações*. Fernando Pessoa explica que “por sensação entende Caeiro a sensação das coisas tais como são, sem acrescentar quaisquer elementos do pensamento pessoal, convenção, sentimento ou qualquer outro lugar da alma.” (PESSOA, 1966, p. 343). Em seu clássico *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, José Gil adverte que “a sensação em Caeiro detém-se nos sentidos.”, e, desse modo, “ver, e ver que o visível não é mais do que o visível, eis toda a filosofia de Caeiro.” (GIL, 2000, pp. 120-121). Analisemos:

O essencial é saber ver,
 Saber ver sem estar a pensar,
 Saber ver quando se vê,
 E nem pensar quando se vê
 Nem ver quando se pensa. (CAEIRO, 2001, p. 60).

Nos *Poemas inconjuntos*, consagra-se também esse posicionamento. Com efeito, é necessário sabermos enxergar: “Ah, não comparemos coisa nenhuma; olhemos. / Deixemos analogias, metáforas, símiles.” (*Ibidem*, p. 148). Nesta outra passagem, ele reforça seu ponto de vista: “Como uma criança antes de a ensinarem a ser grande, / Fui verdadeiro e leal ao que vi e ouvi.” (*Ibidem*, p. 165). E, por último, ensina-nos a como granjear o conhecimento intuitivo, imediato dos objetos, desprezando a filosofia:

Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio.
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma. (*Ibidem*, p. 176).

Consoante Jacinto do Prado Coelho, sem discriminar sensação de objeto,

[...] o pensador Caeiro afirma a precedência da existência em relação ao pensamento, do corpo em relação ao espírito [...]. As coisas existem de fato como as vemos; só não possuem as qualidades abstratas de que a nossa imaginação as dota [...]. (COELHO, 1977 [1949], p. 33).

É precisamente isso, vale dizermos, que o heterônimo assinala no poema 39 d’O *guardador de rebanhos*: “Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: / As coisas não têm significação: têm existência.” (CAEIRO, 2001, p. 77). Com o escopo de obtermos, destarte, o conhecimento da realidade efetiva, faz-se imprescindível a sapiência de *olhar* para os objetos do universo natural. No entanto, o ato de ver, pura e simplesmente, não se trata de tarefa usual. Em vez disso, ele “[...] exige um estudo profundo, / Uma aprendizagem de desaprender” (*Ibidem*, p. 60), já que é “[...] difícil ser próprio e não ver senão o visível.” (*Ibidem*, p. 62). Encontramos algo semelhante, para resumirmos, nos *Poemas inconjuntos*:

Deito-me ao comprido na erva
E esqueço tudo quanto me ensinaram.
O que me ensinaram nunca me deu mais calor nem mais frio.
O que me disseram que havia nunca alterou a forma de uma coisa.
O que me aprenderam a ver nunca tocou nos meus olhos.
O que me apontaram nunca estava ali: estava ali só o que estava ali.
(*Ibidem*, p. 168).

A questão epistemológica, em seu fluxo natural, impele-nos ao problema da linguagem em Alberto Caeiro. Exhaustiva e repetidamente, a crítica tarimbada já se

debruçou sobre esse tema no *corpus* do poeta. A coerência da doutrina caeiriana passa, necessariamente, pela postura que o heterônimo adota em relação ao fenômeno linguístico. Podemos afirmar, em linhas gerais, que o autor denega a capacidade representacional da manifestação simbólica, filiando-se, ao contrário, a uma vertente nominalista⁷³. Em suas lições, Eduardo Lourenço, por exemplo, nos diz o seguinte:

A 'ideia' que organiza o discurso poético de Caeiro é a da *impossibilidade* metafísica de nomear a realidade [...], a 'prosa dos seus versos' é, por fora, a materialização (só simbólica, mas significativa) da consciência que teve Pessoa da *incapacidade radical* da linguagem para nomear o real. (LOURENÇO, 2003 [1973], pp. 44-45).

Por conta disso, o poeta então rejeita o signo, o próprio sistema de referenciação, posto que deturpa, corrompe:

Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem,
Que traçam linhas de coisa a coisa,
Que põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais
E desenham paralelos de latitude e longitude
Sobre a própria terra inocente e mais verde e florida do que isso! (CAEIRO, 2001, p. 83).

Assim procedendo, Caeiro efetivamente sustenta a premência do contato direto do homem com os entes do mundo objetivo. Seu mister é a supressão de quaisquer intermediários, no caso a linguagem, dessa inter-relação entre o humano e o universo. Na parte final d'*O guardador de rebanhos* ele esclarece:

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

Procuro dizer o que sinto.
Sem pensar em que o sinto.

⁷³ Com o qualificativo *nominalista* definem-no, por exemplo, tanto Jacinto do Prado Coelho como José Augusto Seabra: "Que o pensador Caeiro adote perante a linguagem uma posição nominalista, bem está; coaduna-se com o objetivismo sensorial do poeta." (COELHO, 1977 [1949], p. 30); "Aqui aflora outro dos elementos da teoria do conhecimento poético de Caeiro: a obsessão do nominalismo." (SEABRA, 1974, p. 94). É claro que, não procedendo a muitos retrocessos, como à Escolástica, compreendemos o nominalismo, aqui, simplesmente como "[...] a interpretação convencionalista da física [...]." (ABBAGNANO, 2003, p. 715).

Procuro encostar as palavras à ideia
 E não precisar dum corredor
 Do pensamento para as palavras. (*Ibidem*, p. 84).

É de novo Jacinto do Prado Coelho, com a lucidez que lhe é inerente, quem primeiro acautela a esse respeito: “A concepção simplista do mundo inculcada pela linguagem é nele anterior ao esforço de comunicação.” (COELHO, 1977 [1949], p. 30). Em palavras diversas, é o mesmo que sentencia, a propósito, José Augusto Seabra, ressaltando que “cada poema de Caeiro não é mais, afinal, do que uma recriação da visão primitiva das coisas pela linguagem.” (SEABRA, 1974, p. 95). Tal comentador, em face disso, invocando uma expressão de Roland Barthes, define a linguagem de Alberto Caeiro como o “grau zero da poesia”⁷⁴. A obra do poeta campestre, em síntese, trata-se da investida pessoana no sentido de empreender a abolição da própria linguagem, em benefício do acesso direto do sujeito à realidade empírica.

Dita concepção, indo além mais, reflete-se outrossim numa atitude (anti) estética diante da vida. Em sentido amplo, em primeiro lugar, é possível afirmarmos que Caeiro, esteticamente, procura dismantelar todas as convencionalidades da seara artística, privilegiando o contato imediato do homem com o fluxo do universo. Em sentido estrito, em segundo lugar, ele mantém uma postura incisivamente contrária ao artificialismo presente na obra dos poetas. José Augusto Seabra, em suas análises, dedica-se com empenho a essa matéria: “[...] dentro da lógica do sistema poético de Caeiro, nele deparamos com uma antiestética, que se traduzirá, em suma, numa antipoesia [...]” (SEABRA, 1974, p. 99).

⁷⁴ Roland Barthes esclarece que “o grau zero não é [...] propriamente falando um nada [...], mas uma ausência que significa.” (BARTHES *apud* SEABRA, 1974, p. 100, nota 50). Eduardo Lourenço, por seu turno, discorda do emprego da expressão barthiana para a poesia do vate. Antes, contudo, reverencia o trabalho do comentador discrepante: “[...] um poeta e um crítico brilhantes, José Augusto Seabra, assimilou Caeiro ao grau zero de poesia. Este equívoco de base perturba uma análise estrutural de uma finura extrema.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 38). Na sequência, Lourenço explica o desacordo: “Um ‘grau zero de poesia’ suporia uma palavra poética o mais próxima possível [...] do real que visa por não poder sê-lo. Não é o caso de Caeiro. O ‘que ele diz’ (e também o que Pessoa ou Campos dizem que ele diz) é de fato a expressão de uma vontade de ‘poesia grau zero’ ou melhor ainda, de qualquer coisa anterior à própria distinção entre poesia e prosa. Em suma, vontade de *não poesia*, como J. A. Seabra o sublinha com pertinência. Mas o que é, do que vive em cada poema é da *distância* (infinita) que separa consciência e mundo, olhar e coisa vista. Caeiro nasce para a anular, mas é no espaço que separa olhar e realidade, consciência e sensação que o seu verbo (a sua voz) irônica e gravemente se articula. [...] Se tivéssemos de empregar uma fórmula de recorte barthiano diríamos, exatamente ao contrário de J. A. Seabra, que Caeiro é o ‘grau ômega da poesia’ de Pessoa.” (*Ibidem*, pp. 39-40). O tema é complexo, e também filosófico, mas evidentemente que, dessa ótica, há um visível paradoxo no *corpus* do poeta, do qual não iremos nos ocupar, uma vez que não afeta o resultado final de nossa discussão. Com efeito, Caeiro procura colocar-se para além do limite do enunciável, do poetizável, só que para fazê-lo é preciso utilizar também a linguagem.

Sua antiestética, por exemplo, expressa-se na reflexão a seguir:

[...]

Pergunto a mim próprio devagar
Por que sequer atribuo eu
Beleza às coisas.

Uma flor acaso tem beleza?
Tem beleza acaso um fruto?
Não: têm cor e forma
E existência apenas.
A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe
Que eu dou às coisas em troca do agrado que me dão. (CAEIRO, 2001, p. 62).

Afora teorizações genéricas sobre o tema da beleza, há também ponderações mais específicas, como em relação à música:

Aquela senhora tem um piano
Que é agradável mas não é o correr dos rios
Nem o murmúrio que as árvores fazem...

Para que é preciso ter um piano?
O melhor é ter ouvidos
E amar a Natureza. (*Ibidem*, p. 46).

Como não poderia faltar, na linha do que vimos falando, sua expressão literária caracteriza-se, sobretudo, por uma antipoética. Caetano diz de si mesmo: “E a minha poesia é natural como o levantar-se vento...” (CAEIRO, 2001, p. 49), ao passo em que, com galhofa, condena os poetas: “E há poetas que são artistas / E trabalham nos seus versos / Como um carpinteiro nas tábuas!...” (*Ibidem*, p. 74). Reparemos que, com isso, o autor apresenta como fio condutor, já o falamos, seu escopo de derrogar a linguagem, que é deformadora, que deprecia a realidade originária. Em outra emblemática passagem, eis como se manifesta: “Uma vez chamaram-me poeta materialista, / E eu admirei-me, porque não julgava / Que se me pudesse chamar qualquer coisa.”, finalizando com a máxima: “Eu nem sequer sou poeta: vejo.” (*Ibidem*, p. 107).

Todo o recorrido até este ponto, sobre o pensamento de Alberto Caetano, converge para a consagração de uma ética ou de uma doutrina de vida. Tal como acabamos de ver, uma concepção de mundo em que se entrelaçam, umbilicalmente, metafísica, epistemologia, linguagem, estética, dentre outros. Já deixamos suspeitar, *in casu*, tratar-se de uma teoria que, ancorada no real-objetivismo, almeja a

interação direta dos indivíduos com o meio natural, sem a intermediação da linguagem. A ligação íntima do heterônimo com a natureza levou-o a receber inúmeros qualificativos: pagão, realista, ateu, materialista, naturalista, objetivista, sensacionista e assim por diante⁷⁵. Subjacente a esses rótulos, parece-nos que o preceito fundamental que Caeiro se esforça em difundir é o da aceitação tácita da realidade natural tal como ela é.

