

Pessoa e Nietzsche: deuses gregos, pluralidade moderna e pensamento europeu no princípio do século XX*

STEFFEN DIX

*A Europa tem sede de que se crie, tem fome de
Futuro! (...)
A Europa quer a Intelligencia Nova que seja a
Fôrma da sua Mateira chaotica!
Quer a Vontade Nova que faça um Edificio com
as pedras-ao-acaso do que é hoje a Vida!
Quer a Sensibilidade Nova que reuna de dentro
os egoismos dos lacaios da Hora!
A Europa quer Donos! O Mundo quer a Europa!
A Europa está farta de não existir ainda! (...)*

Álvaro de Campos ("Ultimatum")

1. Pistas para compreender um parentesco

A presente reflexão pretende abordar e analisar algumas semelhanças no pensamento de Friedrich Nietzsche e Fernando Pessoa. Este estudo pode ser considerado como um breve esboço histórico da situação psicológica e filosófica, ou por outras palavras, do *Zeitgeist* na viragem do século XIX para o século XX.

* Todos os textos alemães são traduzidos pelo autor, sendo citados a partir do original; as citações portuguesas respeitam a ortografia das fontes.

Durante as últimas décadas, as investigações pessoais têm apontado, com alguns intervalos, para estudos nos quais se revelou de uma forma elucidativa o nítido parentesco entre o filósofo-poeta alemão e o poeta português que se sentiu “animated by philosophy”.¹ Já no ano de 1959, Jorge de Sena chamou, num excelente ensaio, a atenção para a extraordinária proximidade entre Nietzsche e Pessoa. O ponto de partida foi um poema de Nietzsche, intitulado *Die Bösen* (Os Maus), no qual o filósofo defende a capacidade de mentir para ser poeta, e onde já está visível a famosa concepção pessoal do poeta fingidor. Só a capacidade de mentir consciente e voluntariamente permite ao poeta atingir “uma verdade não perturbada pelas circunstâncias factuais da criação”,² ou como está expresso no poema-manifesto pessoal *Autopsicografia*, o poeta apenas pode compreender o seu “eu mesmo”, a sua verdadeira essência ou o seu próprio eu enquanto fingido. Georg Rudolf Lind retomou alguns anos mais tarde a mesma observação, mas passa finalmente a anotar mais as “reservas mentais de Pessoa perante Nietzsche”. Para Lind, o poeta português adivinhava em Nietzsche “uma deshumanidade posteriormente explorada e adoptada pelos ideólogos do Terceiro Reich”.³ Numa outra perspectiva, Eduardo Lourenço concentrou-se sobre o niilismo entre os dois autores, um niilismo que, segundo Lourenço, Nietzsche queria ultrapassar através do seu “Super-Homen” e Pessoa dentro do sonho.⁴ Mas para além destes estudos fundamentais, foram publicados recentemente alguns textos inéditos de Pessoa⁵ que oferecem outras pistas para a compreensão do parentesco entre Pessoa e Nietzsche. Estes textos obrigam necessariamente a uma releitura da obra pessoal,⁶ e oferecem um

¹ F. Pessoa, *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*, Lisboa, 2003, p. 18.

² J. de Sena, “O Poeta é um Fingidor” (Nietzsche, Pessoa e outras coisas mais)” em *Fernando Pessoa & C.*⁴ *Heterónima (Estudos coligidos 1940-1978)*, Lisboa, 1999, p. 98.

³ G. R. Lind, “Nietzsche em Pessoa.” em *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, 1990, p. 285. A observação de Lind é sem dúvida correcta, mas esqueceu-se de dizer que os Nazis abusaram para os seus fins da filosofia de Nietzsche de uma forma extremamente perversa. Um abuso semelhante seria facilmente possível também com alguns textos de Pessoa, pois qualquer leitura depende sempre dos princípios da interpretação. Ler Nietzsche sem correr o perigo de cair na interpretação ideológica foi mostrado, por exemplo, de uma forma excelente por Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, 1974.

⁴ E. Lourenço, “Nietzsche e Pessoa.” em António Marques (Ed.), *Nietzsche: Cem Anos Após o Projecto „Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores”* Lisboa, s.d., pp. 247-263.

⁵ Refiro-me aqui especialmente à edição das obras do heterónimo-filósofo António Mora. Fernando Pessoa, *Obras de António Mora*, editada por Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, 2002.

⁶ Não só em relação à obra mas também à vida de Pessoa, como mostrou recentemente Richard Zenith no posfácio a F. Pessoa, *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*, Lisboa, 2003, pp. 431-480.

retrato diferente da relação entre os dois autores. Neste sentido, as palavras de João Barrento são elucidativas quanto à exigência de novos estudos sobre os dois escritores, para os quais a poesia e a filosofia eram duas formas inseparáveis na expressão da própria mundivivência.⁷

Assim, esta análise pretende lançar algumas reflexões filosóficas e históricas para uma leitura pessoana e nietzscheana, e encontrar uma linha de pensamento europeu comum.

2. Apontamentos para o conhecimento de Pessoa da obra nietzscheana

Actualmente é muito difícil descobrir quais foram os contactos directos de Pessoa com Nietzsche. Até agora não existe nenhuma prova palpável que demonstre a leitura pessoana do autor do *Nascimento da Tragédia* embora a obra do filósofo fosse já bastante conhecida pelos contemporâneos de Pessoa.⁸ Na biblioteca pessoal de Fernando Pessoa encontram-se apenas referências secundárias ao filósofo alemão. Trata-se especialmente das obras de Jules de Gaultier *De Kant à Nietzsche* (Paris 1910) e (em parte) *La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs* (Paris 1907), nas quais o leitor fica confrontado com uma imagem relativamente positiva de Nietzsche. Este filósofo francês era para a sua época um profundo conhecedor de Nietzsche, e é muito provável que seja uma das fontes mais importantes a partir da qual Pessoa recebeu o seu conhecimento da filosofia do alemão.⁹ Nos textos atribuídos a António Mora existe uma crítica da metafísica de Gaultier que admitiu, ao contrário de Mora, uma oposição entre existir e conhecer. Uma indicação mais importante é oferecida num esboço onde Mora fala do “hellenismo buddhista de Nietzsche. (*versus* de Gaultier)”. Na frase seguinte podemos ler que o grego podia “conceber a vida como passagem”¹⁰ o que é obviamente uma ideia nietzscheana do *Nascimento da Tragédia*: “O grego conhecia e sentia os horrores e as atrocidades da existência.”¹¹ Por outro lado, Pessoa ficou muito impressionado pelo pensamento

⁷ J. Barrento, *A Palavra Transversal. Literatura e Ideias no Século XX*, Lisboa, 1996, pp. 21-22.

⁸ Trata-se especialmente dos colaboradores da revista *Águia*, “ave zaratustriana por excelência”, como observou Eduardo Lourenço. *op. cit.*, pp. 249-250.

⁹ Esta consideração não significa automaticamente que Pessoa não tenha lido traduções da obra nietzscheana, mas, como foi acima dito, não existem provas palpáveis desta leitura.

¹⁰ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, pp. 193-194.

¹¹ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Munique, 1988, p. 35.

de Max Nordau, sobretudo através do seu livro *Dégénérescence* (Paris 1894),¹² na época muito popular, influenciando quase uma geração inteira. Infelizmente já não é possível consultar o exemplar pessoano desta obra, mas sabe-se que Nordau construiu uma imagem bastante negativa de Nietzsche, imagem essa que também se encontra na obra de Pessoa.

Quais foram afinal os contactos directos de Pessoa com aquele que disse de si próprio que filosofava com um martelo? É necessário repetir mais uma vez que esses diálogos não se podem confirmar claramente,¹³ e as referências dele a Nietzsche são pontuais e em geral bastante polémicas: “Com claríssima letra escreveu o Destino, quando deu ao debil Nietzsche, pregador da Violencia e da Deshumanidade, a loucura por fim da vida e a incoherencia constante por modo de se exprimir.”¹⁴ A situação continua nebulosa, mas alguns textos pessoanos são até certo ponto “um acto de correcção criativa”¹⁵ de Nietzsche. Ele morreu quando Pessoa tinha doze anos, e imaginando que ele tivesse vivido o tempo suficiente para conhecer a obra de Fernando Pessoa, podia ter visto como se exprimiu a sua tese de um “sujeito enquanto pluralidade” através do famoso “drama em gente”: “Talvez a suposição de um *Sujeito Uno* não seja obrigatória; talvez seja também permitido aceitar uma pluralidade de sujeitos cujo conjunto e luta estão na base do nosso pensamento ou em geral da nossa consciência? (...) *As minhas hipóteses*: o sujeito enquanto pluralidade.”¹⁶ Esta reflexão podia ser quase uma introdução teórica à heteronímia ou uma forma menos poética e mais filosófica para alguns escritos autobiográficos de Pessoa: “Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas.”¹⁷ Mas estas

¹² Numa carta a José Osório de Oliveira, Pessoa fez uma referência à sua “terceira adolescência” que viveu “na atmosfera dos filósofos gregos e alemães, assim como na dos decadentes franceses, cuja acção me foi subitamente varrida do espírito pela ginástica sueca e pela leitura da *Dégénérescence*, de Nordau.” F. Pessoa, *Obra em Prosa*, Rio de Janeiro, 1990, p. 68. Para além da ironia desta passagem, é muito provável que a influência de Nordau tenha deixado algumas marcas no pensamento e na obra pessoanos.

¹³ Georg Rudolf Lind afirma que Pessoa leu “com toda a certeza” o *Zaratustra* e *O Nascimento da Tragédia* mostrando que a ideia do “eterno retorno” reaparece no soneto n.º 20 dos *35 Sonnetos Ingleses* e através da afirmação de Ricardo Reis que diz “Aquele Diónisos que (Nietzsche) contrapõe a Apolo, nada tem com a Grécia. É um Baco alemão.” *op. cit.*, pp. 285-286.

¹⁴ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 289.

¹⁵ Harold Bloom sugere que este “acto” é um princípio central da “Influência Poética”. Cf. H. Bloom, *A Angústia da Influência. Uma teoria da poesia*, Lisboa 1991, pp. 43-44. Consequentemente interpretadas com a angústia bloomeana, as polémicas pessoanas contra Nietzsche seriam uma forma de disfarçar aquela influência que Pessoa recebeu de Nietzsche.

¹⁶ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Estugarda, 1964, p. 341.

¹⁷ F. Pessoa, *Obra em Prosa*, Rio de Janeiro, 1990, p. 81.

considerações, que não são apenas semelhantes mas sim quase idênticas, parecem já um fim ou um resultado em vez de um caminho. Portanto não seria muito fértil para o entendimento do parentesco entre estes defensores da pluralidade recorrer novamente aos velhos preconceitos banais de uma esquizofrenia ou de uma personalidade doentia múltipla,¹⁸ nem às interpretações pseudo-clínicas pessoas sobre a origem da heteronímia que em alguns casos, e voluntariamente, mais escurecem do que esclarecem.¹⁹ Talvez seja mais frutífero se nos questionarmos sobre os motivos que levaram os dois poetas-pensadores a tecer algumas das críticas mais ferozes contra o cristianismo, aquele que só aceita *um* Deus, e a defender um panteão com uma *pluralidade* de deuses. Qual é o significado quando Pessoa fala de uma interiorização do paganismo, e quando quer descobrir qual “o sentido interior do polytheismo, o que era, na sua essência subjectiva, o polytheismo.”?²⁰ Por que pronunciou Pessoa o seu credo plural: “Sê plural como o universo!”²¹ como um imperativo? E por que falava Nietzsche de uma maior “utilidade do politeísmo”? Será que Nietzsche também defendeu no seu retorno do politeísmo dos gregos antigos uma intelectualidade plural, quando afirmou: “No politeísmo já foi esboçado o espírito livre e o espírito plural: a força de criar-se novos e próprios olhos e cada vez mais novos e mais próprios: de modo a que não haja para o Homem, único entre todos os animais, horizontes e perspectivas eternas.”?²² Mas antes deste retorno, Pessoa e Nietzsche lançaram violentos e ardentes ataques contra o cristianismo.