A doutrina caeiriana, a justo título, sem dúvida que incorpora elementos da sabedoria trágica pré-socrática e também das filosofias helenísticas, definindo-se, portanto, como uma legítima ética individual ou arte do bem viver. No plano normativo, se tal podemos dizer, Alberto Caeiro não demonstra preocupação alguma sobre a sua conduta em relação aos demais seres humanos. Isso acarreta, similarmente, uma absoluta passividade jurídico-política, uma vez que, “desta aceitação das coisas tais como são decorre, no plano do que se poderia chamar a ‘razão prática’ [...], uma ética individual e social (ou antes uma antiética) da aceitação de todas as desigualdades e injustiças ‘naturais’ [...]” (SEABRA, 1974, p. 98). Nessa senda, a concepção de mundo do poeta beira a uma espécie de indiferentismo moral, esvaziada de empatia, compaixão, solidariedade:

Haver injustiça é como haver morte.
 Eu nunca daria um passo para alterar
 Aquilo a que chamam a injustiça do mundo.
 Mil passos que desse para isso
 Eram só mil passos.
 Aceito a injustiça com aceito uma pedra não ser redonda.
 E um sobreiro não ter nascido pinheiro ou carvalho. (CAEIRO, 2001, p. 147).

A (re) naturalização da vida, por conseguinte, incita-o à tentativa de normalizar todos os aspectos da existência. A própria morte, assim, é vista apenas como um evento ordinário do decurso natural e incessante do universo fisicalista. O mundo segue suas próprias leis físicas e isso aplica-se tanto à vida como à morte:

Quando vier a primavera,
 Se eu já estiver morto,

⁷⁵ Trabalho inócuo, a nosso ver, seria tentar encaixá-lo com precisão em alguma prévia corrente, já que o próprio poeta evitou vincular-se a uma teoria específica. Caeiro, na verdade, manifesta indistintamente características de inúmeras vertentes ligadas ao universo natural, daí autointitular-se “poeta da natureza”. Por não se filiar a uma tendência exclusiva, percebemos com facilidade, se levamos ao pé da letra, que muitas vezes esses conceitos se contradizem no *corpus* do vate, e isso não compromete, de forma global, o coração de sua doutrina.

As flores florirão da mesma maneira
E as árvores não serão menos verdes que na primavera passada.
A realidade não precisa de mim.

Sinto uma alegria enorme
Ao pensar que a minha morte não tem importância nenhuma.

Se soubesse que amanhã morria
E a primavera era depois de amanhã,
Morreria contente, porque ela era depois de amanhã.
Se esse é o seu tempo, quando havia ela de vir senão no seu tempo?
Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo;
E gosto porque assim seria, mesmo que eu não gostasse.
Por isso, se morrer agora, morro contente,
Porque tudo é real e tudo está certo.

Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem.
Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele.
Não tenho preferências para quando já não puder ter preferências.
O que for, quando for, é que será o que é. (CAEIRO, 2001, p. 111).

Diante desse desfecho, acerca da morte, reputamos ter conjugado elementos bastantes para uma adequada caracterização da obra de Alberto Caeiro. Em meio a leitores, o que persistiu da imagem do heterônimo, ao longo do tempo, foi certamente sua dimensão afirmativa. Não por outro motivo, até mesmo a crítica tratou de enfatizar precisamente esse aspecto da produção do poeta: “[...] Caeiro via tudo simples, nítido, positivo, sereno, dispensando toda a espécie de doutrinas e filosofias para fundamentar a sua felicidade e o seu otimismo [...]” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 291). Mário Sacramento, da mesma forma, escreveu que a poesia de Caeiro “[...] é essa convicta afirmação de que, não obstante, a vida (e não só o sonho) vale a pena [...]” (SACRAMENTO, 1970 [1958], p. 149).

Mas para além dessa noção inicial, quer dizer, de um poeta de índole otimista, despojado, assertivo quanto à vida, precisamos perscrutar que estrutura axiológica, de fato, fundamenta a concepção de mundo de Alberto Caeiro, à luz da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, primeiramente, cumpre-nos ressaltar o artigo, já citado em segundo plano, do estudioso português André Boniatti, intitulado *Apontamentos sobre a presença do pensamento de Nietzsche na poesia de Alberto Caeiro* (2016). A certo instante do texto, o autor externa uma de suas inquietações, a saber:

[...] interrogar o quanto Caeiro representa uma alma nietzschiana, ou a possibilidade de este ser, como cremos, uma interpretação do ideal de homem para Nietzsche, o *Übermensch*, o para-além do homem almejado [...]. (BONIATTI, 2016, p. 210).

A essa passagem, o comentador adiciona uma nota em que invoca o importante crítico anglo-saxão Bartholomew Ryan, também da novel geração de pessoanos, quando este indaga: “[...] não seria também o profético Zaratustra um heterônimo nietzschiano? E não seria Alberto Caeiro justamente o Zaratustra pessoano?” (RYAN *apud* BONIATTI, 2016, p. 210, nota 1)⁷⁶.

Ou seja, transpondo isso para o nosso campo investigativo, advém a questão: embora consideremos Caeiro, de algum modo, a tentativa pessoana mais bem lograda de construir um tipo superior, o que, verdadeiramente, existe de Nietzsche em sua poesia, em termos de niilismo e de afirmação da vida? Perguntas e minúcias desse gênero, sem dúvida, remetem-nos a uma discussão mais concludente a respeito da aludida temática no *corpus* caeiriano. Sendo assim, procederemos a uma leitura mais abarcante da obra do heterônimo, em vista do pensamento do autor de *Zaratustra*, mormente pelo viés da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo. Além do mais, por tratar-se de um poeta da natureza, como se autodenomina, a posição nietzschiana sobre o naturalismo, em diálogo com o niilismo, exercerá um papel fundamental em nossa reflexão. De acordo com a filosofia de Nietzsche, afinal, é Caeiro um tipo plenamente afirmador da existência, ou, pelo contrário, devemos considerá-lo um tipo niilista?

No princípio desta seção, declaramos que Alberto Caeiro é, teoricamente, a tentativa pessoana mais bem acabada de engendrar um homem superior. Em termos análogos, isso significa a construção de um tipo capaz de criar valores afirmativos e, por conseguinte, efetivar ou aproximar-se da superação do niilismo. Na trilha de Eduardo Lourenço, temos por seguro que Caeiro é, das poesias de Pessoa, “[...] a mais *nietzschianamente* trágica na sua vontade de aceitação *do que é [...]*.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 41). Dos fragmentos tratados, vimos com

⁷⁶ Embora tenha suscitado tal questionamento, conexo ao problema por nós estudado, e de reconhecermos a enorme importância do artigo de André Boniatti, consideramos que, em seu mister aproximativo entre Nietzsche e Caeiro, o comentador apega-se excessivamente ao poema VIII de *O guardador de rebanhos* para sustentar sua argumentação. Praticamente metade do texto de Boniatti (Cf. pp. 212-220) devota-se ao esmiuçamento desse poema, sendo que, a nosso juízo, o estudioso incorre em dois contratempos primordiais: 1) o pressuposto “anticristão” é uma orientação geral da obra de Fernando Pessoa, aferível também em outros heterônimos, sendo que, dessa forma, a justificativa de Boniatti para defender a ligação entre Nietzsche e Caeiro, por essa via de análise, poderia ligar o filósofo, igualmente, às outras personalidades do jogo heteronímico; 2) ao utilizar o poema VIII como sustentáculo de sua tese, cremos que o comentarista toma em conta uma parte muito diminuta da obra caeiriana, afetando, de algum modo, uma aconselhável visão de conjunto.

ampla limpidez que a aquiescência ao devir é uma das marcas proeminentes da poesia do heterônimo. Da ótica do eterno retorno, então, eleito por nós como um dos critérios que diferencia os tipos superiores dos inferiores, os fortes dos fracos, Alberto Caeiro configurar-se-ia, à primeira vista, como alguém apto a elevar-se para além da *décadence*.

De inúmeras formas, Fernando Pessoa tencionou sempre exaltar a figura de Alberto Caeiro. A impressão que passa é que o escritor português guardava-o como uma preciosidade, como o melhor que havia de si. Conforme Richard Zenith, Pessoa demorou 11 anos para dá-lo à público, na revista *Athena*, como que revelando um grande segredo, pois nele depositara “[...] a maior parte da fé que tinha no seu próprio gênio literário [...]” (ZENITH, 2001, p. 250). João Gaspar Simões fora ainda mais longe nesse assunto, lembrando uma carta que recebera de Pessoa, em 25 de fevereiro de 1933, quando se discutia acerca da publicação da obra do poeta: “Gostaria que vv. publicassem *O guardador de rebanhos*. Teria eu assim o prazer de serem vv. que apresentassem o melhor que eu tenho feito [...]” (PESSOA, 1999b, p. 168). O crítico atenta para o fato de que, tendo sido *O guardador* escrito em 1914,

quase 20 anos depois, Fernando Pessoa mantinha, portanto, a opinião de que o que Alberto Caeiro escrevera naquele famoso dia 8 de março de 1914 era não só ‘o melhor’ que ele, Fernando Pessoa, fizera, como o que de mais *inspirado* havia concebido. (SIMÕES, 1971 [1949], pp. 274-275).

Não sendo o bastante, críticos como Eduardo Lourenço, por exemplo, reportaram-se a Caeiro como “cura fulgurante para o que não tem cura”, “mito”, “‘solução’ enquanto mito”, “invenção de um *centro* para um universo sem ele” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 40 e pp. 180-181). No mais, não devemos nos esquecer de que o poeta bucólico era considerado o mestre dos heterônimos, inclusive de Fernando Pessoa. Assim, ele restou largamente exaltado, também, pela voz das demais figuras da *coterie*. Ricardo Reis, em seu *Prefácio* ao *opus* caeiriano, cravou que “a sua obra é a maior que a alma portuguesa tem feito” (PESSOA, 1966, p. 359), sendo ele “o maior poeta do século vinte” (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.). Álvaro de Campos, de seu lado, devaneou que em Caeiro tudo tem a forma de “[...] qualquer coisa de luminoso e de alto, como o sol sobre a neve dos píncaros inatingíveis.” (PESSOA, s. d. [1946], p. 163), sentenciando, num verso lapidar: “Mestre, só seria como tu se tivesse sido tu.” (CAMPOS, 2002, p. 305). E

mesmo o ortônimo, em artigo para a *A águia*, escreveu que “Alberto Caeiro é um dos maiores poetas da nossa época e da nossa terra.” (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.)⁷⁷.

Exageros à parte, faz-se imperativo, finalmente, examinarmos a produção do heterônimo pelo enfoque do niilismo e da afirmação da vida nietzschianos. Levando em conta a vontade de potência, em primeiro lugar, podemos constatar que a obra de Alberto Caeiro, de maneira geral, apresenta uma estrutura axiológica assentada em instintos salutarres, em forças assertivas. Seu modo de encarar a vida transmite, desde logo, um aspecto de imponente segurança, um temperamento plácido, uma postura de altivez inquebrantável. O poeta da natureza, em princípio, opera na realidade concreta ensejando a ampla expressão fisiopsicológica de afetos, disposições e sentimentos ascendentes. Essa nítida constatação, *in continentí*, colocá-lo-ia em plena consonância com a vertente afirmativa da filosofia de Nietzsche, reforçada por sua recusa a toda espécie de especulação metafísica.

Do ângulo inverso, praticamente não assistimos, no autor, a indício algum de negação da vida. Diferentemente do Pessoa ortônimo e de Álvaro de Campos, e de parte considerável da obra de Reis, o poeta campestre não expressa sentimentos decadentes, autodestrutivos, que indiquem a degeneração das forças vitais. Não há nele traços de fraqueza, cansaço, depressão, fadiga de viver, náusea em relação ao mundo, enfim, não há espaço, pelo visto, para modalidades de valoração arrimadas na vontade de nada, em instintos niilistas. Não encontramos guarida, também, para a culpa, o ressentimento, a tristeza, a melancolia, quer dizer, não encontramos acolhida, numa palavra, para o pessimismo. Nesse proceder, portanto, Caeiro dá mostras, por igual, de que se harmoniza cabalmente com a faceta afirmativa do pensamento nietzschiano.

⁷⁷ O aspecto mítico em torno da figura de Caeiro lança luzes até mesmo sobre a questão de sua morte prematura, para além do fator meramente biográfico. João Gaspar Simões, sem oferecer uma fundamentação sólida, afirma que a vida do poeta “[...] obedece a uma necessidade. Fernando Pessoa não podia deixar viver muito o heterônimo que criara para responder a um estado de espírito circunstancial.” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 280). Tal tema ficará em aberto na presente pesquisa, mas alguns questionamentos possíveis, a esse respeito, seriam precisamente os seguintes: a morte prematura de Caeiro apenas adiciona drama ao “drama em gente” ou significaria um desfecho inevitável em face de certas contradições filosófico-poéticas presentes no interior de sua obra? Ou, do contrário, seu desaparecimento precoce teria o sentido de um “sacrifício necessário” de um mestre cuja função existencial estaria consumada, por já haver revelado a “verdade” de sua doutrina? Evidentemente, essas indagações relacionam-se também com a própria autonomia intelectual de cada um dos heterônimos-discípulos, podendo significar a libertação plena dos seguidores em relação aos ensinamentos do mestre, abrindo a inevitável senda para “se tornar aquilo que se é”.

Pelo prisma do eterno retorno, como dissemos, a doutrina caeiriana aparenta coadunar-se também com a filosofia de Nietzsche. Conforme o mestre, o *fatum* é inexorável e, quanto a ele, só podemos mesmo assentir, irrestrita e incondicionalmente, afirmando a repetição cíclica de todas as coisas. José Augusto Seabra comunica que “a poesia de Caetano visa, em rigor, à abolição do tempo [...]” (SEABRA, 1974, p. 98). O próprio poeta diz: “Não quero incluir o tempo no meu esquema. / Não quero pensar nas coisas como presentes; quero pensar nelas como coisas.” (CAEIRO, 2001, p. 171). Eduardo Lourenço elucida que tal supressão é, na verdade, o reconhecimento da eternidade temporal:

A existência plena [...] que Pessoa se confere em Caetano não podia inserir-se *no tempo* mas apenas separar a ordem da temporalidade da ordem que, por falta de outro nome mais adequado, chamamos da eternidade. (LOURENÇO, 2003 [1973], pp. 180-181).

E se, mesmo em um de seus clássicos poemas, ele registra: “Sinto-me nascido a cada momento / Para a eterna novidade do mundo...” (CAEIRO, 2001, p. 26), tal oração, embora o diga de modo enviesado, não representa senão a sua aquiescência integral ao curso circular e eterno do universo⁷⁸.

Contudo, essa primeira e mais evidente conformidade da poesia de Caetano com o pensamento de Nietzsche apresenta alguns embaraços. No que se refere ao niilismo e à afirmação da vida, em chave nietzschiana, ao menos dois obstáculos sobrevêm da produção do poeta. Primeiramente, em meio à majoritária vontade afirmativa, há o fato de a obra do vate, uma e outra vez, demonstrar instantes de esmorecimento ou de visível negação da existência. Depois, dado que Caetano é o poeta da natureza, como se autointitula, será necessário trazeremos à tona, ainda

⁷⁸ Pessoa, por óbvio, não desenvolveu um estudo aprofundado acerca do conceito nietzschiano de eterno retorno do mesmo, nem sequer Caetano empregou tal expressão em algum de seus poemas. Já sabemos da complexidade da hipótese do eterno retorno, e a despeito de preconizar a aceitação do mundo tal como ele é, caracterizando assim a fórmula do *amor fati*, o poeta bucólico parece-nos que o diz de maneira invertida. Em outra passagem, esse ponto de vista é repetido: “Nada torna, nada se repete, porque tudo é real.” (CAEIRO, 2001, p. 108). No capítulo precedente, já discorreremos sobre o princípio da *conservação da força*, que presume o caráter finito das forças do universo. Desse prisma, tomando à letra, haveria uma incompatibilidade entre Caetano e Nietzsche, visto que, “à força finita, determinada do mundo não se pode atribuir a ‘faculdade da eterna novidade’.” (ARALDI, 2004, p. 374). Assim, o eterno retorno de Alberto Caetano seria, talvez, uma versão da polêmica interpretação de Gilles Deleuze, que sustentou, tal como sabido, a tese do *eterno retorno da diferença*, justificando o seguinte: “E como o leitor poderia acreditar que Nietzsche implicava no eterno retorno o Todo, o Mesmo, o Idêntico, o Semelhante e o Igual, ele que foi o maior crítico dessas categorias? Como acreditar que concebeu o eterno retorno como um ciclo, ele que opôs ‘sua’ hipótese a toda hipótese cíclica?” (DELEUZE, 1988 [1968], pp. 468-469).

que brevemente, alguns subsídios sobre a temática da naturalização do homem em Nietzsche, caminho mediante o qual a obra do mestre enfrentará, também, determinados problemas. Com esses dois tópicos, estaremos chegando ao estágio final da nossa reflexão sobre Alberto Caeiro.

Em primeiro lugar, uma dessas dificuldades é que, conquanto sua imperante positividade, o repertório do heterônimo consigna momentos de notória *perturbatio animi*. Nomeadamente, tais hiatos circunscrevem-se aos cânticos XVI a XIX d’*O guardador de rebanhos*, aos oito poemas de *O pastor amoroso*, assim como a alguns dos *Poemas inconjuntos*. O contratempo, na verdade, refere-se a como conciliarmos uma visão afirmadora, trágica, prevalecente no *corpus* do vate, com essas passagens em que ele se desalinha de seu itinerário. A indagação fundamental é a seguinte: os lapsos de fraqueza e aparente decadência, em Alberto Caeiro, comprometeriam o escopo geral de seu programa afirmativo?

Antes de mais, sondemos alguns desses trechos. No poema XVIII d’*O guardador*, por exemplo, Caeiro afirma que preferiria ter sido o “pó da estrada”, os “rios que correm”, o “burro do moleiro”, pois “antes isso que ser o que atravessa a vida / Olhando para trás de si e tendo pena...” (CAEIRO, 2001, p. 53). Em geral, os poemas XVI a XIX seguem mais ou menos o espírito dessa diretriz intencional. O que poderia resguardá-lo, nesse caso, é o fato de ter dito que escreveu tais versos “estando doente”, e que essas quatro composições, como enfatiza, “[...] Separam-se de tudo o que penso, / Mentem a tudo o que eu sinto, / São do contrário do que eu sou...” (*Ibidem*, p. 50). Uma vez que se justifica previamente, a dificuldade aqui é sabermos até que ponto Caeiro assente, ou não, com *amor fati*, a esse momentâneo estado doentil. Numa exegese sistemática, recordemos que no poema XXI o poeta adverte: “É preciso ser de vez em quando infeliz / Para se poder ser natural...” (*Ibidem*, p. 57); e lembremos também que, logo nos primeiros versos d’*Guardador*, ressaltara ele que a sua “tristeza é sossego / Porque é natural e justa” (*Ibidem*, p. 23).

Verificamos algo semelhante n’*O pastor amoroso* e nos *Poemas inconjuntos*. No primeiro deles, o poeta aborda o tema do amor⁷⁹ e fraqueja em seu inabalável

⁷⁹ O tema do amor aparece com rara frequência, por vezes velado, na poesia de Fernando Pessoa, inclusos os heterônimos. Contextualmente, convém registrarmos que o autor escreveu seis poemas de *O pastor amoroso* em 1929-1930, coincidindo com o término de sua relação amorosa com Ofélia Queiroz, único amor da vida de Pessoa. Apenas recordando que o namoro teve duas fases: de março a novembro de 1920, a primeira, e de setembro de 1929 a janeiro de 1930, a segunda. Interessante

projeto existencial: “Quem ama é diferente de quem é. / É a mesma pessoa sem ninguém.” (*Ibidem*, p. 96). Em outra composição d’*O pastor*, é flagrante a inflexão lúgubre quanto à questão amorosa: “Já não sei andar só pelos caminhos, / Porque já não posso andar só.” (*Ibidem*, p. 97). Thomas Crosse⁸⁰, outra personalidade literária de Pessoa, procurando salvaguardar *O guardador de rebanhos*, afirma sobre Caetano de Figueiredo, “nos poemas tardios, sua inspiração lúcida torna-se vagamente turva, um pouco menos lúcida. A transformação data de *O pastor amoroso*.” (PESSOA *apud* ZENITH, 2001, p. 260, T. N.).

Nos *Poemas inconjuntos*, o autor soçobra igualmente em determinados excertos. Num deles, levanta o problema epistemológico da justificação dos enunciados sobre a realidade exterior. Sua resposta é cética e, *pari passu*, desoladora: “Sei que o mundo existe, mas não sei se existo. / Estou mais certo da existência da minha casa branca / Do que da existência interior do dono da casa branca.” (CAEIRO, 2001, p. 135). Se bem que, assim como antes, invoca a doença para auto-isentar-se: “Mas por que me interrogo, se não porque estou doente?” (*Ibidem*, p. 136). E de novo, mais adiante, lança mão de idêntico argumento: “Estou doente. Meus pensamentos começam a estar confusos.” (*Ibidem*, p. 131). Sob a égide da enfermidade, Caetano quer, por vezes, encobrir sua fraqueza: “Que disto tudo só fica o que nunca foi: / Porque a recompensa de não existir é estar sempre presente.” (*Ibidem*, p. 157).

Mas o pretexto da moléstia parece não ter convencido a melhor crítica. João Gaspar Simões reparou que “o Alberto Caetano de 1919⁸¹ já não pode crer em felicidade alguma. Segundo ele, são por igual infelizes os que não sabem que têm a felicidade e os que sabem que a têm.” (SIMÕES, 1971 [1949], p. 283). No mesmo

notarmos, também, que a capacidade de amar, em geral, aparece como uma das características inerentes ao além-do-homem, como deduzido por Clademir Araldi a partir do *Prólogo* do *Zaratustra*: “O além-do-homem se colocaria [...] como intento de superar o niilismo do ‘último homem’, de sua incapacidade de criar, de amar, de ansiar por algo além de si mesmo [...]” (ARALDI, 2004, p. 322).

⁸⁰ Alguns dados a respeito dessa figura: “[...] trata-se de um lisboeta que escreve, em inglês, sobre temas caros a Pessoa – o judaísmo, o ocultismo, a maçonaria. [...] traduzindo, para a língua inglesa, poetas portugueses sensacionistas ‘muito pouco conhecidos, e injustamente esquecidos’; além de heterônimos seus, sobretudo Caetano, a serem publicados pelo Olisipo em uma *Anthology of portuguese sensationist poetry*. Escreve parte de um ‘Prefácio’ à tradução desses poemas e críticas, também em inglês, sobre o autor. [...] No envelope 143 da Biblioteca Nacional de Lisboa, 14 originais lhe são atribuídos.” (CAVALCANTI FILHO, 2011, p. 396).

⁸¹ Sobre a questão cronológica, vale lembrarmos que *O guardador de rebanhos* foi escrito em 1914 e que Caetano “[...] não faleceu, realmente, nesse ano de 1915; sendo-lhe atribuídos numerosos textos posteriores, como ‘Poemas inconjuntos’, escritos de 1911 a 1930 – não obstante dados, todos, como de 1913 e 1915; ou ‘O pastor amoroso’, de 1929-1930, que passou a ser de 1914. Trocadas as datas para torná-los compatíveis com o tempo em que ainda vivia o heterônimo.” (*Ibidem*, pp. 251-152).

sentido, Jacinto do Prado Coelho tentou assim resumir: “Em suma: Caeiro vacila, não tem aquela inteireza de vidente e apóstolo, porta-voz de uma doutrina de felicidade, que as ‘Notas’ de Campos levam a crer.” (COELHO, 1977 [1949], p. 34). Na glosa hodierna, o ponto de vista é o mesmo em relação a isso: “Embora os *Poemas inconjuntos* incluam alguns dos mais belos escritos em nome de Caeiro, é verdade que Pessoa nunca conseguiu voltar ao estado iluminado, despojado, lucidíssimo, que gerou *O guardador de rebanhos*.” (ZENITH, 2001, p. 260).