3. A análise do tempo ou duas formas de niilismo

Historicamente a luta contra o cristianismo começou logo com o seu nascimento²³ e intensificou-se de uma forma nítida com os pensadores do

¹⁸ Neste sentido, a afirmação de M. Saraiva de que Pessoa sofria de esquizofrenia é não só infundada como demonstra uma leitura pouco atenta da obra do escritor. M. Saraiva, *O caso clínico de Fernando Pessoa*, Lisboa, 1999.

¹⁹ Na famosa carta datada de 13/01/1935 endereçada a Adolfo Casais Monteiro, Pessoa fala de si próprio como sendo um “histero-neurasténico”. Apenas sete dias depois, o poeta define-se também numa outra carta para o mesmo destinatário como essencialmente “dramaturgo”; podemos assim intuir que as explicações psiquiátricas fazem parte da mesma encenação. Cf. F. Pessoa, *Correspondência 1923-1935*, Lisboa 1999, pp. 337- 351.

²⁰ F. Pessoa, *Fernando Pessoa e o Ideal Neo-Pagão*, Lisboa, 1996, p.7.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

²² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Munique, 1988, pp. 490-491.

²³ Um dos mais famosos adversários do cristianismo, logo depois de se estabelecer como religião oficial, foi o imperador Julião Apostata (361-363). Muito provavelmente em 1916, Fernando Pessoa sentiu-se

Iluminismo, resultando na tendência significativa para uma *secularização da alma*. A Europa moderna é, em grande parte, herdeira dos séculos XVII e XVIII. Os Iluministas tentaram entender o mundo de uma forma racional e independente de qualquer vontade divina. O esquema mental destes filósofos era relativamente simples: acreditavam que enquanto o homem era capaz de se explicar racionalmente a si próprio e ao mundo circundante, podia também modelar a história correspondente aos seus desejos. Apenas o homem liberto dos preconceitos, das normas, dos hábitos, dos costumes, das tradições do passado, pode determinar o seu destino, e ter em si próprio a capacidade de aperfeiçoamento (*perfectibilité*) de si mesmo, caminhando da obscuridade (*obscurité*) da ignorância para as luzes (*lumière*) da razão.²⁴ Em linhas gerais, o Iluminismo significa a partir da famosa definição de Kant “a coragem de usar o próprio intelecto”. Também Karl Marx, na herança de Fichte e especialmente de Hegel, acreditava, com algum optimismo, que o homem moderno, compreendendo a sua história e liberto das crenças religiosas, tem os destinos da história nas suas mãos. Só organizando o seu mundo próprio, o homem deixa de compreender-se como um ser estranho a si mesmo, ou seja entender a própria existência de uma forma estranha (*Entfremdung*).²⁵

Com a viragem para o século XX, assiste-se a uma nítida mudança de pensamento, a atmosfera tornou-se mais pessimista, o livre conhecimento de si mesmo revelou-se problemático e muitos escritores como Gottfried Benn, Robert Musil ou Thomas Mann já ouvem no caos das vozes da sua época um coro niilista, confirmando o que Nietzsche professou e teorizou alguns anos antes: o *niilismo ocidental*. As aspirações do Iluminismo tornavam-se agora equívocas, culminando no *Leitfrage* de uma obra fundamental de Horkheimer e Adorno: “Por que cai a humanidade numa nova forma de barbárie, em vez de entrar num estado verdadeiramente humano?”²⁶ Por outras palavras, a questão diz respeito à suposta incapacidade do homem em viver sem *uma* orientação exterior. A racionalidade fria mostra então o seu lado mais sombrio e convoca a

como uma reincarnação deste imperador quando afirma: “Ó Juliano Apostata, que laço / É esse que me prende a quem tu foste, / Imperador sombrio e calmo, quem / É que em nós ambos é o mesmo alguém? / Porque sinto eu teu gesto no meu braço / na minha vida tua morte. (...) Agora, renascido, / Quero outra vez erguer os deuses mortos.” E. Pessoa, *Pessoa por Conhecer* V.II, Lisboa, 1990, pp. 81-82.

²⁴ A melhor descrição deste caminho deu-a provavelmente o enciclopedista Marquis de Condorcet (1743-1794), “Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain”, em: *Œuvres publiées* (V.VI), Genebra, 1968.

²⁵ K. Marx, “Exzerptheft”, em: *Studienausgabe* (V.II), Francoforte/Meno, 1966, p. 253.

²⁶ M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Leipzig, 1989, p. 9.

pluralidade dos “velhos deuses” que saíram dos seus túmulos e começaram “desencantados e sob a forma de poderes impessoais” novamente a sua velha luta, como afirmou magnificamente Max Weber.²⁷ A antiga pluralidade dos deuses transformou-se, em plena luz da razão, numa moderna pluralidade das interpretações do mundo, orientações religiosas, convicções políticas ou intenções éticas. O século XX foi marcado por uma “cristalização cultural”²⁸ ou pluralização dos valores, e cujas consequências eram e são tema de uma vasta discussão dentro da filosofia e sociologia.²⁹ A tentativa de introduzir a própria vida pessoal num sistema de valores ou sentidos superiores não traz racionalmente muitos frutos enquanto existem ao lado deste sistema vários outros sistemas ou instituições que apresentam a mesma legitimidade. Alguns efeitos desta instabilidade revelaram-se em sistemas ditatoriais como o fascismo ou o estalinismo. Como consequência desta situação surge uma desorientação quase metafísica que se deixa observar, num interlúdio histórico, já no tempo do helenismo e especialmente no século III.³⁰ Durante o helenismo surgiram escolas filosóficas como o epicurismo e o estoicismo que procuravam um refúgio dentro de um mundo que a partir do *Iluminismo grego* do século V AC já não oferecia nenhuma segurança metafísica ou religiosa. A insegurança agravou-se quando apareceu, no mundo antigo, um grande mercado dos cultos religiosos. Com a implantação do cristianismo, enquanto religião oficial do estado, foi derrubado finalmente o sincretismo dos vários cultos religiosos vindos do Oriente, suavizando assim a instabilidade metafísica. Efectivamente, entre os séculos III e XIX, a Europa teve com o cristianismo *uma* orientação que abrangeu quase todos os valores, sem deixar espaço para concorrentes de peso. Na Idade Média esta tentativa de fortalecer a estabilidade metafísica atingiu o seu auge com o conceito de *cristandade*, que deu origem à “cruzada” contra todas as formas heréticas.

²⁷ M. Weber, “Wissenschaft als Beruf (1917/1919)” em: *Max Weber Gesamtausgabe* (V.XVII), Tübinga, 1992, p. 101.

²⁸ A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Berlin, 1963, pp. 311-328.

²⁹ Por exemplo, vide: Peter L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, 1977; Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Oxford, 1990; Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Ontário, 1991; Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh, 1995; etc. Noutros casos, este pluralismo dos valores foi defendido quase como programa, como por exemplo em Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, 1979.

³⁰ Podemos encontrar excelentes explicações sobre esta época em Eric R. Doods, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965 ou em Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929. Não foi por acaso que estes dois autores apontaram paralelas claras entre a antiguidade tardia e a contemporaneidade.

Depois deste breve excurso histórico-filosófico, voltemos à relação entre Nietzsche e Pessoa. Os dois pensadores não só testemunham o declínio do papel orientador do cristianismo, como também utilizam as suas obras para exprimirem um ardor bélico contra os valores cristãos. Com a queda do cristianismo, como *única* força orientadora, para eles inevitável e necessária, já adivinhavam o inédito e arriscado desafio que se coloca ao homem ocidental. É exactamente neste ponto que eles teorizam ou conceptualizam, de uma forma quase idêntica, dois tipos diferentes de niilismo.³¹

Em primeiro lugar Nietzsche e Pessoa encaravam o cristianismo como uma religião niilista ou como uma negação de todos os valores humanos. Para Nietzsche, esta forma de niilismo começa com uma “rebelião dos escravos no seio da moral”³², ou seja, com a famosa psicologia do *ressentiment*, um dos temas principais na sua obra, que apenas podemos abordar aqui em algumas linhas gerais. Nietzsche nunca ataca explicitamente virtudes cristãs mas sim a consciência que se esconde por detrás delas, como a compaixão ou o amor ao próximo. Quem é agradável com o outro é muitas vezes demasiado fraco para reagir de uma outra maneira, e quem é obsequioso tem muitas vezes medo de se defender. Assim, todos os seus actos não são activos, mas sim passivos. Dentro desta “moral dos escravos”, o homem só é verdadeiramente bom quando deixa a vingança, ou seja, a justiça nas mãos de um Deus onipotente. Muito sumariamente, a vida terrestre perde todo o interesse e torna-se apenas uma ponte para um outro mundo onde os que não sabem defender-se activamente encontram a justiça. Deste modo, para o fraco a salvação do mundo é o único sentido do mundo, só possível num Além. O cristianismo é para Nietzsche uma religião de recusa, da compaixão com o sofrimento do outro e da solidariedade passiva entre os fracos. Com a incapacidade da criação de valores próprios e activos, o cristianismo degenera numa existência onde dominam os instintos de segurança e salvação, incorporados num guardião com a missão moralizante de orientar o rebanho dos fracos e degenerados. Podemos encontrar uma reflexão quase idêntica no heterónimo classicista Ricardo Reis quando afirma,

³¹ Teorizando quase na obra inteira os dois tipos de niilismo, Nietzsche pronuncia-se explicitamente só uma vez sobre a sua possibilidade. Vide: F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 346, Munique, 1988, pp. 579ss.

³² Esta continua a ser uma das interpretações mais polémicas do pensamento nietzscheano ao afirmar-se que esta “rebelião dos escravos no seio da moral” começou com os judeus. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 195, Munique, 1988, p. 117. Estas considerações levaram muitos exegetas simpatizantes do nazismo a proferir a opinião errada de que Nietzsche era um pensador anti-semita. Mas, ao contrário destas interpretações, Nietzsche sublinhou várias vezes que só queria compreender a origem do cristianismo que nasceu para ele dentro do judaísmo. Antes demais, ridiculizou os anti-semitas do seu tempo, como por exemplo o seu antigo amigo Richard Wagner ou a sua própria irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, desejando mesmo que fossem expulsos do país. *Ibid.*, 251, pp. 192ss.

sem a psicologia nietzscheana, que a “moral cristã é a moral da fraqueza e da incompetência.”³³ Para Nietzsche, o papel orientador só é possível através do “ideal ascético” que é curiosamente a conservação da vida e um estado da cultura superior.³⁴ O problema surge quando este ideal não vem de dentro, mas sim de fora como no caso dos chamados fracos ou doentes. Daqui resulta uma “conspiração dos sofrendores contra os fortes e vencedores”³⁵ que não é apenas uma salvação enganadora da vida. Também estamos perante uma tentativa de esconder ou de narcotizar um niilismo, sempre latente dentro da incapacidade de criar activamente valores próprios: “Podia-se chamar ao cristianismo um grande tesouro cheio de consolações muito sofisticadas”.³⁶ Por outras palavras, a religião cristã é para Nietzsche uma “criação de rebanhos [que] é um passo importante e uma vitória na luta contra a depressão.”³⁷ Mas assim o niilismo não é vencido, ele permanece escondida e disfarçadamente dentro das raízes do cristianismo.

Pessoa, mais concretamente António Mora, apesar de enveredar por um caminho diferente, chega à mesma conclusão ao criticar a moral ou a compaixão cristã, explicada curiosamente a partir de um exemplo budista, “porém, tão cristista como budhista na sua substancia.” Trata-se de um episódio da vida de Buddha³⁸ que à primeira vista parece relativamente simples, ingénuo ou mesmo banal: “Buddha, encontrando uma vez um verme a roer as carnes de um bicho, livrou o bicho do verme por compaixão pelos seus sofrimentos; mas, vendo que o verme ficava sem alimento, em substituição lhe ofereceu um braço, ou um pedaço da sua propria carne, para que comesse.”³⁹ Esta lenda, aparentemente simples, ganha contornos explosivos com a interpretação de António Mora que vê no acto de Buddha uma violação da harmonia natural. Porque o bicho e o verme, considerados entes inferiores na escala animal, podiam ser facilmente interpretados como personificações. Tendo em conta alguns outros textos de António Mora, seria fácil adivinhar que este filósofo

³³ F. Pessoa, *Fernando Pessoa e o Ideal Neo-Pagão*, Lisboa, 1996, p. 43.

³⁴ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Munique, 1988, pp. 339-412. (O conceito de “cultura superior” (*höhere Kultur*) em Nietzsche seria mal interpretado se fosse considerado enquanto contrário de uma suposta “cultura inferior”. Para Nietzsche, esta “cultura superior” significa quase sempre a capacidade de criar valores próprios.)

³⁵ *Ibid.*, p. 369.

³⁶ *Ibid.*, p. 377.

³⁷ *Ibid.*, p. 383.

³⁸ Esta comparação pessoana entre o budismo e o cristianismo é mais um ponto em comum entre o poeta português e o filósofo alemão. Nietzsche também entendeu estas duas religiões como religiões decadentes ou niilistas. Cf. por exemplo: F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Munique, 1988, p. 186.

³⁹ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, pp. 194-195.

pagão acreditava que dentro do mundo dos humanos também existem bichos ou vermes. Esta conclusão é sem dúvida demasiado forte, mas mesmo assim seria ilusório pensar que dentro das sociedades humanas existisse algo parecido com a igualdade. Mora desenvolve esta ideia num outro texto onde fala de uma igualdade perante a lei que não viola uma suposta desigualdade natural.⁴⁰ É para Mora uma objectividade absoluta que nem todos os humanos usufruem das mesmas oportunidades ou possibilidades perante o destino. Desta forma o cristianismo é pensado como uma religião niilista que considera o mundo imperfeito, tentando negar e ultrapassar esta imperfeição num Além: "Foi o Christianismo que trouxe à civilização ocidental a necessidade de substituir o universo. Não seremos injustos se dissermos que o Chrisitianismo foi na civilização europeia a primeira forma conhecida do opio ou da cocaína."⁴¹ Nesta afirmação, as diversas formas de drogas são também consolações, no sentido de Nietzsche, e tornam-se particularmente interessantes e significativas ao consultar a toxicologia. O efeito do ópio é uma narcotização e o da cocaína uma estimulação. Assim, o cristão tem de se narcotizar perante as injustiças do mundo e ao mesmo tempo estimular-se para suportar as mesmas injustiças ou desigualdades. Em torno do niilismo cristão, Ricardo Reis esboçou uma ideia semelhante ao encarar os últimos vinte séculos da cultura ocidental como niilistas. Reis aceita alguns progressos técnicos, mas para ele não houve verdadeira evolução no que concerne ao mistério do Ser. A negação em Reis não é apenas um processo retórico, é uma imagem clara, uma forma de estar do homem nos últimos dois mil anos:

"Não sabemos mandar nem obedecer; não sabemos querer ou pensar. O verme christão adoeceu tudo dentro de nós. Já nada nos modifica nem nos faz erguer. As nossas vidas são cheias de absurdos e de abdicações. Não temos ousadia em nada. (...) Somos incompletos e infecundos. Nascemos escravos. (...) Não sabemos sentir, não sabemos sequer vêr. Há mais de 20 seculos que seguimos um caminho errado, e nem esse seguimos persistentemente."⁴²

O traço niilista do cristianismo revela-se para Reis no repúdio da vida, enquanto existência real no mundo, e encontra-se claramente formulado num outro fragmento:

⁴⁰ *Ibid.*, p. 281.

⁴¹ *Ibid.*, p. 191.

⁴² F. Pessoa, *Fernando Pessoa e o Ideal Neo-Pagão*, Lisboa, 1996, p. 93.

“A mentalidade christian, constitucionalmente acostumada a encarar esta vida como prelúdio de outra e subordinada a ella, tanto como importancia, como no que acção, creou, deixando-a herdada, na massa do sangue, a gerações já descrentes nella, uma attitude de sensibilidade que se pode definir como um desprezo da vida no que exclusivamente vida. O christão despreza a vida propriamente tal.”⁴³

Doença, decadência, escravos, fracos, súbditos é uma terminologia comum a Nietzsche e Pessoa (Mora e Reis) quando se referem à era do cristianismo.

Os dois chegam assim, através de caminhos diferentes, ao mesmo lugar: um lugar onde se verifica a morte de Deus. Descobriram, formulando discursos aparentemente distintos, que a fé num Deus domesticado pela igreja cristã, ou pela teologia divina, diminui ou limita por completo o valor e a importância da vida humana. Esta vida e este mundo são desvalorizados *ad maiorem dei gloriam*. Como última consequência, os preceitos da religião cristã valorizam mais o Além do que este mundo. Ricardo Reis encara o cristianismo, declarando-o como um “naufrágio universal”⁴⁴ ou “a inversão dos valores humanos”⁴⁵, exactamente na mesma linha de Nietzsche, para quem o cristianismo representou “a maior desgraça da humanidade”.⁴⁶ A concepção cristã de Deus é entendida por Nietzsche como uma “*contradição da vida*”,⁴⁷ exigindo com o fim do cristianismo uma (nova) “inversão de todos os valores”.⁴⁸

Estas considerações podem ter para alguns uma tonalidade trivial e banal, para outros demasiado violenta, demagógica ou polémica, porém marcaram o pensamento europeu no fim do século XIX e no princípio do século XX, e já não é uma novidade que a contemporaneidade se nutre deste raciocínio demolidor. É precisamente neste ponto que as vozes de Nietzsche e Pessoa se cruzam e quase se confundem. Ao testemunharem a morte de Deus nasce para eles uma segunda forma de niilismo. A negação da existência de um Deus⁴⁹ como único criador transforma o universo num lugar angustiante, sem leis, sem centro e sem orienta-

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Munique, 1988, p. 232.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁹ Pessoa referiu-se explicitamente, na sua ironia sarcástica, à morte de Deus, que para ele já se dera há muito tempo: «Há séculos que Deus morreu; mas tem levado tanto tempo a fazer-lhe o caixão que já infesta o ar de seu apodrecimento», *Aforismos e Afins*, Lisboa, 2003, p. 68.

ção: “La muerte de Dios abre las puertas de la contingencia y la sinrazón”,⁵⁰ como afirmou Octavio Paz. Num universo sem Deus *tudo* perde o seu valor e a sua importância, e o mundo revela-se como um lugar absurdo e grotesco. Nietzsche já vira claramente esta consequência intitulado-a o *niilismo europeu* ou o *niilismo radical*: “O *niilismo radical* é a convicção duma insustentabilidade absoluta da existência quando se trata dos reconhecidos valores mais altos; e mais ainda o *conhecimento* de que não temos o mínimo direito de estabelecer um Além ou um Em-Si das coisas que seja «divino» ou uma moral autêntica.”⁵¹ Terminou o tempo em que fora possível acreditar num Deus único ou reger-se por um pensamento monoteísta, assim como basear os valores na essência de uma verdade singular sem a qual surge à superfície uma insegurança ou um outro *Nada* ainda mais profundo que o anterior. “A verdade é uma espécie de engano sem a qual uma espécie de seres vivos não sabe viver.”⁵² Pelo menos, a partir de Nietzsche o destino da existência humana mudou de rumo, que, segundo Gilles Deleuze, “não se pode interpretar no seu conjunto nem com a ajuda do conceito «fim», nem com ajuda do conceito «unidade» nem com ajuda do conceito «verdade»”.⁵³

No seio deste raciocínio, Nietzsche considerou-se o “primeiro niilista autêntico da Europa”, mas um niilista que já ultrapassou o niilismo e que olha agora para trás,⁵⁴ ou por outras palavras, um espírito que se tornou livre, liberto de uma verdade universal e assim de todos os valores ou orientações exteriores. Mais do que isso, este niilismo foi uma necessidade (*eine Notwendigkeit*),⁵⁵ um novo começo a partir do qual se torna possível criar novos valores, ou seja a única possibilidade de criar valores próprios.

Talvez uma das mais brilhantes e fascinantes análises literárias da situação espiritual que se viveu na Europa do princípio do século XX seja feita por um guardador de livros insignificante – Bernardo Soares, o sonhador invisível da Baixa lisboeta. O semi-heterónimo, como Pessoa o definiu, escreveu no seu *Livro do Desassossego*:

⁵⁰ O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona, 1998, p. 74.

⁵¹ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Estugarda, 1969, p. 10.

⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁵³ G. Deleuze, *Nietzsche*, Lisboa, s.d., p. 69.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Estugarda, 1969, p. 4.

⁵⁵ Eugen Fink interpretou a segunda forma de niilismo (necessário) como um interlúdio onde se encontra um fim e um princípio, explicando esta ideia através da palavra alemã *notwendig* (necessário) que é principalmente um composto dos substantivos *Not* (necessidade, falta, miséria) e *Wende* (viragem). Este segundo niilismo é assim sincronicamente um tempo da miséria e um tempo da viragem, o tempo de uma *Not-Wende* (uma viragem dentro da miséria). E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Estugarda, 1979, p. 155.

“Quando nasceu a geração a que pertença encontrou o mundo desprovido de apoios para quem tivesse cérebro, e ao mesmo tempo coração. O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranquilidade que nos dar na ordem política. Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político. (...)”

Mas o criticismo frustre dos nossos pais, se nos legou a impossibilidade de ser cristão, não nos legou o contentamento com que a tivéssemos; se nos legou descrença nas fórmulas morais estabelecidas, não nos legou a indiferença à moral e às regras de viver humanamente; se deixou incerto o problema político, não deixou indiferente o nosso espírito a como esse problema se resolvesse. Nossos pais destruíram contentemente, porque viviam numa época que tinha ainda reflexos da solidez do passado. Era aquilo mesmo que eles destruíam que dava força à sociedade para que pudessem destruir sem sentir o edifício rachar-se. Nós herdamos a destruição e os seus resultados.”⁵⁶

É exactamente nesta “impossibilidade de ser cristão” e na falta de “contentamento” que se cruzam de novo Pessoa e Nietzsche, e a segunda forma de niilismo encontra um terreno fértil na obra pessoana. Em termos de existencialismo, o indivíduo é conduzido a uma paralisação de todos os actos ou a um desespero quase absoluto. Uma experiência que Pessoa já viveu muito cedo:

“So many philosophies, so many theories, all of them how strange in the light of day. How they wound men in their common sense, in the mode of reasoning by which they are nearest to the animals. How many phrases monstrant of madness! How many hidden things! How many thoughts that have no name! Look on this system of philosophy; madness! Look upon *that*: more madness still! How many a gigantic edifice of reasoning and of pure thought is but, however great its truth may be, a symptom of insanity of mind! «Le silence éternel des espaces infinis m’effraie!» Consider the meaning of this.”⁵⁷

Este texto não explica somente sintomas de loucura ou patologias. Dentro da referência pessoana a Pascal encontra-se também um olhar em direcção a um *Nada*. Pessoa já não consegue fugir daquele “silêncio eterno dos espaços infinitos” para a casa segura do cristianismo como Pascal, pelo contrário tem de encontrar uma vida possível face à “impossibilidade de ser cristão” ou face à sua “angústia metafísica” que já não permite uma crença qualquer, seja ela moral,

⁵⁶ F. Pessoa, *Livro do Desassossego* (Trecho 175), Lisboa, 1998, pp. 187-188.