Nessa esteira, consideramos que, a despeito de seus inúmeros aspectos afirmativos, a obra caeiriana resulta significativamente comprometida por tais exceções, resvalando para um niilismo tal como o diagnosticado por Nietzsche. O insuspeito Álvaro de Campos, discípulo e paladino do mestre, comprova o derradeiro declínio de Alberto Caeiro, ao fazer um balanço da produção do *magister*, resumindo que *O pastor amoroso* é

[...] um interlúdio inútil [...]. ‘O guardador de rebanhos’ é a vida mental de Caeiro até a diligência levantar no alto da estrada. Os ‘Poemas inconjuntos’ são já a descida. [...] há cansaço, e portanto diferença. Caeiro é Caeiro, mas Caeiro doente. (PESSOA *apud* LOPES, 2020 [1990], n. p.).

Em segundo lugar, por trás da atitude ingênua de um simplório poeta campestre, existe, a nosso juízo, um percalço ainda maior do que o supracitado. Na medida em que Caeiro se autodenomina “poeta da natureza”, o impasse em tela decorre, pois, do confronto entre a posição naturalista do heterônimo e a concepção nietzschiana da *naturalização* do homem. É óbvio que, em Nietzsche, o problema da natureza reveste-se de uma abrangência e complexidade que desbordam o propósito aqui rastreado⁸². Dessa maneira, será necessário efetuarmos o cotejamento do naturalismo de Caeiro com o do filósofo germânico⁸³, mas uma análise que se limitará a uma circunstância bastante específica e, para nós, fortemente decisiva. Pelo parâmetro a ser adotado, antecipamos que Caeiro

⁸² Para mais ver, em Nietzsche, sobre o tema da natureza, da naturalização do homem e da moral, remetemos aqui à obra *Nietzsche: do niilismo ao naturalismo na moral* (2013), de Clademir Araldi, ao cabo referenciada, onde o autor perfaz uma série de discussões de pertinência sobre tal problemática, em vista, além de tudo, de repleto e valioso cabedal bibliográfico.

⁸³ Estratégia semelhante foi por nós empreendida, também, na seção anterior, quando confrontamos a doutrina de Ricardo Reis com o pensamento de Nietzsche acerca do epicurismo e do estoicismo, o que nos permitiu uma reflexão mais englobante sobre o niilismo e a afirmação da vida na obra do respectivo heterônimo.

enfrentará sérios obstáculos no tocante à *décadence*, se compreendido através do implacável monóculo de Nietzsche.

É n'A *gaia ciência* que o filósofo coloca a pergunta sobre a necessidade de desdivinizar a natureza e *naturalizar* o homem: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (GC 109). A proximidade desse tema, relativamente ao nosso quadro investigativo, é que, segundo Clademir Araldi, “[...] a cisão homem-mundo está na raiz do niilismo” (ARALDI, 2004, p. 62). Nietzsche, portanto, coloca a questão da “[...] necessária renaturalização do homem que abandona todas as ilusões transcendentais: a natureza é vista como o lugar da cura e da criação.” (*Ibidem*, pp. 317-318). Não há dúvidas de que Caeiro, ao defenestrar a esfera transcendente, divina, busca no domínio natural uma espécie de terapêutica, um estatuto saudável e afirmativo para a existência ordinária.

O projeto nietzschiano de naturalização do homem, em largas linhas, proclama basicamente que devemos oportunizar a exteriorização de nossas paixões, instintos e sentimentos naturais, cujo lastro é a vontade de potência. A moral, dessa ótica, posto que resultado de um longo processo coercitivo, violento, de imposição de um sentido à vida, consistiria exatamente no polo antípoda: o represamento dos instintos, a antinatureza. A relação causal, aqui, é que “a base naturalista (fisiopsicológica, impulsiva) é determinante para a construção de valores afirmativos e negadores da vida.” (ARALDI, 2013, p. 14). O elo de conexão entre o niilismo e a naturalização do homem, sendo assim, é que um tipo será tanto ou mais afirmador conforme esteja, ou não, amparado em valores de viés naturalista.

Mas é preciso atentarmos para um pormenor de crucial relevância. No empreendimento nietzschiano de naturalização dos seres humanos, o ponto nevrálgico da querela é que existem *modos distintos* de nos relacionarmos com o mundo natural, e isso define, incondicionalmente, a estrutura axiológica de um tipo, se forte, afirmador, ou então fraco e niilista. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche discerniu, basicamente, entre duas formas de “retorno à natureza”, a saber: um mero retornar, voltar, e outro *ascender* a ela (Cf. *CI*, Incursões de um extemporâneo, 48). No primeiro caso, de simples retorno, ele deu como exemplo e execrou a figura de Rousseau, chamando-o de *canaille*. Seria, enfim, um modo degenerescente de regresso à natureza, de caráter estritamente pueril, até mesmo animalesco. No

segundo caso, enaltecendo agora Goethe, Nietzsche referiu-se a um “ascender à naturalidade da Renascença”. Desse enfoque, o autor do *Fausto* personificaria a mais sublime possibilidade de assentimento à vida e ao mundo natural.

No aforismo subsequente, Nietzsche coligiu, então, os caracteres que considera demarcarem essa *ascensão* à natureza, referindo-se a Goethe:

[...] Ele carregava os mais fortes instintos [...]: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico, o idealista, o irreal e revolucionário (– sendo esse último apenas uma forma do irreal). Ele recorreu à história, à ciência natural, à Antiguidade, também a Spinoza, sobretudo à atividade prática; cercou-se apenas de horizontes delimitados; não se despreendeu da vida, pôs-se dentro dela; não era desalentado, e tomou tanto quanto era possível sobre si, acima de si, em si. O que queria era a *totalidade*; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade [...] disciplinou-se para a inteireza, *criou* a si mesmo... Goethe foi, em meio a uma era de propensões irrealis, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado – não teve vivência maior do que [conhecer] aquele *ens realissimum* [ente realíssimo] chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média; o homem para o qual não há coisa proibida senão a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude... Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. – (CI, Incursões de um extemporâneo, 49).

Em uma nota preparatória, o filósofo do martelo já afirmara que Goethe “– concebeu um homem de formação elevada, que se completa a si mesmo, que tem um profundo respeito por si mesmo, um homem que tem direito ao atrevimento de conceder-se *toda a riqueza da alma e da naturalidade* (até o burlesco e do bufão) [...]”, e que uma figura de tal sorte seria “*o homem mais abrangente, mas não por isso caótico*.” (FP 1887, 9 [179]). Uma vez que Nietzsche não caracterizou, com clareza, as propriedades constitutivas do que julgava ser um tipo supremo, um homem elevado, plenamente afirmador, passagens como essas podem auxiliar-nos de maneira expressiva em nossa ponderação⁸⁴. Clademir Araldi, na mesma senda,

⁸⁴ Ao investigar o niilismo e as figuras supremas da filosofia nietzschiana, no contexto da criação, como já vimos, Clademir Araldi mostrou-nos, em diversos momentos de sua obra, que Nietzsche não definiu claramente, por exemplo, o espírito livre, nem o *Übermensch* e tampouco outros modelos de homem superior. Do aforismo 44 de *Para além de bem e mal*, o comentador extraiu as seguintes qualificações acerca do espírito livre, estendendo-as também aos “filósofos do futuro”: “[...] amigos da solidão, imorais, investigadores, ousados, curiosos, nômades.” (ARALDI, 2004, p. 273). Já o além-do-

professa que um dos traços primordiais do tipo superior é que ele se designa “[...] a partir de suas tensões imanentes [...], entre a ‘força’ e a ‘sabedoria’; entre a criação e a destruição; entre o isolamento e o confronto com forças culturais [...]” (ARALDI, 2004, p. 339, nota 73). O aspecto que queremos sublinhar, assim, é que uma ascensão plenamente afirmadora à natureza, ao modo goethiano, requer do tipo não apenas os instintos naturais, mas também a cultura, o conhecimento, a razão, a totalidade, a abrangência.

Ora, sem desvios: Alberto Caeiro não contempla essa cláusula. O poeta da natureza, como vimos, despreza a cultura, a razão, a filosofia, quer dizer, aqueles recursos que poderiam alçá-lo a um grau de plenitude inestimável, necessária à aquiescência irrestrita da vida e do mundo. O naturalismo caeiriano, a bem dizermos, refere-se a um regresso ingênuo à natureza, a um volver insciente, mais próximo de Rousseau e menos de Goethe. Sua doutrina o reduz a um mero elemento a mais do universo natural, uma pedra, um lago, uma árvore qualquer, despido de conhecimento, vivências, experimentação: um ser assim concebido não encontra respaldo no pensamento de Nietzsche.

Alberto Caeiro, embora concordante com o autor de *Zaratustra*, por exemplo, na negação de uma esfera supraterrana, a avaliação que temos é que isso, por si só, não se afigura como suficiente para uma completa harmonização entre ambos. A questão da proximidade com a natureza, também, sequer ela é capaz de afiançar uma plena e integral compatibilidade entre o poeta e o filósofo. Nem mesmo, nesse caso, o assentimento ao *fatum* nietzschiano, tão típico de Caeiro, poderia redimi-lo da gravíssima lacuna que se abre em face de sua aversão à esfera cultural e intelectual.

Evidentemente que, aqui, não se trata de uma afeição cega às faculdades racionais, nem à instrução técnica, tampouco a uma erudição livresca e pernóstica,

homem, esse seria, dentre outros, “[...] a expressão máxima da vontade de potência.” (*Ibidem*, p. 331) e o único apto a “[...] levar a cabo a tarefa de criar novas tábuas de valores [...]” (*Ibidem*, p. 341). Nesse cenário, vale lembrarmos de uma importante passagem de Fernando Pessoa: “O artista é a forma mais alta do homem superior. O santo é do tipo dos Anjos, cujo mister é crer; o sábio é o tipo dos Arcanjos, cujo mister é compreender; o artista, porém, é do tipo dos Deuses, cujo mister é criar.” (PESSOA, 2000a, p. 450). Em Nietzsche, a nosso ver, claro está que não há plena identificação do “tipo superior” ou do “homem superior” com a figura do “artista”, tal como sugere Pessoa. Não por outro motivo, existem inúmeras figuras tratadas como superiores ao longo da obra nietzschiana, como o artista trágico, o próprio Zaratustra, o *Übermensch*, os “filósofos do futuro”, sendo, por exemplo, inclusive Napoleão tomado seguidamente como um tipo superior. Seja como for, defrontamo-nos sempre com várias dificuldades quanto à caracterização dos tipos na obra do filósofo alemão, sendo necessário, muitas vezes, recorreremos a um sem-número de fontes e trechos para uma visão mais fidedigna da figura analisada.

as quais restaram, todas elas, como sabemos, amplamente castigadas pela pena de Nietzsche. Falta a Caeiro, assim supomos, um tensionamento adequado entre a exuberância natural e a fecundidade do conhecimento, de modo a permitir-lhe uma sublime abrangência, uma ascensão à totalidade universal. Falta-lhe, em outros termos, um equilíbrio não excludente entre todas as competências humanas, de modo a permitir-lhe uma compreensão abarcante, a exploração da riqueza de horizontes e o estímulo à multiplicidade de perspectivas.

Numa leitura superficial, panorâmica, a obra caeiriana revela uma cosmovisão construtiva, trágica, aparentemente ancorada em instintos e sentimentos afirmadores da existência. Sem maiores exames, a análise de seus versos dá-nos a primeira impressão de tratar-se o poeta de um mestre na vida, na simplicidade de viver, imerso em uma hipotética pureza da realidade natural. Nesse sentido, o contato com a sua poesia causa-nos até mesmo um abalo, um assombro, uma perturbação, sobretudo se considerarmos o ritmo frenético do mundo no qual estamos insertos. Não nos admira que, inclusive da ótica da vontade de potência e do eterno retorno, ele possa mostrar uma espécie de aproximação inicial com o pensamento aquiescente de Nietzsche. No mais, ele poderia associar-se ao filósofo, igualmente, porque é anticristão, antimetafísico, extemporâneo e extramoral. Sua doutrina acaba difundindo, no todo, uma visão otimista e próspera em relação à vida, não fosse a necessidade de perscrutá-la com outros elementos, mais radicais, do pensamento nietzschiano a respeito do niilismo.