⁵⁷ F. Pessoa, *Pessoa por Conhecer* VII, Lisboa, 1990, p. 183.

religiosa, política ou filosófica. A morte de Deus, a perda da verdade ou o niilismo ocidental já não foram para Pessoa esta novidade ou revelação que Nietzsche professara quase vinte cinco anos mais cedo. De facto, foi uma realidade europeia vivida pela sua geração, muitos anos antes da segunda guerra mundial, de Auschwitz, do Arquipélago Gulag ou do perigo nuclear. Não obstante Pessoa nunca mencionar *ipsis verbis* a morte de Deus, não deixou dúvidas de que Ele já não pode ser compreendido cognitivamente como uma base para a orientação no mundo. Numa carta fictícia que enviara a um editor inglês, Pessoa revela as suas dificuldades em crer em Deus: "God has become for us a word which can conveniently be used for the suggestion of mystery, but which serves no other purpose moral or otherwise – an aesthetic value and no more."⁵⁸ Deus, enquanto atitude estética, já não pode funcionar como justificação religiosa de uma moral. Pessoa tornou-se no sentido de Nietzsche um "espírito livre", liberto de todos os valores antigos, que tem de criar para si próprio o sentido da sua vida e cujo lema é agora, como referiu Nietzsche, o mesmo da antiga ordem dos Assassinos: "Nada é verdadeiro, tudo é permitido."⁵⁹ Mas como é agora possível viver num mundo aparentemente absurdo, viver, psicológica e historicamente com uma *alma secularizada*? O homem secularizado acordou dentro da razão, mas acordou desiludido, como disse Max Weber.

Le temps des Assassins est de retour?

4. O regresso dos deuses como alternativa?

A propósito de uma exposição, intitulada *Antiguitat/modernitat en l'art del segle XX*, na Fundação Joan Miró em Barcelona, a comissária Gladys Fabre escreveu: "Modern art and avant-garde in the period between the two wars can be associated metaphorically with a Janus sculpture representing the two opposing faces of the *Zeitgeist*. On side is turned to the past continuing tradition while the other looks toward the future and modernity."⁶⁰ De facto, a antiguidade tornou-se, especialmente no princípio do século XX, extremamente moderna. A antiguidade está presente nas obras de artistas como René

⁵⁸ F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, s.d., p. 128.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* III, Munique, 1988, p. 399. ou *Also sprach Zarathustra* IV, Munique, 1988, p. 340.

⁶⁰ G. Fabre, "Antiquity/Modernity in art between 1914-1939", em: *Antiguitat/modernitat en l'art del segle XX*, Barcelona, 1991, p. 303.

Magritte, Man Ray, Francis Picabia, Pablo Picasso, Giorgio de Chirico ou Max Ernst, de escritores como Marguerite Yourcenar, Jean Cocteau, Rainer Maria Rilke ou Stefan George, ou dos compositores Richard Wagner, Igor Stravinski, Alexander Scriabine ou Sergej Prokofiev. Parece que toda a arte europeia desta altura, ou o *Zeitgeist* em geral, buscava o fio de Ariadne dentro do labirinto de uma modernidade desnorreada, mesmo que seja exagerado acreditar que este retorno foi uma alternativa religiosa ou metafísica a favor da antiguidade. Contudo o pessimismo cultural no princípio do século XX catalisou uma restauração neo-pagã, uma modernização do antigo mundo greco-romano como fenómeno estético ou um renascimento dos deuses antigos num vestido moderno; já professado por Friedrich Schiller em 1803 no prefácio do seu drama *A noiva de Messina*: os deuses regressaram ao peito do homem e os poetas têm que erguer novamente os altares.

Enquanto ponto de referência para quase todas as aspirações neo-pagãs foi directa ou indirectamente a “Re-paganização da confiança do mundo” de Nietzsche: “Em quase dois mil anos nenhum único deus novo!”⁶¹ Mas aceitar que Nietzsche queria revitalizar o mundo olímpico seria uma interpretação absolutamente errada.⁶² Os únicos deuses que Nietzsche revitalizou foram Apolo e Diónisos, porém representaram mais forças estéticas do que corresponderam aos deuses do panteão dos gregos antigos.⁶³ Nietzsche desenvolveu, em 1871, a sua teoria sobre Apolo e Diónisos durante a guerra entre a França e a Alemanha na sua obra prima *O Nascimento da Tragédia* (publicada em 1872). Longe de interpretar estes dois deuses historicamente fiéis, eles tornam-se, na obra de Nietzsche, a origem do pensamento grego na época trágica que entrou em declínio com o aparecimento de Sócrates e da sua busca optimista e teórica de um conhecimento verdadeiro. A concepção nietzscheana parte do entendimento helénico de que a vida é passageira, repleta de energia ilimitada, orgástica, selvagem e *essencialmente imoral*: a vida é dionisiaca. Para suportar – e não para negar – estes “horrores e as atrocidades da existência”, o grego precisava de um princípio equilibrante, o “principium individuationis” representado pelo nome divino de Apolo. O mundo resulta dentro desta dualidade entre a força

⁶¹ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Munique, 1988, p. 185.

⁶² Uma interpretação errônea, mas com muita influência, surgiu no fim da República de Weimar com Walter F. Otto, chamado o “Nietzsche redivivus”, que queria quase estabelecer uma “teologia” do antigo politeísmo grego ou pelo menos de uma religião dionisiaca. Cf. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bona, 1929 ou *Dionysos. Mythos und Kultus*, Francoforte/Meno, 1933.

⁶³ Uma interpretação objectiva da relação entre os dois deuses dentro do panteão antigo encontra-se em Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Estugarda, 1977, pp. 341-343.

apolínea e dionisíaca como um “fenómeno estético”, assim formulado por Nietzsche no prefácio de 1886 a *Tentativa de uma Auto-crítica*. Desta forma, a beleza significa o triunfo de Apolo sobre Diónisos. Nietzsche acreditou estar já dentro de um “renascimento da tragédia”⁶⁴ representado especialmente pelas composições de Richard Wagner, a quem Nietzsche dedicou a obra *O Nascimento da Tragédia*. Mesmo depois da ruptura entre Nietzsche e Wagner, devida ao pendor cada vez mais nacionalista germânico e anti-semita que o compositor revelou em Bayreuth,⁶⁵ o filósofo, enquanto pensador pagão, não se desviou da sua concepção entre Apolo e Diónisos, como base fundamental do seu pensamento filosófico que se manteve até ao fim da vida. Independentemente do estatuto de Diónisos como deus quase único na obra tardia de Nietzsche, ele é principalmente uma síntese das duas forças dominantes dentro da *Tragédia*. Sendo um deus estético,⁶⁶ o seu discípulo afirma positivamente a existência do mundo, sem altares de sacrifícios sangrentos. Neste sentido, Nietzsche desejou que a Europa moderna recordasse as suas origens na Grécia antiga, ao contrário do cristianismo que chegou do Oriente.

Caminhando pelo palco da heteronímia pessoana e lendo especialmente Ricardo Reis e António Mora, parece à primeira vista que os velhos deuses sobreviveram na obra de Pessoa mesmo com os seus altares, templos e ritos. Reis, entre muitas outras frases semelhantes, confessou: “E eu tive a felicidade de tal nascer que naturalmente sinto a presença de entes reaes nos bosques e nas fontes, que sem preconceitos classicos, Neptuno é para mim uma personalidade real, Venus um ente verdadeiro, o Jupiter o pae temível e existente dos calmos deuses todos.”⁶⁷ António Mora apresenta-se nas suas declarações de fé um pouco mais cauteloso, declarando porém: “Nós defendemos a civilização contra a civilização hodierna; Apollo contra Christo.”⁶⁸ Estas e outras manifestações podiam levar a crer que Reis e Mora quiseram, alheios à sua contemporaneidade, exprimir a esperança de erguer as estátuas dos antigos deuses nas praças de uma sociedade moderna. Se tivessem caído na

⁶⁴ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Munique, 1988, p. 129.

⁶⁵ Nietzsche já começou a afastar-se de Wagner relativamente cedo, nos anos 1874/75. Não obstante nunca ter negado o que deveu a Wagner ou à sua música, Nietzsche encontrou mais tarde em Georges Bizet a música que “liberta”. Em 1888, num último ajuste de contas Nietzsche escreveu que já ouviu “vinte vezes” a ópera *Carmen*, a “obra mestre” de Bizet. F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, Munique, 1988, p. 13.

⁶⁶ Diónisos representa na obra tardia de Nietzsche “o espírito livre” que diz “sim” perante a vida. Que aqui não se encontra uma tendência anti-apolínea é justificado por exemplo na comparação entre Diónisos e Goethe que com certeza não era anti-apolíneo. Cf. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* IX-49, Munique, 1988, p. 151.

⁶⁷ F. Pessoa, *Fernando Pessoa e o Ideal Neo-Pagão*, Lisboa, 1996, p. 96.

⁶⁸ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 245.

armadilha de um atavismo deste teor, seria hoje difícil dar-lhes um estatuto literário. Não há dúvidas de que Reis e Mora festejaram a obra de Alberto Caeiro com múltiplos elogios como um sinal da “reconstrução do sentimento pagão”,⁶⁹ contudo as palavras de Reis são também significativas e elucidativas: “Não creio em uma paganização da Europa, ou de quaesquer outra sociedade.”⁷⁰ Por outro lado, Pessoa, mestre da contradição e perplexidade, deixa Mora declarar que o paganismo está novamente a acordar devido à sobrevivência do espírito objectivo, considerado como principal elemento pagão, dentro das ciências modernas. Mora tem a convicção de que “a repaganização do mundo”⁷¹ já começou. Para compreender o verdadeiro rosto desta “repaganização” é necessário notar que se trata de “uma reconstrução racional da religião antiga”,⁷² despida de todas as considerações que encaram o paganismo só através das formas exteriores como o rito, o culto e a representação dos deuses, ou que entendem o paganismo enquanto antítese do cristianismo, ou mesmo confundindo o paganismo com alguns sistemas filosóficos da Grécia antiga.⁷³ Sabendo que a obra de Alberto Caeiro é considerada a “essência” do paganismo onde predominam os sentidos face às capacidades abstractas do raciocínio,⁷⁴ deduz-se que para Pessoa, como para Nietzsche, o paganismo é essencialmente um fenómeno estético. Tendo em conta estes pressupostos e atravessando os inúmeros raciocínios, António Mora o teórico do neopaganismo português exigiu um “Paganismo Maior, liberto dos deuses todos.”⁷⁵

O que significou o paganismo enquanto fenómeno estético para Pessoa? Numa primeira abordagem podia parecer que Pessoa se deixou de facto influenciar por Nietzsche ou mais precisamente pela sua obra sobre a *Tragédia*: “(...)

⁶⁹ F. Pessoa, *Fernando Pessoa e o Ideal Neo-Pagão*, Lisboa, 1996, p. 79.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁷¹ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 217.

⁷² *Ibid.*, p. 213.

⁷³ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁴ Neste ponto encontramos mais uma semelhança entre Pessoa e Nietzsche que só à primeira vista parece secundária. Trata-se da rejeição da filosofia kantiana. O autor da *Crítica da Razão Pura* era para eles, por motivos óbvios, um representante exemplar do cristianismo. Mora não projectou por acaso uma *Contrathese à “C.R.P.” de Kant*. Kant com o seu postulado de uma consciência fora ou independente dos sentidos, ou seja com a sua hipótese da existência de uma realidade através da consciência, foi para Mora “cristianíssimo”. F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 264. Nietzsche criticou neste sentido a famosa questão kantiana: Como são possíveis *a priori* os julgamentos sintéticos? Esta pergunta devia ser substituída pela pergunta: Por que é necessário a fé nestes julgamentos? A questão foi para Nietzsche necessária porque só colocando esta pergunta a existência de um Deus se torna duvidosa. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* I-11, Munique, 1988, pp. 24-25.

⁷⁵ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 245.

o heleno, sentindo que a vida é imperfeita, busca aperfeiçoá-la em si próprio, vivendo-a com uma compreensão intensa, vivendo de dentro, com o espírito, a essência do transitório e do imperfeito. É esta a forma emotiva e dolorosa do ideal estético absoluto; foi este conceito da vida o que criou a tragédia, desconhecida, como espécie emotiva e estética, antes dos gregos.”⁷⁶ Este excerto que soa quase como uma tradução de uma passagem do *Nascimento da Tragédia*, é uma introdução de Pessoa ao livro *Canções* de António Botto, considerado num outro texto pessoano como “um esteta grego nascido num exílio longínquo.”⁷⁷ Apesar do ensaio *António Botto e o ideal estético em Portugal* – e também outros textos em torno deste autor – serem quase por completo nietzscheanos, o ideal estético, ou seja, a paganidade de Pessoa é bastante diferente, nascendo a partir de um verso inaugural de Alberto Caeiro: “A natureza é partes sem um todo.”⁷⁸ Para Reis e Mora encontra-se aqui a essência do todo o paganismo: “Caeiro, no seu objectivismo total, ou, antes na sua tendencia constante para um objectivismo total, é frequentemente mais grego que os proprios gregos. Duvido que grego algum escrevesse aquella phrase culminante de O Guardador de Rebanhos, A Natureza é partes sem um todo, onde o objectivismo vae até á sua conclusão fatal e ultima, a negação de um Todo (...)”⁷⁹ escreve Ricardo Reis. Numa tonalidade quase igual, António Mora corrobora a mesma ideia: “Para nos dar a substancia absoluta do paganismo, tinha Caeiro que ser mais grego que os gregos, mais puramente objectivista que elles. É-o. Nenhum pagão podia ter escripto aquelle verso culminante de Caeiro, e, para mim, o verso culminante de toda a literatura: A Natureza é partes sem um todo.”⁸⁰ Um poeta bucólico “sem metafísica” do Ribatejo toca aqui quase inconscientemente numa questão que se tornou desde Platão uma das dis-

⁷⁶ F. Pessoa, *Crítica*, Lisboa, 2000, p. 178. Este texto tem um interesse muito especial porque nele se encontra uma prova palpável de que Pessoa foi realmente um leitor do *Zarathustra*, citando a passagem “A alegria quer eternidade, quer profunda eternidade.” (p. 183.) Mas esta citação mostra também, por outro lado, os problemas da interpretação pessoana (ou da interpretação geral) da obra de Nietzsche, ou pelo menos as dificuldades nas traduções. A alegria foi para Nietzsche de facto um tema importante no seu livro sobre a *Tragédia* onde separou nitidamente a “alegria grega” (*griechische Heiterkeit*) do entendimento contemporâneo da alegria. Porém, na passagem que Pessoa citou, Nietzsche, ou melhor Zarathustra, não falou da alegria (*Heiterkeit*), mas sim do prazer (*Lust*): “Doch alle Lust will Ewigkeit – will tiefe, tiefe Ewigkeit!” (“O prazer quer eternidade (...)” – *Also sprach Zarathustra* IV, Munique, 1988, p. 404.). Este “prazer” não pode estar ligado neste contexto a qualquer forma de alegria e também não significa um estado psíquico ou físico, mas sim a afirmação positiva do eterno retorno. A correcção (errónea) que Pessoa fez na frase seguinte, dizendo que “a alegria não quer nada, e é por isso que é alegria”, é assim uma observação que Nietzsche ironicamente também podia ter sublinhado.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 457.

⁷⁸ F. Pessoa, *Poemas Completos de Alberto Caeiro* (XLVII), Lisboa, 1994, p. 98.

⁷⁹ F. Pessoa, *Fernando Pessoa e o Ideal Neo-Pagão*, Lisboa, 1996, p. 67.

⁸⁰ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 224.

cussões principais da filosofia ocidental.⁸¹ Esta negação de um Todo abre directamente o caminho para o pensamento plural de Pessoa que o defendeu como base da sua estética e a partir do qual se afasta de Nietzsche.

É significativo que Alberto Caeiro não reencontra apenas o sentimento pagão, como também se revela sincronicamente chefe do sensacionismo, fórmula estética, vastamente teorizada por Álvaro de Campos.⁸² Também António Mora, na sua defesa do politeísmo grego, exprime-se quase como um teórico sensacionista, decretando a impossibilidade de afirmar positivamente, sem “a intervenção da inteligência”, uma unidade designada por universo ou natureza: “A realidade, para nós, surge-nos directamente plural. O facto de referirmos todas as nossas sensações á nossa consciencia individual que impõe uma unificação falsa (experimentalmente falsa) á pluralidade com que as cousas nos aparecem.”⁸³ Todos estes apontamentos fazem surgir uma estreita e nítida ligação, quase uma identidade entre o sensacionismo e o pensamento pagão dos heterónimos: “Sensationism stands for the aesthetic attitude in all its pagan splendour.”⁸⁴ ou: “(...) paganism is *the* sensationist religion.”⁸⁵ Fernando Pessoa atingiu com o sensacionismo a “essência subjectiva” e “o sentido interior do polytheismo”, como acima referido. Álvaro de Campos, no poema *Passagem das Horas* como manifesto do sensacionismo, escrito em Maio de 1916, ou seja na mesma altura do *Programa geral do Neo-Paganismo Portuguez*, parece já ter “interiorizado o paganism”:

“Sentir tudo de todas as maneiras,
Viver tudo de todos os lados,
(...)
Multipliquei-me para me sentir,
Para me sentir, precisei sentir tudo
Transbordei, não fiz senão estravar-se-me,
Despi-me entreguei-me,
E ha em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente.”⁸⁶

⁸¹ Neste sentido, Sócrates disse a Protarchos que seria estranho afirmar que a pluralidade é uma unidade e uma unidade uma pluralidade. Vide o diálogo *Filebo* (14b) ou especialmente todo o *Parménides*. As discussões acabam como todos os primeiros diálogos de Platão na famosa aporia. Esta questão central para toda a filosofia ocidental, fulcral mais tarde para o neoplatonismo, permanece até hoje sem resposta.

⁸² F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, s.d., pp. 125-126.

⁸³ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, pp. 179-180.

⁸⁴ F. Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, s.d., p. 208.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 340.

⁸⁶ F. Pessoa, *Álvaro de Campos – Livro de Versos*, Lisboa, 1997, pp. 165ss.

Nem a concepção nietzscheana de Diónisos, nem a fórmula estética dum sensacionismo (pagão), ambos compreendidos numa atitude de aceitação universal do mundo, podem ser ligados a um regresso dos deuses como alternativa religiosa. Antes demais estamos confrontados com uma tentativa de modernizar o politeísmo dos gregos antigos. Neste sentido podemos maximamente falar de um regresso à mundivivência estética dos gregos antigos, ou pelo menos à forma como Nietzsche ou Pessoa o compreenderam. Porém, nem Nietzsche nem Pessoa se moveram apenas no campo teórico de uma filosofia artística, anunciaram igualmente caminhos práticos para que alguns seres humanos pudessem viver esta teoria. De que maneira foram vividas estas fórmulas estéticas?

5. O Super-Homen da Alemanha e de Portugal

No prefácio do seu livro, Zaratustra falava assim para o povo: “Ensino-vos o Super-Homem. O homem é algo que tem de ser ultrapassado. O que fizeram vocês para o ultrapassar? (...) O Super-Homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: possa o Super-Homem ser o sentido da terra!”⁸⁷ O primeiro capítulo do *Zaratustra* acaba com a frase seguinte: “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o Super-Homem.*”⁸⁸ O que significa a palavra “Super-Homem” para Nietzsche?

Em primeiro, temos de reconhecer que nem a palavra inglesa “superman”, nem a portuguesa “Super-Homem” corresponde ao conceito da palavra alemã “Übermensch” que é um composto do substantivo *Mensch* e do prefixo *über*. E especialmente este prefixo *über*, que significa em português *sobre, acima de, por cima de*, tem uma importância enorme na concepção do “Super-Homem” que não pode ser separada da palavra-chave *überwinden* (ultrapassar, ir para além de, vencer, dominar, sobrepujar)⁸⁹: “O homem tem de ser ultrapassado (...)” Visto assim, a concepção do “Super-Homem” tem raízes em alguns dos primeiros textos de Nietzsche que já em 1874 escrevia: “(...) o teu verdadeiro ser não

⁸⁷ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Munique, 1988, p. 14.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁸⁹ Neste sentido as palavras francesas “Surhomme” ou “surhumain” aproximam-se mais da ideia nietzscheana do “Übermensch”.

está muito profundamente dentro de ti, mas sim imensamente acima de ti (*über dir*), ou pelo menos acima desta coisa (*über dem*) que consideras normalmente como o teu eu.”⁹⁰ Só aquele que se ultrapassa a si próprio ou luta contra si próprio, pode desenvolver-se qualitativamente. Evolutivamente e no pensamento de Zaratustra, quem não se ultrapassa a si próprio está condenado à morte. Mas que homem tem de ser ultrapassado? Também neste ponto Nietzsche oferece respostas claras quando estabelece uma oposição entre o “Super-Homem” e um homem “bom”, um homem “moderno”, um “homem do rebanho”, ou simplesmente “cristãos e outros niilistas.”⁹¹ Aquele que precisa de uma orientação para viver, o homem ocidental esgotado e incapaz de criar valores próprios, de viver independente de regras exteriores, ou acima de tudo incapaz de viver sem deuses. O homem é finalmente reduzido a uma ponte cuja travessia lhe permitirá atingir o estádio de um espírito livre ou de um homem superior que só numa versão banalizada por alguns discípulos fascistas pôde ser compreendido como tirania sobre os outros, como culto da força cega ou dureza crua. A dominação e sublimação dos desejos, a estilização do carácter e da própria personagem, a vitória sobre as próprias fraquezas são sinais do “Super-Homem”: a criação de si próprio. O “Super-Homem” não é um estado sem movimento, mas sim uma eterna actividade.