O problema inicial, no caso, deriva do próprio cerne da obra do vate. Caeiro é um ser paradoxal: é contra a filosofia, mas é pensador; é contra a linguagem, mas escreve poemas. No tema da afirmação da vida, não poderia ser diferente, e prova disso temos n' *O pastor amoroso* e em alguns *Inconjuntos*. O poeta não soube suportar o peso da desilusão amorosa, bem como da moléstia, comprometendo, nesse ponto, a aquiescência integral ao destino, nos moldes da filosofia de Nietzsche. O segundo problema, muito mais grave, refere-se ao naturalismo. Em princípio, não haveria óbice algum, já que Caeiro se autoproclama "poeta da natureza" e Nietzsche propõe a renaturalização do homem, como precondição para a irrestrita posição afirmativa. O imbróglio, no entanto, é que o autor alemão

distingue entre dois tipos de naturalismo: o de Rousseau, niilista, e o de Goethe, plenamente assertivo, e Alberto Caeiro enquadra-se no arquétipo rousseauniano, sendo por isso ligado à *décadence*. O poeta bucólico, assim, resulta equiparado a um mero objeto do mundo natural, apático, uma vez que esvaziado, por completo, das riquezas do universo da cultura e do conhecimento. Segundo Clademir Araldi, “nem o tipo de homem mais elevado poderia viver na natureza completamente desumanizada.” (ARALDI, 2016a, p. 323). Assim é que, em vez de sobre-humano, super-humano, além-humano, como seja, Caeiro seria, no entender de Mário Sacramento, um tipo “infra-humano” (Cf. SACRAMENTO, 1970 [1958], p. 173, nota 11).

Se formos mais longe, a postura naturalista do poeta traz ainda objeções adicionais. Acontece que, para Caeiro, a esfera natural é a verdade em si mesma, a única versão do mundo real. Nietzsche, como vimos, desfaz com fineza qualquer tipo de dogmatismo em relação à verdade, priorizando a pluralidade de perspectivas, a multiplicidade de interpretações. Ao limitar epistemologicamente o mundo efetivo, o poeta fracassa também no quesito abrangência, completude, totalidade. Mas não só isso. Outra consequência, sem dúvida, dessa visão estanque da verdade, é a ausência, em sua vida, do importante elemento artístico-transfigurador da realidade, o que o distancia igualmente de Nietzsche. O heterônimo, para concluirmos, não cria novos valores, não é legislador de si mesmo. Ele simplesmente se anexa à natureza, destituído de sentido e valor, uma espécie de *fuga mundi*, uma escapatória à dor de pensar. À vista de tais argumentos, portanto, é que, aos olhos de Nietzsche, não seria Alberto Caeiro um tipo amplamente preparado para a grandiosidade inerente à tarefa afirmativa.

5 CONCLUSÃO

E este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre animal e além-do-homem, e celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã. (NIETZSCHE, Za, I, Da virtude dadivosa, 3).

– Só a Arte é útil. Crenças, exércitos, impérios, atitudes – tudo isso passa. Só a arte fica, por isso só a arte vê-se, porque dura. (FERNANDO PESSOA).

Ao longo desta jornada, empenhamo-nos em explorar a questão do niilismo e da afirmação da vida na poesia de Fernando Pessoa, à luz da filosofia de Nietzsche. Convém ainda anotarmos, em jeito de epílogo, algumas palavras no sentido de salvuardarmos o *opus* pessoano de ocasionais acusações niilistas. E, uma vez mais, tentaremos fazê-lo recorrendo aos próprios argumentos do autor de *Zaratustra*. Para tanto, segmentamos este momento final em três estratos, progressivos e interdependentes: 1) os heterônimos isoladamente tomados; 2) o Pessoa-autor e o fenómeno heteronímico como um todo; 3) a obra do escritor enquanto uma realização de carácter estético-existencial. Antes disso, porém, recobremos brevemente nossas conclusões já alcançadas.

No capítulo vestibular, após zeloso levantamento, obtivemos resultados importantes no tocante à conexão entre Pessoa e Nietzsche. Por exemplo: a) o autor português mantinha, acima de tudo, uma íntima ligação com a filosofia em geral; b) Pessoa jamais se assumiu como nietzschiano, desenvolvendo uma relação conturbada com o pensador alemão, desferindo-lhe críticas veementes, até mesmo de índole pessoal; c) além de um ensaio de Eduardo Lourenço, de 1988, há apenas três trabalhos de maior envergadura que procuram aproximar Pessoa de Nietzsche, nenhum pela trilha exclusiva do niilismo e da afirmação da vida. O segundo capítulo, em razão disso, teve como propósito reconstruir teoricamente o referido tema na obra do filósofo de Sils-Maria, até chegarmos a um núcleo conceitual específico para escrutinarmos os heterônimos de Fernando Pessoa.

Quanto ao *corpus* do Pessoa ortônimo, em primeiro lugar, dividido em pelo menos cinco registros, concluimos que, do prisma da vontade de potência e do

eterno retorno, sua produção é predominantemente marcada pela presença de valores niilistas. As vanguardas “paulista” e “interseccionista”, bem como o próprio Sensacionismo, são vertentes vincadas sobretudo no experimentalismo artístico-literário. O livro *Mensagem*, por sua vez, apesar da magnificência, não retrataria ainda um assentimento à vida em matriz nietzschiana. No Pessoa ele-mesmo, vimos que o niilismo avulta com força, na verdade, quando consideramos sua poesia lírica. É consenso ressonante, entre os críticos, que, na condição de heterônimo de si mesmo, Fernando Pessoa não passa senão de um poeta intrinsecamente niilista.

Álvaro de Campos, aparentado ao ortônimo, depois de uma primeira fase sensacionista, frenética e impactante, de curta duração, acaba perecendo em direção à *décadence*. Sua “estética da força”, como diz Pessoa, não consegue sustentar-se de modo pertinaz, sendo derrubada pela degeneração dos instintos, pelo pessimismo, pela negação da vida. Mostra-se evidente, na obra do engenheiro, em termos quantitativos, a vasta predominância de poemas de índole niilista. Cronologicamente, também podemos considerá-lo um niilista, uma vez que, depois de assomar à decadência, o poeta nunca mais retornou ao seu pujante estado original. Álvaro de Campos, em resumo, parece entoar em seus versos a face mais melancólica, deplorável e degenerescente da poesia de Fernando Pessoa.

Ricardo Reis, neoclassicista, ambiciona arquitetar uma arte de si que, absorvendo o problema da fugacidade da vida, bem como da certeza da morte, tenha como estatuto máximo um duradouro estado de *ataraxia*. O poeta, então, radicaliza com imponência a problemática da passagem do tempo e da irremediabilidade do *fatum*. Numa abordagem panorâmica, seus versos claramente emanam o declínio das forças vitais, a falta de ânimo, a calúnia da vida. Em exame mais cauteloso, contudo, parece que Reis, pela consciência do nada que somos, pretende atingir a plenitude do instante, perseguindo os fatos e circunstâncias que revestem a vida de genuinidade, valor e sentido. Haveria nele, portanto, um certo avanço em relação ao ultrapassamento do niilismo em Pessoa.

Alberto Caeiro, de forma notória, é a tentativa mais engenhosa do escritor de engendramento de um tipo elevado. Numa visada geral, o mestre dos heterônimos é quem melhor incorpora a sabedoria trágica, por meio do *amor fati*, culminando com a ampla e irrestrita aquiescência à vida. Vendo mais de perto, porém, detectamos que tanto o adoentarse quanto a decepção amorosa antepõem-se como pequenas máculas em seu pretense projeto afirmativo. Em um nível ainda mais profundo, a

doutrina caeiriana é desafiada pelo naturalismo de Nietzsche, uma vez que o filósofo sustenta um retorno à natureza sob o influxo da grandiosidade de Goethe, e não um simples retornar insciente.

Em brevíssima sinopse, essas são as ilações a que ascendemos depois de colocarmos os quatro heterônimos, separadamente tomados, à prova do niilismo e da afirmação da vida nietzschianos. Na condição de individualidades, constatamos que nenhum desses tipos resiste, de maneira cabal e absoluta, ao crivo da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo. Empregando extremo rigor, o fato é que em todos eles persiste pelo menos uma fenda, uma fissura, um facho de decadência, por menor que seja. Assim, a tarefa de lograrmos uma figura supremamente afirmadora, pela ótica de Nietzsche, seria por demais problemática, senão impossível, uma vez que ninguém é capaz de manter-se a todo instante imperturbável, aquiescendo até mesmo ao mais horripilante, ao longo de toda uma existência singularizada.

Nossa primeira ponderação final, todavia, parte do seguinte questionamento: um tipo superior não seria aquele que carrega em si, também, o pesado fardo do niilismo? Isto é, a extrema negação não seria uma pré-condição para o supremo assentimento à vida?

Nietzsche, “o primeiro niilista perfeito da Europa”, afirma que “[...] já viveu em si mesmo até o fim o próprio niilismo – que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si...” (*FP* 1887-1888, 11 [411]). Em *Ecce homo*, tal compreensão aparece em pelo menos duas passagens. Na primeira, o filósofo diz o seguinte: “Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentimento mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos. [...]” (*EH*, Por que sou tão sábio, 1). Na segunda, assevera que, “sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário.” (*EH*, Por que sou tão sábio, 2).

Wolfgang Müller-Lauter, desde logo, enfatizou essa ambivalência relativamente ao *Übermensch*: “[...] o além-do-homem precisa aprovar até mesmo as rejeições niilistas por ele rejeitadas. Seu dizer-não e mesmo seu *fazer-não* devem provir de um sim ilimitado.” (MÜLLER-LAUTER, 2009 [1971], p. 212). Entre nós, Clademir Araldi ocupou-se do tema referindo que, “[...] ao modo do andarilho, ele [Nietzsche] busca atravessar os desertos do niilismo e da negação, visando a atingir, para além deles, um pensamento afirmativo.” (ARALDI, 2004, p. 45). Elegendo como

decisivo, no entanto, o *FP* 1880, 16 [32], o comentador defende que esse “atravessar até ao inverso” é uma proposta “[...] problemática em seu cerne, devido à dificuldade de Nietzsche de fornecer um estatuto filosófico satisfatório à reversão do niilismo na suprema afirmação.” (*Ibidem*, p. 125).

De qualquer maneira, perguntamos: como ficaria tal enunciado se aplicado aos heterônimos, enquanto figuras isoladamente tomadas? Poderíamos corroborar, porventura, que, em cada um deles, a eventual negação apresenta-se como pré-condição para a afirmação? Nossa suspeita é que, em relação ao Pessoa ele mesmo e à Álvaro de Campos, muito pouco ou quase nada prosperamos no sentido de redimi-los do niilismo. Por outro lado, parece que a assertiva acaba favorecendo Alberto Caeiro e, em maior medida, a concepção de mundo de Ricardo Reis.

Em relação ao ortônimo e à Campos, tendo em conta esse ponto de vista, segundo o qual um tipo inaudito, excepcional, deve abranger, igualmente, a negação da existência, conjecturamos que, ainda assim, resulta frustrada qualquer possibilidade de tomá-los como poetas afirmadores da vida. Isso em função de que, a nosso alvitre, tanto *Mensagem*, no caso do ortônimo, como a fase sensacionista de Campos, da estética da força, se reputadas enquanto instâncias propositivas, são ciclos meramente isolados, em seguida abandonados pelo autor, para os quais ele nunca mais retornou. Em termos quantitativos, ademais, são parcelas muito reduzidas da obra de cada um, eclipsadas por uma imensa massa de poemas filosoficamente sombrios.

Ricardo Reis, em via oposta, parece engrandecer-se com a perspectiva da sincronicidade entre niilismo e anuência à vida. O poeta horaciano, em seus escritos, jamais se distanciou da afirmação do instante, mesmo radicalizando a *décadence* até insondáveis profundezas. A consciência do abismo, desde sempre, seria já a pré-condição para o sumo assentimento ao mundo. Alberto Caeiro, de sua parte, embora não se empenhe em aprofundar o niilismo, para superá-lo, seria também de algum modo anistiado por tal formulação. Sua verve afirmadora, conquanto eivada de críticas, coexistiria tensionalmente com seus lapsos de fraqueza e de desprezo pela vida. A questão é que, de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau, esses dois heterônimos seriam levemente beneficiados pela hipótese aventada por Nietzsche.

Se esquadrihássemos ainda mais, tal prognóstico poderia, quem sabe, por analogia, servir de escudo para outros artistas defenderem-se dos pesados ataques

de Nietzsche. Em relação à *décadence*, no campo da arte, comentamos anteriormente que a visão nietzschiana é bastante rigorosa, quiçá intangível, designando de superiores apenas uma restrita parcela de tipos/artistas. Para além, por exemplo, de um Homero ou um Shakespeare, um Goethe ou um Stendhal, não teríamos outras figuras, também, comprometidas com o incremento do homem? De uma perspectiva externa, então, a própria concepção tardia de Nietzsche, quanto à arte, poderia em alguns casos ser colocada em xeque. Afinal de contas, mesmo sua crítica contundente a algumas personalidades, como Wagner, não impediu o amplo, valoroso e consagrado florescimento da obra do músico.

O segundo ponto sobre o qual carecemos falar, quase à guisa de fechamento, refere-se à questão do Pessoa-autor e do fenômeno heteronímico como um todo, sob o enfoque do niilismo e da afirmação da vida. No cenário por nós soerguido, neste trabalho, o Pessoa-autor diz respeito ao artista e literato Fernando Pessoa, o *sujeito que produziu* a obra dos quatro heterônimos. Analisá-lo à luz da *décadence* significa transpormos um limiar a mais, empreendendo uma reflexão acerca do espírito geral do mister pessoano. Não nos concerne, por evidente, uma interpretação revolucionária da heteronímia, já examinada com afincos pelos estudiosos de maior relevância.

Nosso problema, portanto, é o seguinte: a fragmentação de Pessoa em personalidades literárias, distintas da sua, provém de um excesso de força ou, do contrário, advém da fraqueza? João Gaspar Simões, em seu estudo precursor, de viés psicanalítico, afirma que a heteronímia “[...] é a sua primeira prova de fraqueza no caminho para a realização da profecia que ousara fazer nas páginas da revista portuense.”¹ (SIMÕES, 1971 [1949], p. 260). Jacinto do Prado Coelho, similarmente, em seu preâmbulo a *Páginas Íntimas e de autointerpretação*, assevera que “a constituição psíquica de Pessoa, instável nos sentimentos e falho de vontade, teria gerado a multiplicação em personalidades ou personagens do ‘drama em gente’.” (COELHO, 1966, pp. XXV-XXVI). Com efeito, trata-se de hipótese circunstancialmente admissível, posto que, como vimos atrás, Pessoa atribui sua multiplicação poética à neurastenia, uma doença causada pelo enfraquecimento do sistema nervoso.

¹ O comentador refere-se à profecia feita por Pessoa, na revista *A águia*, de surgimento de um supra-Camões na literatura portuguesa.

Nietzsche, em notas póstumas, em mais de um ensejo chega a mencionar o aludido transtorno, normalmente associando-o ao niilismo e à *décadence*. No fragmento intitulado *Fisiologia das religiões niilistas*, no qual discorre sobre o cristianismo enquanto uma doença, o filósofo vincula a neurastenia, por exemplo, ao arrependimento, à redenção e à oração (Cf. *FP* 1888, 14 [13]). Noutro registro do mesmo ano, debatendo a decadência, pergunta-se se os valores havidos até hoje, na filosofia, na moral e na religião, “[...] não poderiam ser comparados aos valores dos extenuados, dos *enfermos mentais* e dos neurastênicos [...]” (*FP* 1888, 14 [65]). Em mais um excerto da época, novamente sobre a *décadence*, o pensador compara os estados religiosos “com a loucura, com a neurastenia” (*FP* 1888, 14 [181]). Fernando Pessoa, isso posto, por padecer de tal doença, nela enraizando, até mesmo, a heteronímia, ter-se-ia cindido em personalidades fictícias em razão de sua prostração da vontade, de sua fraqueza, de seu niilismo.

Em via frontalmente inversa, o desdobramento heteronímico do escritor teria como substrato um excedente de forças. É como se Álvaro de Campos, aqui, intercedesse em nome de seu inventor: “Sou um monte confuso de forças cheias de infinito / Tendendo em todas as direções para todos os lados do espaço [...]” (CAMPOS, 2002, p. 227). Sem esquecermos, obviamente, de um de seus mais emblemáticos e difundidos versos, de novo citado: “Transbordei, não fiz senão extravasar-me [...]” (*Ibidem*, p. 180). Reparemos, de saída, que há uma explícita identidade dessas passagens com o sustentáculo básico da vontade de potência, isto é, com a teoria das forças: “Os fisiólogos deveriam refletir antes de colocar o instinto de conservação como instinto cardeal dos seres orgânicos: algo vivo quer acima de tudo *extravasar* sua força [...]” (*FP* 1888, 2 [63]).

Além de que, em carta a Adolfo Casais Monteiro, de 20 de janeiro de 1935, na qual complementa a missiva anterior, sobre a gênese dos heterônimos, o poeta assim escreve, procurando conciliar pluralismo, ceticismo e transfiguração: “Vou mudando de personalidade, vou [...] enriquecendo-me na capacidade de criar personalidades novas, novos tipos de fingir que compreendo o mundo, ou, antes, de fingir que se pode compreendê-lo.” (PESSOA, 1946, p. 209). O próprio Casais Monteiro, crítico exemplar, dirá anos depois, relativamente ao processo heteronímico: “Talvez isto pareça significar que Fernando Pessoa não acreditava em nada, já que levou lado a lado a criação de várias obras que entre si se

contradizem.” (MONTEIRO, 1958, p. 94). Nesse assunto, não podemos livrar-nos daquilo que Nietzsche pondera a respeito do cético e de sua respectiva força:

Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não veem longe o bastante, não veem *abaixo* de si: mas, para poder falar sobre valor e desvalor, é preciso ver quinhentas convicções *abaixo* de si – *atrás* de si... Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético. Ser livre de todo tipo de convicções faz parte da força, *poder* olhar livremente... (AC 54).

A propósito de Zaratustra, além disso, o profeta persa afirma ter-se extenuado da superficialidade dos poetas: “Cansei-me dos poetas, dos antigos e dos novos: são todos superficiais para mim, e mares pouco profundos.” (Za, II, Dos poetas). Em *Para além de bem e mal*, algum tempo depois, acerca desse tema, Nietzsche afirmará que “tudo o que é profundo ama a máscara. Todo espírito profundo necessita uma máscara.” (BM 40). O filósofo, em outras palavras, refere-se à aparência, à ilusão, uma ideia que, com variantes, perpassa todo o seu pensamento. Na literatura, Pessoa foi o grande gênio das máscaras, do disfarce, do devaneio, enquanto cerne mesmo da vida, não como acessório que encoberta uma verdade a ser revelada. Terá sido o escritor, na visão nietzschiana, um poeta profundo? Terá sido o “sinalizador do futuro” (OS 99)?

Para mais disso, apliquemos, também à heteronímia, o argumento da extremização do niilismo como pressuposto para a suprema afirmação. O problema, aqui, seria sabermos se Pessoa, vislumbrando um estatuto excelso, afirmativo para a sua criação artística, valeu-se do ortônimo e de Campos, por sua vez, como momentos de radicalização do niilismo que, no limite, culminariam no projeto propositivo de Ricardo Reis e, principalmente, no de Alberto Caeiro. Se assim o for, já no aspecto filosófico, independente de recorrermos a elementos estético-literários, o empreendimento do autor lusitano apoiar-se-ia em uma axiologia arraigada em forças ascendentes da vida. Um poeta grandioso, por esse raciocínio, seria aquele capaz de percorrer as profundezas inacessíveis do homem e, após, ascender à sua natureza mais nobre e genuína. Eis o tipo/artista mais abrangente, completo, que trespassa com esplendor a “*magia do extremo*” (FP 1887, 10 [94]). Desse prisma, a prevalência de heterônimos e versos niilistas estaria incorporada a um projeto mais abarcante de excelência humana.

Na realidade, ao conceber seu *theatrum mundi*, ou seja, ao heteronimizar-se, Fernando Pessoa promoveu um complexo experimento de si, assimilando inúmeras tendências, filosofias, formas de vida, sem aderir, em definitivo, a nenhuma delas. Consoante Eduardo Lourenço, “[...] Pessoa não viveu 30 anos de meditação nos limites do nomeável e da loucura lucidamente enfrentada para se entregar de olhos fechados a *uma* solução.” (LOURENÇO, 2003 [1973], p. 192). Daí que, para José Gil, “[...] a heteronímia pode ser encarada como uma técnica extraordinária de libertação. Ver nela unicamente a expressão do niilismo moderno é falhar a análise de uma parte decisiva da obra de Pessoa e do espírito da modernidade.” (GIL, 2000, p. 80). O vate português, certa feita, afirmou que “o fim da arte inferior é agradar, o fim da arte média é elevar, o fim da arte superior é libertar.” (PESSOA, 1973 [1966], p. 30).

Trazendo de novo Nietzsche, em desfecho ao argumento, não é à toa que o filósofo declarou que “os grandes poetas têm *muitas* pessoas dentro de si [...]” (*FP* 1884, 25 [87]). Em vez de originado, portanto, da fraqueza psicológica, o fenômeno heteronímico teria brotado da exuberância de energias.

Alargando o campo da filosofia, falta-nos ainda o terceiro e último encaminhamento. Com fulcro no pensar nietzschiano, desde o princípio propusemos-nos a uma investigação *filosófica* da poesia de Fernando Pessoa, mas subsidiada por elementos estéticos, quando o contexto assim o exigisse. Em 1958, curiosamente, Adolfo Casais Monteiro censurava Jacinto do Prado Coelho por este haver empreendido um estudo exclusivo do pensamento dos heterônimos, desatrelado de sua valoração estética (Cf. MONTEIRO, 1958, pp. 142 e 187-188). Sabemos já, de sobra, que a arte é, evidentemente, objeto da reflexão filosófica e, por isso, cabem aqui algumas considerações acerca da produção pessoana enquanto uma realização de caráter estético-existencial, para desonerá-la de eventuais resquícios de niilismo.

No período tardio de Nietzsche, há um recrudescimento da arte, ligada à fisiopsicologia, como instância capaz de oferecer um contraponto à *décadence*. Para além da oposição entre arte ascendente e arte decadente, pela ótica da fisiologia, que deixaremos em aberto, queremos tocar aqui na questão do valor estético da decadência. Uma obra de arte, a despeito da veiculação de temáticas pessimistas, de centrar-se na negação da vida, ainda assim pode ser avaliada como uma criação

de elevado valor, atuando como contrafundamento ao niilismo. Não fosse desse modo, que valor teria, por exemplo, uma obra como *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe, em que o protagonista, ao final, comete o suicídio, o ato niilista mais extremado? Na mesma senda, que valor teria um livro como *As flores do mal*, de Baudelaire, em que o poeta formidavelmente acentua a questão da *décadence*? Paul Bourget, aliás, que investigou o *spleen* baudelairiano, e que já evocamos como uma das fontes de Nietzsche, talvez tenha sido um dos primeiros teóricos a aprofundar o tema do valor estético da decadência.

Concernente a isso, é o próprio autor do *Zaratustra*, tão impiedoso em relação a inúmeros artistas, inclusive valorosos, quem põe luminescência sobre o assunto. No *Crepúsculo dos Ídolos*, criticando a *l'art pour l'art*, o filósofo registra a sua inquietação: “Permanece uma questão: a arte também traz à luz muito do que é feio, duro, questionável na vida – ela não parece com isso tirar a paixão pela vida?” (*CI*, *Incursões de um extemporâneo*, 24). Uma resposta a essa pergunta parece esboçar-se, decisivamente, em uma anotação pessoal do mesmo ano:

O contramovimento da arte.