Em segundo, Zaratustra anuncia esta nova espécie de ser humano, mas a concepção principal da obra encontra-se no pensamento do *eterno retorno*, sincronicamente profundo, insondável e assustador (*abgründlich*): “De todas as coisas, aquela que sabe correr, não terá já percorrido esta ruela? De todas as coisas, aquela que *pode* acontecer não terá já acontecido, terminado, passado uma vez? (...) não teremos todos já sido? (...) não teremos que retornar eternamente?”⁹² Este mistério insondável é apenas pronunciado no final do terceiro Livro do *Zaratustra* no capítulo “O Convalescente”: “Tudo vai, tudo volta; a roda do ser gira sem fim. Tudo morre, tudo renasce, o ano do ser está eternamente em marcha (...) Ó Zaratustra (...) *és o profeta do eterno retorno* – este é o teu destino.”⁹³ E este pensamento é assustador porque com a morte de todos os deuses houve uma mudança radical de perspectiva, ou melhor ainda: todas as perspectivas desaparecem. Já não existe a luz do divino, o homem encontra-se num caos escuro e sem orientação, tudo se repete e o mundo torna-se absurdo

⁹⁰ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* III-1, Munique, 1988, pp. 341-342. Em torno da importância deste prefixo “über” vide: L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig, 1926, p. 204.

⁹¹ F. Nietzsche, *Ecce homo* III-1, Munique, 1988, p. 300.

⁹² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* III, Munique, 1988, p. 200.

⁹³ *Ibid.*, pp. 272-275.

quando a pedra, já quase no topo da montanha, corre eternamente para baixo. Nietzsche sabia isso e pronunciou que é exactamente nesta vida ou neste mundo sem “razão”, sem “sentido”, sem “Deus”, sem “verdade” que nasce o “super-humano”. A grandeza do homem revela-se no amor, na aceitação positiva de viver esta vida: “A minha fórmula para a grandeza do homem é o *amor fati*: (...) O necessário não é apenas suportar, e ainda menos negar (...), mas sim *amar*...”⁹⁴

Em 1986, Eduardo Lourenço sublinhou que a concepção pessoana do “Super-Homem”, desenvolvida no *Ultimatum* de Álvaro de Campos, é ao mesmo tempo nietzscheana e anti-nietzscheana. Álvaro de Campos “retoma e exalta o ideal do *Super-Homem* esvaziando-o conscientemente da sua substância nietzscheana ou do que ele supõe, como a sua época, ser tal.”⁹⁵ Pessoa exprimiu quase em consonância com Nietzsche a sua esperança numa regeneração do mundo ocidental, mas foi, em geral, muito mais cauteloso na sua rejeição sem tréguas de alguns valores supostamente arcaicos e obsoletos. Pela boca de António Mora, Pessoa referiu-se em duas passagens directamente ao “Super-Homem” de Nietzsche, abrindo assim um caminho para a compreensão do próprio ideal super-humano: “O conceito de superhomem de Nietzsche é um conceito pagão (...) Mas compare-se o anti-intelectualismo d’ele.”⁹⁶ ou “Contra a vontade de excedência, que caracteriza Nietzsche, como a todos os cristãos, é para o próprio a vontade de equilíbrio. Pelo equilíbrio o mundo resiste. (...) A crueldade contra si-próprio, que Nietzsche prega tem, até, um sabor cristão que não engana.”⁹⁷ Este equilíbrio, exigido aqui por Mora, revela-se no “Super-Homem” do *Ultimatum*, publicado pela primeira vez na *Portugal Futurista* em 1917, que será “não o mais forte, mas o mais completo”, “não o mais duro, mas o mais complexo”, e “não o mais livre, mas o mais harmónico”.⁹⁸ Esta percepção, que é aliás muito mais sensacionista do que futurista, é marcada por uma absorção (e neste sentido também por uma abolição nietzscheana) de todos os dogmas ou teorias religiosas, políticas, filosóficas etc. – o mais completo –, por uma aceitação de opiniões contrárias – o mais complexo –, e finalmente por uma conciliação das contradições no mundo interior e exterior – o mais harmónico – do homem. É quase uma ironia do destino, mas parece que Pessoa criticou realmente muito menos Nietzsche do que ele

⁹⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo* II-10, Munique, 1988, p. 297.

⁹⁵ E. Lourenço. *op. cit.*, p. 255.

⁹⁶ F. Pessoa, *Obras de António Mora*, Lisboa, 2002, p. 273.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁹⁸ Á. de Campos, “Ultimatum”, em: *Portugal Futurista*, Edição facsimilada, Lisboa 1981, p. 34.

pensava. As críticas pessoais atingiram involuntariamente muito mais algumas interpretações errôneas da obra de Friedrich Nietzsche, não muito raras ou até dominantes na época de Pessoa.

O próprio Nietzsche já viu em 1888 que o seu “Super-Homem” podia ser erroneamente interpretado⁹⁹ e condenou sem ambiguidades qualquer ligação com o “culto dos heróis” de Carlyle,¹⁰⁰ um autor muito divulgado na Alemanha, e defensor da tese de que só os grandes homens, fortes e duros ao mesmo tempo, podiam alterar o curso da história. Carlyle acreditou que a sociedade precisa adorar estes homens para não cair na decadência. Mas a intenção do “Super-Homem” de Nietzsche, ao contrário do herói de Carlyle, que Pessoa conhecia muito bem através da sua leitura de *Sartor resartus; Heroes; Past and present*, não é a edificação de uma determinada sociedade: o “Super-Homem” nietzscheano é para si próprio auto-suficiente. Para Nietzsche, a força, a dureza e também o poder não podem e não devem ser exercidos sobre os outros, mas sim sobre si próprio. Ou seja, a força, a dureza e também o poder sobre si próprio são capacidades necessárias para não se submeter às convicções alheias. O que Pessoa criticou em Nietzsche como “crueldade contra si-proprio” significou para o alemão uma proibidade intelectual, entendida como uma perpétua interrogação das próprias convicções. Actualmente, surgem dificuldades em concordar com Pessoa de que Nietzsche foi um “pregador da Violência e da Deshumanidade”, uma imagem que se espalhou na época de Pessoa especialmente nos países anglo-saxónicos onde Nietzsche nesta altura foi visto de facto como apóstolo da barbárie ou dureza, e onde alguns conceitos como “moral dos senhores” ou “vontade de poder” foram descontextualizados da filosofia nietzscheana. Talvez se possa afirmar que Pessoa criticou muito mais a imagem vigente de Nietzsche do que a sua própria filosofia.

Contudo não se deixou apenas influenciar pelas interpretações negativas de Nietzsche que se enraizaram no princípio do século XX, especialmente na Inglaterra. Também conhecia, via França, onde houve quase sempre uma leitura positiva de Nietzsche, o ponto culminante ou o pilar da filosofia nietzscheana: o *amor fati*, interpretado por Jules de Gaultier na sua obra *De Kant à Nietzsche*. Nesta obra, Pessoa sublinhou uma passagem importante que influenciou também alguns dos seus textos:

⁹⁹ O próprio Zarathustra vira que o seu ensinamento podia correr o perigo de ser mal interpretado. Vide o capítulo “A criança com o espelho” no início do segundo Livro. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* II, Munique, 1988, p. 105.

¹⁰⁰ Vide: F. Nietzsche, *Ecce homo* III-1, Munique, 1988, p. 300.

“Sachez transmuier toute sensation en perception, retirez votre moi de toutes les sensations étrangères, non pour renier la Vie, mais pour la percevoir en une sensation unique de beauté, mais afin de l’aimer et de la vouloir pour la beauté: *amor fati*.”

Ceci en effet n’est plus de la résignation, c’est de la joie, c’est le chant d’ivresse de Zarathoustra. C’est le rire de la danse de Zarathoustra au-dessus de toutes les choses déliivrées de l’esprit de lourdeur, délivrées de la servitude du but, de la conséquence et de la nécessité.”¹⁰¹

É provavelmente este *amor fati* de Nietzsche que se exprime na obra de Pessoa através do “reconstructor do sentimento pagão”, do “mestre” de todos os heterónimos – Alberto Caeiro de quem Álvaro de Campos disse:

“Desorientou-me, primeiro, este homem que cantava alegremente coisas que, acreditadas ou supostas, não dão senão pena ou horror a todos – a materialidade, a morte, o não-além. Desorientou-me, segundo, que não só o fizesse com alegria, mas que transmitisse essa alegria aos outros. Quando estou muito triste, leio Caeiro e é uma brisa (...) O que realmente recebemos daqueles versos é a sensação infantil da vida, com toda a espiritualidade vital da esperança e do crescimento, que são do inconsciente, da alma e corpo, da infância.”¹⁰²

Alberto Caeiro aproxima-se do *amor fati* porque a sua obra é a afirmação positiva da vida, os seus versos são o “sim” face à vida, aquele que exigiu tantas vezes Nietzsche, e finalmente é também a criança (a sensação infantil da vida) que professou Zaratustra no capítulo “Das três metamorfoses”: “A criança é inocência e esquecimento, um recomeço, um jogo, uma roda que gira por si própria, um primeiro movimento, um Sim sagrado.”¹⁰³ E mesmo no fim do seu livro (a última parte do *Zaratustra* foi publicada pela primeira vez em 1885) Zaratustra disse que as suas crianças estão a chegar.

Contudo, o “Super-Homem” que nasceu em Agosto de 1881 na floresta em volta do lago de Silvaplana, aproximadamente 3000 metros acima do mar, é apenas à primeira vista muito diferente do “Super-Homem” que nasceu em 1917 perto das praias atlânticas.

¹⁰¹ J. De Gaultier, *De Kant à Nietzsche*, Paris, 1910, p. 309.

¹⁰² A. de Campos, *Notas para a Recordação do meu Mestre Caeiro*, Lisboa, 1997, pp. 83-84.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* I, Munique, 1988, p. 31.

6. Pensamento europeu: o bom europeu e o nacionalismo cosmopolita

É óbvio que o filósofo alemão e o poeta português tiveram posturas diferentes, mas numa comparação global das duas obras, Fernando Pessoa revela um pensamento filosófico e estético muito mais nietzscheano do que ele próprio pensava e fez acreditar. Também política e sociologicamente existe uma nítida aproximação entre os dois, ao chamarem, na viragem do século XIX para o século XX, a atenção para algumas questões, actuais e pertinentes dentro da contemporaneidade. O sonho dos Iluministas que o mundo se tornasse mais dirigível e dominável através de um profundo conhecimento da história transformou-se, no fim do século XX, quase no pesadelo de um mundo incontrollável. A modernidade europeia mostrou que o Iluminismo desestabilizou de facto as tradições antigas. Porém, é uma observação actual que as diversas formas de nacionalismo, de conformismo, de orientações políticas fixas ou de religiosidade (sob diversas formas) tornam-se de novo fenómenos que ganham, por intervalos, mais terreno. E este fenómeno não tem por acaso o seu lugar num tempo ou numa sociedade que se mostra gradualmente mais múltipla, exigindo assim cada vez mais reflexões, responsabilidades ou decisões de cada um para consigo próprio.¹⁰⁴

Não há dúvidas de que Nietzsche e Pessoa foram inimigos, por vezes violentos, de qualquer forma de conformismo; mas como viver numa sociedade moderna, extremamente reflexiva e complexa, sem cair novamente em formas tradicionalistas? Que imagem tiveram finalmente Nietzsche e Pessoa da vida numa sociedade plural e moderna? A este respeito, Nietzsche desenvolveu a visão de um “bom europeu” e Pessoa o conceito de um “nacionalismo cosmopolita”.