Pessimismo na arte? –

O artista pouco a pouco vai amando por si mesmos os meios pelos quais o estado de embriaguez se dá a conhecer: a extrema sutileza e magnificência da cor, a clareza da linha, a *nuança do tom*: o *distinto*, onde mais, ao contrário, falta habitualmente toda distinção

– : todas as coisas distintas, todas as *nuanças*, na medida em que recordam as intensificações extremas de força que a embriaguez produz, despertam retrospectivamente esse sentimento de embriaguez

– : o efeito das obras de arte é *suscitar o estado criador de arte*, a embriaguez...

– : o essencial na arte segue sendo o seu *aperfeiçoamento* da existência, sua produção da perfeição e da plenitude

a arte é essencialmente *afirmação, benção, divinização da existência*...

– : O que significa uma *arte pessimista*?... Isso não é uma *contradictio*? – Sim.

Schopenhauer *erra* quando põe determinadas obras de arte a serviço do pessimismo. A tragédia *não* ensina a ‘resignação’...

– Apresentar as coisas mais terríveis e problemáticas já é em si mesmo um instinto de poder e magnificência no artista: ele não as teme...

Não há arte que seja pessimista... A arte afirma. [...] (*FP* 1888, 14 [47]).

Uma justificativa de tal natureza, possivelmente, vinculada a outros elementos, serviria para eximir tanto a obra ortônima como a de Álvaro de Campos, tanto *Werther* como *As flores do mal*, de persistentes e iníquas imputações de degenerescência. Uma arte extraordinária, feita por um tipo superior, mesmo com temáticas depreciadoras da vida, seguiria outras regras e categorias de composição.

Além de que, são também fatores que elevam a poesia, entre outros: a habilidade linguística, o estilo marcante, a exploração de recursos estilísticos, o poder da imaginação, o refino da sensibilidade, a perspicácia da ironia, a genialidade, a altivez onírica, aliados todos, é claro, à profundidade filosófica. Quanto ao mais, o elemento transfigurador, a ilusão, a aparência, o sonho, que a arte pode propiciar, são indispensáveis à nossa existência: “É o que eu me sonhei que eterno dura [...]” (PESSOA, 1998, p. 75). Esse é, por igual, um dos aspectos medulares da filosofia inteira de Nietzsche. Por conta disso, a transformação do sofrimento, no plano fisiológico, em algo belo, no plano artístico-existencial, pode contribuir sobremaneira para a irrestrita afirmação da vida. O poeta disse que “a literatura, como toda a arte, é uma confissão de que a vida não basta.” (PESSOA, 2000b, p. 28).

Demanda-nos, também, seja dito que, se, por um lado, a obra de Pessoa satisfaz tais exigências de superioridade, sua vida pessoal, por outro, era bastante modesta e desinteressante, assim como a de Nietzsche. O nobel mexicano Octavio Paz, em famoso texto, assim se refere à biografia do escritor lusitano: “[...] nada em su vida es sorprendente – nada, excepto sus poemas.” (PAZ, 1961, p. 4). É de lamentarmos, com certeza, que Pessoa e Nietzsche tenham sucumbido tão precocemente: o primeiro morreu aos 47, o segundo colapsou aos 44. Outras semelhanças, entre ambos, poderiam igualmente restar salientadas: órfãos de pai muito cedo; pouca ou nenhuma relação amorosa; sem a glória, em vida, que tanto ambicionaram.

Estreitando nossos laços finais, devemos recordar que, de começo, conciliamos o conceito nietzschiano de tipo com o conceito pessoano de heterônimo. Nietzsche, de seu lado, reconheceu o seguinte: “[...] quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’ [...], naquele tempo [...] eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade) [...].” (HHI, Prefácio, 2). Fernando Pessoa, por sua vez, parece ter-se respaldado em estratégia análoga: “Com uma tal falta de gente coexistível, como há hoje, que pode um homem de sensibilidade fazer senão inventar os seus amigos, ou, quando menos, os seus companheiros de espírito?” (PESSOA, 1966, pp. 98-99). E de tal modo levou isso a sério que também afirmou: “Sou hoje o ponto de reunião de uma pequena humanidade só minha.” (*Ibidem*, p. 102).

Uma pequena humanidade, porém, que não é mais só dele, tampouco os tipos de Nietzsche, pois como exclamou o mestre Caeiro:

Da mais alta janela da minha casa
Com um lenço branco digo adeus
Aos meus versos que partem para a humanidade.

E não estou alegre nem triste.
Esse é o destino dos versos.
Escrevi-os e devo mostrá-los a todos
Porque não posso fazer o contrário
Como a flor não pode esconder a cor,
Nem o rio esconder que corre,
Nem a árvore esconder que dá fruto. (CAEIRO, 2001, p. 87).

Não olvidemos, outrossim, a provocação lançada por Alain Badiou, em seu *Pequeno manual de inestética* (1998), no capítulo *Uma tarefa filosófica: ser contemporâneo de Pessoa*. Nesse escrito, o filósofo francês defende diligentemente a inserção de Pessoa no domínio da filosofia: “[...] a linha de pensamento singular desenvolvida por Pessoa é tal, que nenhuma das figuras estabelecidas da modernidade filosófica está apta a suportar a sua tensão.” (BADIOU, 1998, p. 58). Não que concordemos, totalmente, com o referido ponto de vista, mas isso afeta, de algum modo, a posição de Adolfo Casais Monteiro, de que uma leitura apenas filosófica da obra pessoana é desaconselhável.

Indagando-nos, por derradeiro, sobre a efetiva relevância de um estudo interfacial entre Nietzsche e Pessoa, vem à nossa mente, outra vez, a metaquestão que também intrigou Eduardo Lourenço. Ainda mais num tempo, como este, no qual imperam a frieza da filosofia analítica, fármacos pré-concebidos, epidemias, surtos de obscurantismo. Uma época de tecnologias sufocantes, consensos inventados, verdades programadas. O crítico em alusão, recém falecido, deixa-nos, além de um comentário de vulto, o seguinte desconforto: “[...] podemos interrogar-nos acerca da utilidade ou da pertinência de qualquer aproximação entre Nietzsche e Pessoa. Tem outro fundamento que o do divertimento cultural que delicia os universitários?” (LOURENÇO, 2016 [1988], p. 37). A essa pergunta, aditamos uma outra, de um dos artistas preferidos de Nietzsche: “Para que poetas em tempos de indigência?” (HÖLDERLIN, 1991, p. 169).

Num tempo de abalos desmedidos, é certo que um estudo como este tem o condão de deliciar-nos, revigorar-nos, enobrecer-nos, mas muito mais do que isso. Num tempo de cansaço, esgotamento, de profundo niilismo, como o nosso, nada há mais sério e premente do que olharmos a nós próprios, questionando o sentido e o valor de nossas existências. E nessa improtelável tarefa, ninguém mais será capaz,

com propriedade, de discorrer sobre os fundamentos do homem e da vida se não passar por Nietzsche e Pessoa.

REFERÊNCIAS

I. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. Mara Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2018.

_____. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Paulo César de Souza: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Correspondência – Vol. IV (Enero 1880 – Diciembre 1884)**. Trad. Marco Parmeggiani. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. **Correspondência – Vol. V (Enero 1885 – Octubre 1887)**. Trad. Juan Luis Verma. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2011-2012.

_____. **Correspondência – Vol. VI (Octubre 1887 – Enero 1889)**. Trad. Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza: São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Fragmentos póstumos – Vol. II (1875-1882)**. Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Fragmentos póstumos – Vol. III (1882-1885)**. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2010.

_____. **Fragments póstumos – Vol. IV (1885-1888)**. 2. ed. Trad. Juan Luis Verma y Joan B. Llinares. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres – Volume II. Trad. Paulo César de Souza: São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Obras incompletas.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

_____. **O anticristo:** maldição ao cristianismo; **Ditirambos de Dioniso.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **O caso Wagner:** um problema para músicos; **Nietzsche contra Wagner:** dossiê de um psicólogo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Sämtliche Werke:** Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bände.

_____. **Schopenhauer como educador:** considerações extemporâneas III. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

_____. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: **Friedrich Nietzsche:** escritos sobre educação. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007. pp. 41-137.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.** Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. **Werke:** Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995.

II. Obras de comentadores de Nietzsche

ANDLER, Charles. **Nietzsche:** vida e pensamento – vol. I. Trad. Regina Schöpke, Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2016 [1920-1931].

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche's search for philosophy:** on the middle writings. London; New York: Bloomsbury, 2018.

ARALDI, Clademir. “Das três transmutações”: indicações para uma nova arte de viver. **Seara filosófica**, UFPel, Pelotas-RS, n. 9, verão, 2014, pp. 7-26.

_____. **Do romantismo a Nietzsche**: rupturas e transformações na filosofia do século XIX. Pelotas: NEPFIL Online, 2017.

_____. Natureza. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016a, pp. 322-324.

_____. Nietzsche, o cínico e o espírito livre: um ensaio de crítica imanente. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 2, 2018, pp. 78-94.

_____. **Nilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004.

_____. Pessimismo. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016b, pp. 338-341.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2008.

_____. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2003.

BARROS, Fernando R. de Moraes. Afirmação. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 103-105.

BURNETT, Henry. Nietzsche-poeta. **Viso**: cadernos de estética aplicada, UNIFESP, Guarulhos-SP, vol. VI, n. 12, jul-dez 2012, pp. 61-79.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água, 2000 [1980].

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graa, 1988.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. 2. ed. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988 [1965].

FREZZATTI JR, Wilson Antonio. **A fisiologia de Nietzsche**: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2006.

_____. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Aurora**, PUC-PR, Curitiba, v. 20, n. 27, pp. 303-320, jul./dez. 2008.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014 [2013].

GRANIER, Jean. **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche**. Paris: Seuil, 1966.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

_____. **Nietzsche**. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2011 [1982].

_____. Vida e totalidade natural. Trad. Alberto Marcos Onate. **Cadernos Nietzsche** 5, USP, São Paulo, 1998, pp. 13-37.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Trad. Marco Antônio Casanova. **Natureza humana**, São Paulo, v. 5, n. 2, 2003 [1950], pp. 471-526.

_____. **Nietzsche**. 2. ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 [1961].

HOLLINRAKE, Roger. **Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986 [1982].

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia – Vol. I: infância, juventude, os anos de Basileia**. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016 [1978].

_____. **Friedrich Nietzsche: uma biografia – Vol. II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888)**. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016 [1978].

_____. **Friedrich Nietzsche: uma biografia – Vol. III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros**. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016 [1979].

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 [1936].

_____. **Nietzsche y el cristianismo**. Trad. Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Editorial Decaulión, 1955 [1938].

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, anticrist**. 4. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974 [1950].

KUHN, Elisabeth. **Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus**. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

LOPES, Rogério. Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. **Dissertatio**, UFPel, Pelotas, v. 35, pp. 227-247, inverno de 2012.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same**. Trad. J. Harvey Lomax. California: University of California Press, 1997 [1935].

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017 [1999].

MARINUCCI, Angelo. As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo-RS, vol. 20, n. 2, 2019, pp. 218-225.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlett. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. **Hypnos**, PUC-SP, São Paulo, Ano 4, n. 5, 2º sem., pp. 133-143, 1999.

_____. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. 2. ed. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997 [1974], pp. 7-48.

_____. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. **Cadernos Nietzsche 25**, USP, São Paulo, 2009a, pp. 53-81.

_____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2009b.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010 [1990].

_____. Vida. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 396-399.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. Trágico. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 411-414.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. 2. ed. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997 [1974].

_____. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Trad. Scarlett Marton. **Cadernos Nietzsche 6**, USP, São Paulo, 1999, pp. 11-30.

_____. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua Filosofia. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009 [1971].

NABAIS, Nuno. Gramáticas do niilismo. In: **Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética**. PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jacqueline (Orgs.). Rio de Janeiro> Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, pp. 39-82.