Já em 1878, Nietzsche pintou um quadro que parece quase um decalque da sociedade europeia cem anos mais tarde:

“Era da comparação. – Quanto menos as pessoas estiverem condicionadas pela sua origem, tanto maior será o movimento interior dos motivos, tanto maior se torna por sua vez, e em consequência disso, o desassossego exterior, a mistura das pessoas, a polifonia dos esforços. (...) Tal como todos os estilos das artes são reproduzidos, ao lado uns dos outros, assim também todos os graus e formas da moralidade, dos costumes, das culturas. – Uma época deste género recebe o seu significado de uma maneira a partir da qual podem ser

¹⁰⁴ Esta tese foi desenvolvida e explicada num excelente estudo por Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, 1994.

comparados e vividos lado a lado as diferentes mundivivências, costumes e culturas; (...) Isto é a era da comparação! Esse é o seu orgulho, – mas também o seu sofrimento. Não tenhamos medo deste sofrimento!”¹⁰⁵

Quase como um nascimento desta “era da comparação”, Nietzsche viu claramente que a “*Europa quer ser una*”, e falou daqueles homens a partir dos quais já se preparava a nova “*síntese*” do “europeu do futuro”, pensando concretamente em Napoleão, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine e Schopenhauer.¹⁰⁶ Esta síntese significa, entre outras coisas, uma mistura intelectual das influências do Sul e do Norte, ultrapassando as fronteiras nacionais. O “bom europeu” foi para Nietzsche um homem da tolerância que se cria a si próprio com um espírito cosmopolita, e esta auto-criação necessita de força para evitar uma nova queda em valores antigos ou no gregarismo. “Ouço divertidamente que o nosso Sol se aproxima em direcção à constelação de Hércules: e espero que o homem da nossa Terra imite o sol. E nós os primeiros, nós os bons Europeus!”¹⁰⁷ Hércules não deve ser entendido neste fragmento apenas como uma metáfora da força, mas também como um recordar das origens europeias na Grécia antiga. Para Nietzsche, no futuro haverá necessariamente uma aniquilação das nações, um “homem europeu” vai surgir e ele, para criar uma nova realidade europeia, tem de lembrar-se das origens gregas da Europa:

“O homem europeu e a aniquilação das nações. O comércio e a indústria, a circulação dos livros e das cartas, a identidade de toda a cultura superior, a rápida mudança de lugar e de paisagem, a actual vida nómada de todos os que não são proprietários de terras – estas circunstâncias incluem necessariamente um enfraquecimento e, finalmente, uma aniquilação das nações, pelo menos das europeias: de modo que, de todas elas, em consequência de contínuos cruzamentos, vai surgir uma raça mista, a do homem europeu. (...) uma vez que alguém reconheceu isso, deve sem vergonha declarar-se como um *bom europeu* e trabalhar efectivamente pela fusão das nações.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I-23, Munique, 1988, p. 44.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* VIII-256, Munique, 1988, pp. 201-202.

¹⁰⁷ *Ibid.*, VIII-243, p. 183.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I-475, Munique, 1988, pp. 309-310. (Neste fragmento, encontra-se aliás uma grande defesa do papel importante dos judeus na futura construção europeia. Nietzsche caricatura aí indirectamente todas as acusações de anti-semitismo que foram mais tarde feitas contra ele.)

A missão e a história desta nova Europa são entendidas pelo filósofo como uma “*continuação da cultura grega*.”

Na obra pessoana, também se encontram muitos pensamentos europeus que, não obstante o seu traço nacionalista, diferem apenas na aparência do pensamento europeu de Nietzsche. Pessoa viu, tal como o filósofo alemão, os principais alicerces da Europa na antiguidade ocidental: “Não pode haver speranza senão na introdução de princípios inteiramente novos na mentalidade europêa. Inteiramente novos? Digo mal: antes aquelles princípios que, sendo novos em apparencia, são na realidade a tradição occulta de todo o nosso stado civilizacional – os princípios guias da nossa commum mãe hellenica, e de Roma, a nossa nutriz.”¹⁰⁹ Quem tem na mente o ciclo da *Mensagem*, o sebastianismo, os desejos de engrandecer a nação portuguesa, os escritos sobre o Quinto Império, entendido como um Império Português, ou algumas declarações obviamente nacionalistas podia pensar que seria uma interpretação forçada dizer que também Pessoa foi um “bom europeu” no sentido de Nietzsche. Mas mesmo assim ele aproximou-se na sua extrema complexidade intelectual do ideal do “bom europeu”, diferenciando várias formas de nacionalismo cuja forma suprema é um nacionalismo que “integra todos os elementos cosmopolitas.”¹¹⁰ Os representantes mais altos deste “nacionalismo cosmopolita” foram Shakespeare e o alemão Goethe que Pessoa admirou tal como Nietzsche. Ao ter em conta a famosa frase “a minha pátria é a língua portuguesa”, o “nacionalismo cosmopolita” é muito menos contraditório do que parece à primeira vista porque a língua portuguesa não tem fronteiras nacionais, mas sim uma impressionante história cosmopolita. E, a respeito da Europa, o poeta, que se queixou tantas vezes do provincianismo de muitos dos seus compatriotas contemporâneos, exprime-se com uma clareza excepcional, não deixando o mínimo espaço para dúvidas: “O que é preciso ter é, além de cultura, uma noção do *meio internacional*, de não ter a alma (ainda que obscuramente) limitada pela nacionalidade. Cultura não basta. É preciso ter alma na Europa.”¹¹¹ Mas esta exigência inclui necessariamente uma abertura para as diferenças existentes dentro de uma Europa moderna onde existem crenças, convicções ou opiniões sem número. Pessoa aproxima-se de uma forma óbvia do “bom europeu” quando defende a aceitação positiva desta pluralidade europeia sem se deixar entranhar numa determinada crença ou opinião já instituídas antecipadamente:

¹⁰⁹ F. Pessoa, *Pessoa Inédito*, Lisboa, 1993, pp. 302-303.

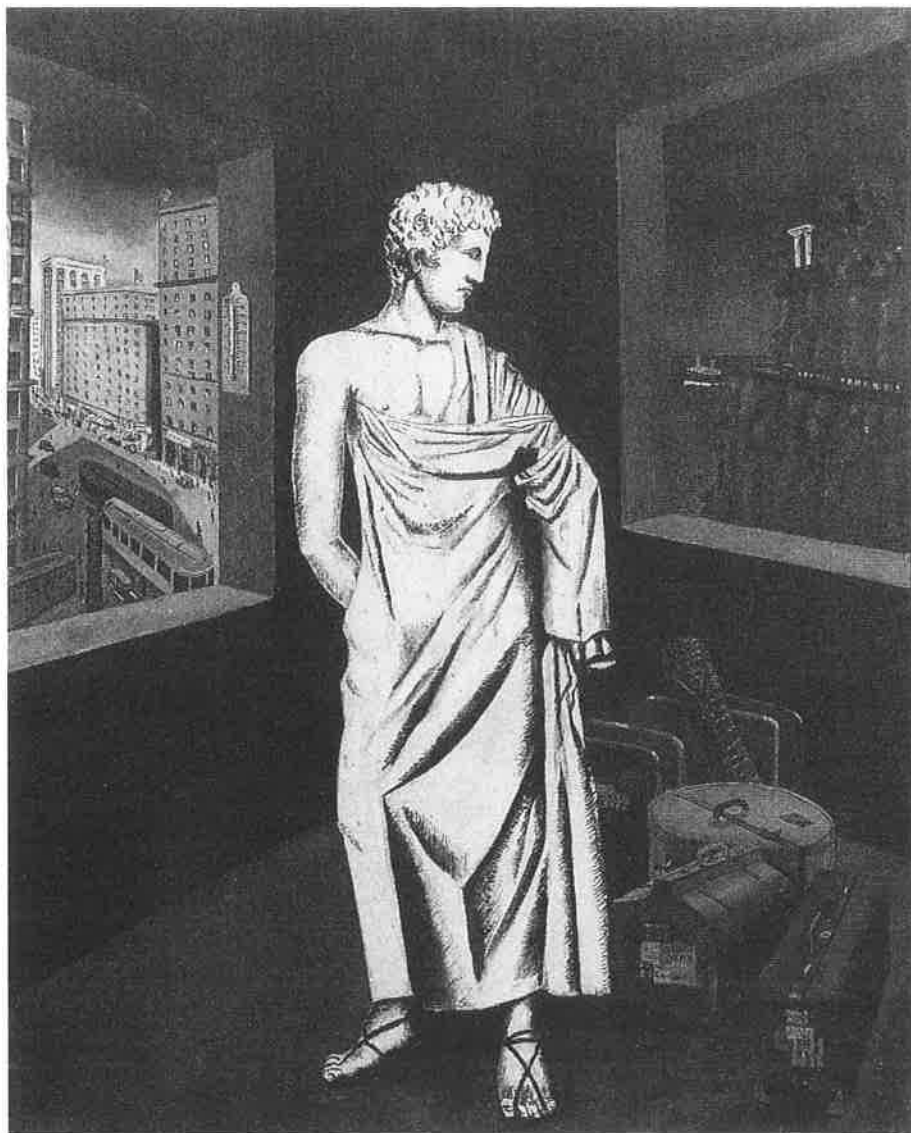
¹¹⁰ *Ibid.*, p. 313.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 314.

“Se há facto estranho e inexplicável é que uma criatura de inteligência e sensibilidade se mantenha sempre sentado sobre a mesma opinião, sempre coerente consigo próprio. A contínua transformação de tudo dá-se também no nosso corpo, e dá-se no nosso cérebro consequentemente. (...) Uma criatura de nervos modernos, de inteligência sem cortinas, de sensibilidade acordada, tem a obrigação cerebral de mudar de opinião e de certeza várias vezes no mesmo dia. Deve ter, não crenças religiosas, opiniões políticas, predileções literárias, mas sensações religiosas, impressões políticas, impulsos de admiração literária. (...) O homem disciplinado e culto faz da sua sensibilidade e da sua inteligência espelhos do ambiente transitório: é republicano de manhã, e monárquico ao crepúsculo; ateu sob um sol descoberto, é católico ultramontano a certas horas de sombra e de silêncio; (...) Só quando uma humanidade livre de preconceitos de sinceridade e coerência tiver acostumado as suas sensações a viverem independentemente, se poderá conseguir qualquer coisa da beleza, elegância e serenidade na vida.”¹¹²

A voz que aqui ecoa não fala de um relativismo banal, mas sim de uma alma livre e aberta à moderna pluralidade da Europa. Em caminhos distintos, com origens diferentes e chegando a conclusões muitas vezes quase idênticas, Friedrich Nietzsche e Fernando Pessoa entraram na literatura mundial como observadores atentos da sua época e áugures lúcidos de um futuro cada vez mais plural.

¹¹² F. Pessoa, *Obras em Prosa*, Rio de Janeiro, 1990, pp. 582-583.



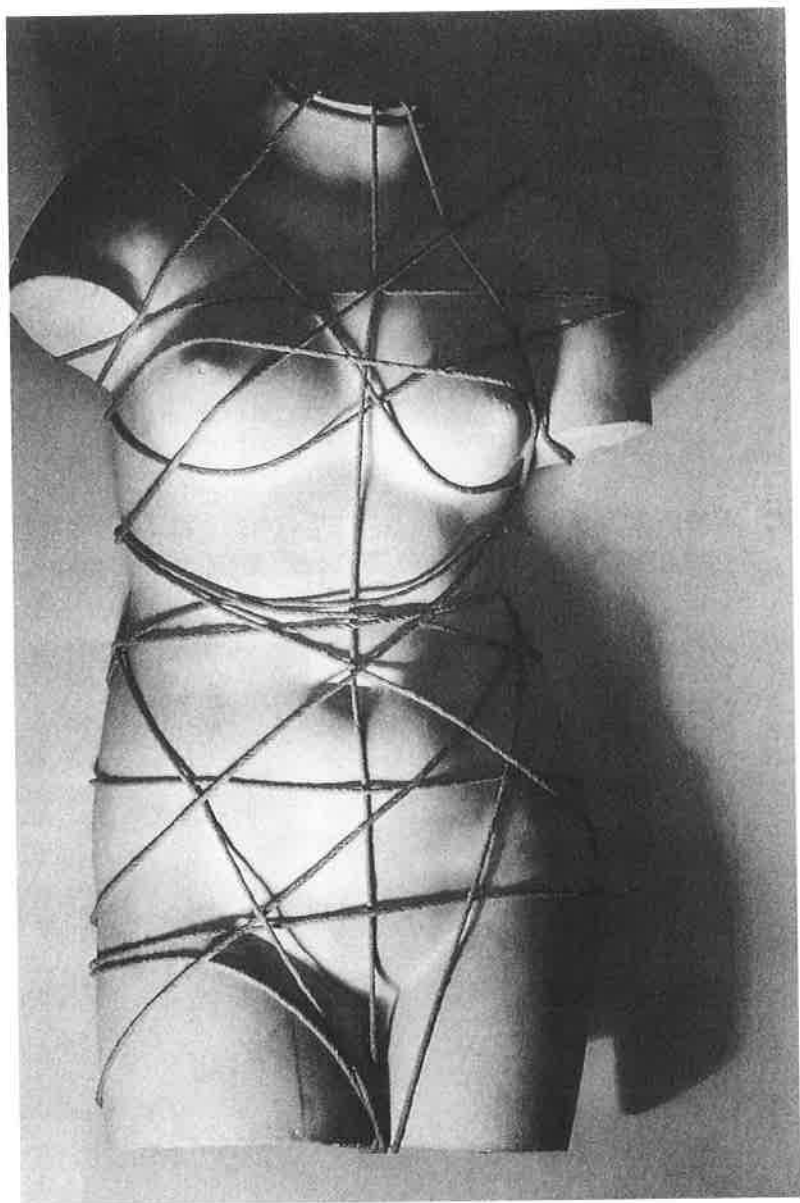
1. Vinicio Paladini (1902 Moscovo – 1971 Roma), “A partida” 1926, óleo. Colecção Giovanni Lista, Paris. Esta pintura, fortemente influenciada por Chirico, mostra uma síntese entre a Antiguidade e a Modernidade que o artista retoma nos anos 30 numa série de numerosas fotomontagens sob o título “Jogos Olímpicos” (Roma 1933). Nestas montagens há uma reprodução dos elementos antigos alinhados de forma geométrica mas sem glorificar ideologicamente a iconografia greco-romana. Esta forma de sensibilidade vai ressurgir um pouco mais tarde na estética fascista onde os atletas deram corpo a uma expressão ritualizada da política.



2. Janusz Maria Brzeski (1907 Varsóvia – 1957 Krakow), “Duas civilizações” da série “O nascimento do robô” 1933, fotomontagem. Museu Sztuki, Lodz. Nesta série, Brzeski retrata a moderna mecanização e automatização da vida humana, contrapondo serenidade e naturalidade antiga. É principalmente o homem moderno que se encontra dividido entre dois lugares opostos ou numa ambiguidade mental. A civilização grega é considerada como a origem da civilização moderna, o homem moderno julga-se descendente da cultura helénica, estando ao mesmo tempo eternamente separados.



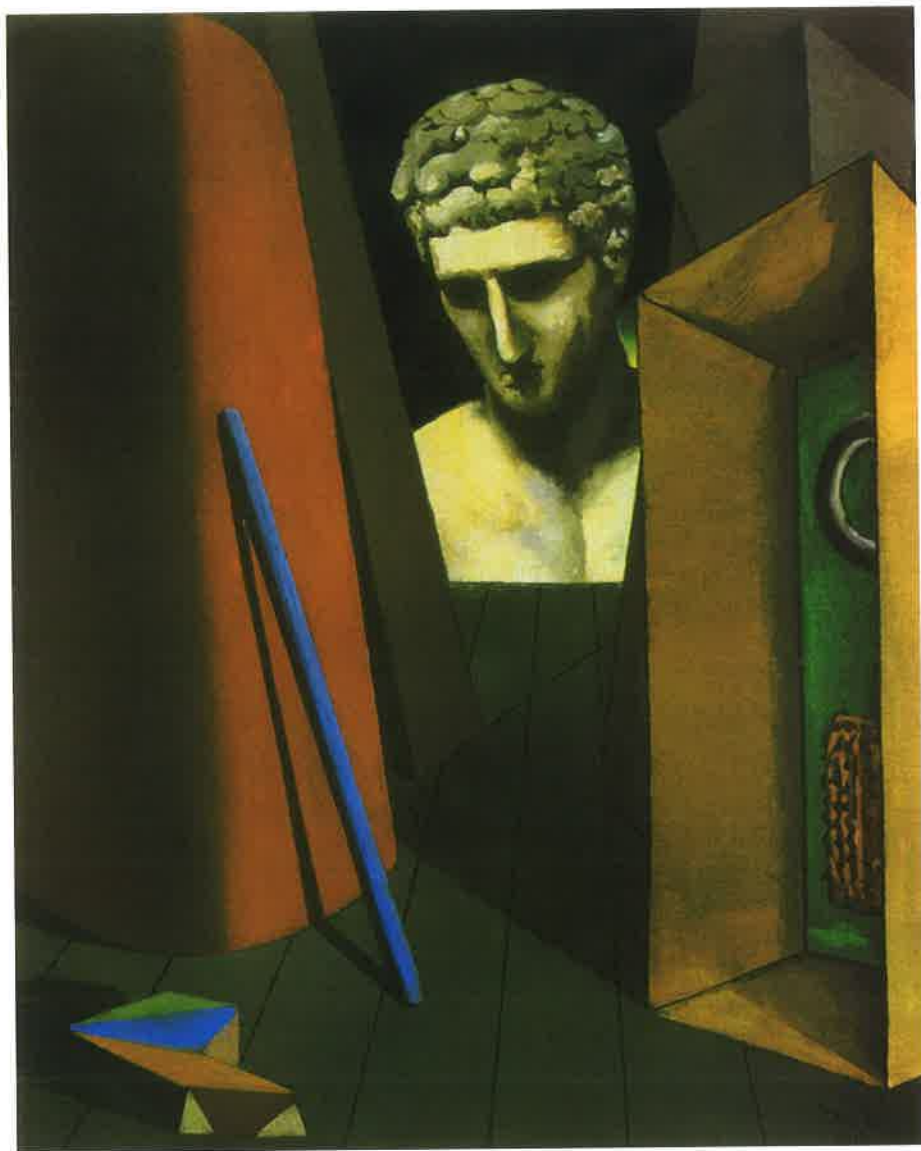
3. Albert Carel Willink (1900 Amsterdão – 1983), “Os últimos visitantes de Pompeios” 1931, óleo. Museu Boymans van Beuningen, Roterdão. Esta obra pode ser vista como uma alegoria do livro *Der Untergang des Abendlandes* (A Decadência do Ocidente) de Oswald Spengler, muito influente na época, onde a modernidade é considerada como decadência e a antiguidade uma nostalgia de um tempo de ouro. Trata-se de um pensamento recorrente nos textos dos heterônimos pessoanos Antônio Mora e Ricardo Reis. No lado esquerdo do quadro encontra-se o pintor, olhando para o observador e Oswald Spengler passeia pelas ruínas, de costas viradas para o observador.



4. Man Ray (1890 Filadélfia – 1976 Paris), “Vénus restaurada” (1936-1971), gesso e corda. Fundação Arte Plástica do Século, Genebra. Man Ray usou várias vezes o torso de Vénus ou outras representações de estátuas da antiguidade para transformá-las em *ready-mades*. Man Ray, como outros artistas modernistas, ao mesmo tempo que se apropria e venera os cânones clássicos da arte vindos da Grécia antiga, é consciente da impossibilidade de os viver num estado de pureza na sua época. Esse sentimento de perda, faz com que crie uma iconografia com base na fragmentação e mutilação que corresponde a uma descrença no progresso modernista.



5. Man Ray (1890 Filadélfia – 1976 Paris), “Em plena ocultação de Vénus” 1934, fotografia. Centro Georges Pompidou, Paris. André Breton usou esta fotografia para a ilustração do seu famoso ensaio *La beauté sera convulsive* publicado no N° 5 da revista *Minotaure*. O título da fotografia é enigmático tal como o conteúdo. O que significa a relação entre a cabeça de uma deusa maquilhada, a cabeça de um violoncelo e uma pêra? Os elementos parecem pairar sem estabelecer relações imediatas entre si e é esse ponto de tensão entre eles que se assume como elemento de equilíbrio para a existência da obra. É também na relação de continuidade e descontinuidade entre o moderno e o antigo, entre elementos vivos e mortos que se pode encontrar um equilíbrio que justifique a existência modernista. Um tempo novo e velho renovados.



6. Giorgio de Chirico (1888 Volo, Grécia – 1978 Roma), “Melancholia hermética” 1919, óleo. Museu de Arte Moderna da Cidade de Paris. De Chirico estudou arte em Munique onde teve um contacto estreito com a filosofia de Arthur Schopenhauer e de Friedrich Nietzsche. Em 1911 foi para Paris e obteve logo um grande sucesso com a sua “pintura metafísica”; porém as suas pinturas são num sentido mais estrito anti-metafísicas anunciando um declínio daquelas metafísicas que deram até à altura uma certa coerência ao universo. Quando juntou o pensamento antigo ao pensamento moderno praticou de uma certa maneira o “eterno retorno” da antiguidade. André Breton chamou Chirico “um pioneiro do surrealismo”.



7. René Magritte (1898 Lesines – 1967 Bruxelas), capa para o N° 10 da revista *Minotaure*, 1937, guache. Coleção privada, Genebra. Esta revista de luxo foi a plataforma para a divulgação das ideias surrealistas. Fundada em 1933, o título “Minotaure” foi escolhido por Georges Bataille e André Masson que o entenderam como símbolo ou representação carnal da palavra grega *hybris* que significa uma revolta contra os deuses e tem como resultado o caos cósmico. Apenas Teseu, verdadeiro crente nos deuses, encontra através do fio de Ariadne o monstro e pode, matando-o, estabelecer de novo a ordem natural das coisas. Algumas fontes antigas estabelecem uma possível identidade entre o Minotauro e Diôniso e fazem acreditar que este finalmente não morreu e casou com Ariadne. Visto assim, o labirinto ou o caos (cósmico) continua dentro da modernidade...



8. André Kertész (1894 Budapeste – 1985 Nova Iorque), “Uma janela no cais Voltaire” 1928, fotografia. Centro Georges Pompidou, Paris. Este fotógrafo húngaro passou uma grande parte da sua vida em Paris, caminhando pelas ruas e praças da cidade a apanhar com a sua famosa máquina fotográfica, de modelo Leica, os momentos duros ou divertidos da vida quotidiana de uma grande metrópole. Aqui, numa experiência quase alucinatória, captou em 1928, como últimos representantes da antiguidade, o poeta cego Homero ao lado de uma bela jovem grega que já não podem ser compreendidos como ponto de referência para os modernos, mas sim como observadores, com um olhar algo triste e nostálgico, da vida moderna. Uma outra fotografia de Kertész do mesmo ano mostra uma estátua grega (um filósofo?) em cima de uma velha caleche puxada por um homem, fazendo quase um passeio turístico pela capital francesa.