NASSER, Eduardo. Morte. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 314-316.

_____. Nietzsche e a morte. **Cadernos de filosofia alemã**: crítica e modernidade, (11), 2008, 99-110.

RUBIRA, Luís. A afirmação trágica do eterno retorno nos *Ditirambos de Dioniso*. **Cadernos Nietzsche** 30, USP, São Paulo, 2012, pp. 183-219.

_____. *Amor fati*. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 109-111.

_____. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2010.

_____. Uma introdução à *transvaloração de todos os valores* na obra de Nietzsche. **Tempo da ciência**, UNIOESTE, Toledo-PR, vol. 12, n. 24, 02/2005, pp. 113-122.

SOMMER, Andreas Urs. Nietzsche, Wagner e a decadência. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. **Cadernos Nietzsche** 1, vol. 38, Guarulhos-SP/Porto Seguro-BA, 2017, pp. 11-25.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos 1985-2009. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STELLINO, Paolo. **Philosophical perspectives on suicide**: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein. London: Palgrave Macmillan, 2020.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013 [1991].

_____. **Vocabulário de Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [2001].

III. Obras de Fernando Pessoa

PESSOA, Fernando. **Correspondência (1905-1922)**. Manuela Parreira da Silva (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

_____. **Correspondência (1923-1935)**. Manuela Parreira da Silva (org.). Lisboa: Assírio & Alvim, 1999b.

_____. **Ensaios, artigos e entrevistas**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000a.

_____. **Fernando Pessoa**: páginas de estética e de teoria e crítica literárias. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. 2. ed. Lisboa: Ática, 1973 [1966].

_____. **Fernando Pessoa**: poemas completos de Alberto Caeiro. Recolha, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Presença, 1994.

_____. **Fernando Pessoa**: textos filosóficos (vol. II). Textos estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968.

_____. **Fernando Pessoa e a filosofia hermética.** Introdução e organização de Yvette Kace Centeno. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

_____. **Heróstrato e a busca da imortalidade.** Organização de Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000b.

_____. **Mensagem.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Moral, regras de vida, condições de iniciação.** Textos estabelecidos e comentados por Pedro Teixeira da Mota. Lisboa: Edições Manuel Lencastre, 1988.

_____. **Páginas de doutrina estética.** Seleção, prefácio e notas de Jorge de Sena. 2. ed. Lisboa: Editorial Inquérito, s. d. [1946].

_____. **Páginas íntimas e de autointerpretação.** Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática, 1966.

_____. **Pessoa inédito.** Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte, 1993.

_____. **Poesia (1902-1917).** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Poesia (1918-1930).** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Poesia (1931-1935 e não datada).** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Poesia:** Alberto Caeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Poesia:** Álvaro de Campos. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Poesia:** Ricardo Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Tábua bibliográfica. In: **Presença**, Coimbra, n. 17, dez. 1928 (ed. facsimil. Lisboa: Contexto, 1993). Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/2700>>. Acesso em: 20 dez. 2020.

_____. *Ultimatum* de Álvaro de Campos: Sensacionista. **Separata do Portugal Futurista**, Lisboa, n. 1, P. Monteiro, 1917. Disponível em: <http://purl.pt/17263/4/res-2690-a_PDF/res-2690-a_PDF_24-C-R0150/res-2690-a_0000_capa-capa_t24-C-R0150.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

IV. Obras de comentadores de Fernando Pessoa

AZEVEDO, António Manuel Caldeira. **Pessoa e Nietzsche:** subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

BERARDINELLI, Cleonice. **Fernando Pessoa: outra vez te revejo**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2004.

BONIATTI, André. Apontamentos sobre a presença do pensamento de Nietzsche na poesia de Alberto Caeiro. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 203-222.

BRANCO, Maria João Mayer. Notas sobre a 'estética não aristotélica' de Nietzsche e Pessoa. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 299-319.

CARDIELLO, Antonio. O devir-pagão e o regresso dos deuses. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 105-127.

CAVALCANTI FILHO, José Paulo. **Fernando Pessoa: uma quase autobiografia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

CHAVES, Ernani. O poeta, a mentira, o fingimento. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 255-266.

COELHO, António de Pina. **Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa (vol. I)**. Lisboa: Verbo, 1971.

_____. **Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa (vol. II)**. Lisboa: Verbo, 1971.

COELHO, Jacinto do Prado. **Diversidade e unidade em Fernando Pessoa**. Lisboa: Verbo; São Paulo: EDUSP, 1977 [1949].

_____. Fernando Pessoa, pensador múltiplo. In: PESSOA, Fernando. **Páginas íntimas e de autointerpretação**. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática, 1966. pp. XXI-XXXVII.

CONSTÂNCIO, João. Pessoa e Nietzsche: sobre o 'não se nada'. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 161-184.

COSTA, Eduardo Freitas da. **Fernando Pessoa: notas a uma biografia romanceada**. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1951.

FAUSTINO, Marta. Nietzsche e as terapias helenistas: estoicos e epicuristas como precursores do cristianismo. In: **Philósophos**, v. 21, n. 2, 2016, Dossiê Nietzsche, pp. 161-196.

FERRARO, Gianfranco. *Inter nos*: elementos para uma arqueologia do si em Nietzsche e Pessoa. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO,

Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 353-366.

_____. Paradigma da confissão e arqueologia do si em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche 2**, vol. 36, USP, São Paulo, 2015, pp. 165-176.

GAGLIARDI, Caio. Dez marcos da fortuna crítica de Fernando Pessoa. **Guia bibliográfico da FFLCH** [S. l: n. p.], USP, São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/002783916>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Única é a condição do homem na linguagem. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 185-202.

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

_____. **Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações**. Lisboa: Relógio d'Água, 1987.

LIND, Georg Rudolf. **Estudos sobre Fernando Pessoa**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.

LOPES, Teresa Rita. **Prefácio: “Este campos”**. In: PESSOA, Fernando. **Poesia: Álvaro de Campos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 25-47.

_____. **Pessoa por conhecer: textos para um novo mapa**. Lisboa: Estampa, 1990. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 15 out. 2020.

LÓPEZ, Pablo Javier Pérez. Fernando Pessoa, el nitzscheano involuntario. **Revista Românica**, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Lisboa, n. 18, pp. 217-243, 2009.

_____. Nietzsche em Pessoa: quatro referências inéditas e um quadro geral de presenças e leituras. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 85-103.

_____. **Poesía, ontología y tragedia en Fernando Pessoa**. Madrid: Editorial Manuscritos, 2012.

LOURENÇO, Eduardo. Nietzsche e Pessoa. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016 [1988]. pp. 31-46.

_____. **Pessoa revisitado: leitura estruturante de um drama em gente**. Porto: Editorial Inova, 2003 [1973].

MARQUES, António. Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX. **Cadernos Nietzsche** 31, USP, São Paulo, 2012, pp. 13-27.

MOLDER, Maria Filomena. A diferença entre outrar-se e tornar-se naquilo que se é. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 269-298.

MONTEIRO, Adolfo Casais. **Estudos sobre a poesia de Fernando Pessoa**. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

MONTEIRO, Américo Enes. **A recepção da obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa (1892-1939)**. 552 f. Tese (Doutorado em Cultura Alemã) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Universidade do Porto, 1997.

PAZ, Octavio. Fernando Pessoa: el desconocido de sí mismo. **Revista de la Universidad de México**, UNAM, Cidade do México, nov. 1961, pp. 4-7.

PIZARRO, Jerónimo; FERRARI, Patricio; CARDIELLO, Antonio. **A biblioteca particular de Fernando Pessoa**. Lisboa: Dom Quixote, 2010.

RIBEIRO, Fernando. Portugal-Alemanha: Fernando Pessoa?. **Alemanha-Portugal: Aspectos e Momentos em Revista**, Braga, Editora Húmus, pp. 175-193, 2015.

RIBEIRO, Nuno. **Fernando Pessoa e a filosofia: um estudo a partir do espólio**. Lisboa: Apenas Livros, 2016.

_____. **Fernando Pessoa e Nietzsche: o pensamento da pluralidade**. Lisboa: Verbo, 2011.

_____. Heteronímia e perspectivismo: ‘espaço literário’ e multiplicidade de estilos nos pensamentos de Nietzsche e Pessoa. **Cadernos Nietzsche** 26, USP, São Paulo, 2010, pp. 155-176.

_____. O retrato de Fernando Pessoa enquanto filósofo: uma incursão pelo espólio filosófico de Pessoa. **Ipseitas**, UFSCar, São Carlos-SP, vol. 3, n. 2, pp. 69-87, 2017.

_____. Os livros filosóficos inacabados de Pessoa: problemas e critérios para a publicação dos escritos filosóficos de Pessoa. **Philosophica**, ULisboa, Lisboa. n. 38, pp. 166-174, 2011.

_____. Pessoa, filósofo. **Revista do CESP**, UFMG, v. 32, n. 48, pp. 127-152, 2012.

_____. **Tradição e pluralismo nos escritos filosóficos de Fernando Pessoa – Tomo I**. 2012. 214 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

RYAN, Bartholomew. Introdução: intervalos, interseccionismos e a pluralidade do sujeito. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 17-27.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. **Em ouro e alma: correspondência com Fernando Pessoa**. Edição de Ricardo Vasconcelos e Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-China, 2015.

SACRAMENTO, Mário. **Fernando Pessoa: poeta da hora absurda**. 2. ed. Porto: Editorial Inova, 1970 [1958].

SEABRA, José Augusto. **Fernando Pessoa ou o poetodrama**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

SEGOLIN, Fernando. **Fernando Pessoa: poesia, transgressão, utopia**. São Paulo: EDUC, 1992.

SILVA, Manuela Parreira da. **O regresso dos deuses e outros escritos de António Mora**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2013.

_____. Posfácio. In: PESSOA, Fernando. **Poesia**: Ricardo Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. pp. 219-230.

SIMÕES, João Gaspar. **Vida e obra de Fernando Pessoa: história de uma geração**. 2. ed. Lisboa: Bertrand, 1971 [1949].

SOUZA, Cláudia Franco. Fernando Pessoa, Friedrich Schlegel e Novalis. **Ipseitas**, UFSCar, São Carlos-SP, v. 3, n. 2, pp. 60-68, 2017.

_____. **O Livro do Desassossego e o romantismo alemão**. Lisboa: Apenas Livros, 2016.

ZENITH, Richard. Uma leitura nietzschiana de Pessoa e os heterônimos. In: RYAN, Bartholomew; FAUSTINO, Marta; CARDIELLO, Antonio (orgs.). **Nietzsche e Pessoa: ensaios**. Lisboa: Tinta-da-China, 2016. pp. 129-142.

_____. Caeiro triunfal. In: PESSOA, Fernando. **Poesia**: Alberto Caeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 239-278.

V. Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BADIOU, Alain. **Meditações filosóficas (vol. II): pequeno manual de inestética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

BERDIAEV, Nicolas. **The origin of russian communism**. 2. ed. Trad. R. M. French. Glasgow: Glasgow University Press, 1948 [1937].

BLOOM, Harold. **Genius**: a mosaic of one hundred exemplary creative minds. New York: Warner Books, 2002.

BOURGET, Paul. **Essais de psychologie contemporaine**. Paris: Plon-Norrit, s. d. [1885].

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental (vol. II)**. 3. ed. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008 [1959].

_____. **História da literatura ocidental (vol. III)**. 3. ed. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008 [1959].

_____. **História da literatura ocidental (vol. IV)**. 3. ed. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008 [1959].

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia (vol. II)**: as escolas helenísticas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Poemas**. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Trad. Mário da Gama. Brasília: Editora UnB, 2014 [séc. III].

PECORARO, Rossano. **Nihilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da literatura portuguesa**. 17. ed. Porto: Porto Editora, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005 [1819].

TURGUENIEV, Ivan. **Pais e filhos**. Trad. Rubens Figueiredo. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2011 [1862].

VOLPI, Franco. **O nihilismo**. Trad. Aldo Vannucchi. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.