



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - CAMPUS DE CASCAVEL
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM LETRAS – NÍVEL DE
MESTRADO E DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LINGUAGEM E SOCIEDADE**

ANDRÉ BONIATTI

**REFLEXOS DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE NA POESIA DE ALBERTO
CAEIRO: DO RETORNO À NATUREZA PARA ALÉM DO BEM E DO MAL**

CASCAVEL - PR

2016

ANDRÉ BONIATTI

**REFLEXOS DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE NA POESIA DE ALBERTO
CAEIRO: DO RETORNO À NATUREZA PARA ALÉM DO BEM E DO MAL**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – para obtenção de título de Mestre em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, Nível de Mestrado e Doutorado — área de concentração: Linguagem e Sociedade.

Linha de pesquisa: Linguagem literária e interfaces sociais: Estudos comparados.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Aissa.

CASCADEL – PR

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

B698r

Boniatti, André

Reflexos do pensamento de Nietzsche na poesia de Alberto Caeiro: do retorno à natureza para além do bem e do mal. / André Boniatti.— Cascavel (PR), 2016.
162 p.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Aissa

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Cascavel, 2016

Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Letras

1. Poesia. 2. Filosofia. 3. Pessoa, Fernando. 4. Caeiro, Alberto. 5. Nietzsche, Friedrich. I. Aissa, José Carlos. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. III. Título.

CDD 20.ed. 809
CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborada por Helena Soterio Bejio – CRB 9ª/965

ANDRÉ BONIATTI

**REFLEXOS DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE NA POESIA DE ALBERTO
CAEIRO: DO RETORNO À NATUREZA PARA ALÉM DO BEM E DO MAL**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Letras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras – Nível de Mestrado e Doutorado, área de Concentração em Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Carlos Aissa
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)
Orientador

Prof. Dr. Maurício Cesar Menon
Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR)
Membro Efetivo (convidado)

Profa Dra Lourdes Kaminski Alves
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)
Membro Efetivo (da Instituição)

Cascavel, 11 de fevereiro de 2016

**A meus pares, que leiam e entendam os valores e as
perfídias de toda teoria.**

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. José Carlos Aissa, orientador desta pesquisa, por haver sabiamente conduzido a estrutura do texto, orientando-o para a cientificidade e para a clareza, com sabedoria e amizade, e organizando o caos nos meus pensamentos para que fosse possível a redação final aqui apresentada.

À CAPES / CNPq pela concessão da bolsa, o que contribuiu significativamente com a qualidade da pesquisa efetivada.

Aos Professores do PPGL da Unioeste Lourdes Kaminski Alves e Antônio Donizeti da Cruz, que acompanharam com suma atenção e sabedoria a investigação, aceitando participar e contribuir nas bancas de avaliação, bem como às profas. Ximena Diaz Merino, Clarice Lottermann e Rita Félix e o prof. Acir Dias, que, desde as excelentes aulas ministradas às informais conversas de corredor, fizeram-se sujeitos importantíssimos desse processo, tornando-se, além de mestres a guardar-se na memória, pessoas queridas e exemplos.

Ao professor Maurício Cesar Menon, por aceitar ser membro da banca de defesa e por ter contribuído com a minha formação, desde a graduação, tendo-me lecionado.

Ao professor Alexandre Ferrari, pelo apoio e amizade e por auxiliar na aquisição de bibliografia, presenteando-me com o *Pessoa Revisitado* de Eduardo Lourenço, e à Ariane Bones Budke, que o trouxe de Portugal a seu pedido.

Ao professor Bartholomew Ryan, pelo apoio e pela inserção desta pesquisa ainda em processo no livro *Pessoa e Nietzsche: Ensaios*, e ao Prêmio Pessoa Richard Zenith, que gentilmente enviou seu estudo em forma de artigo, em seu original, por e-mail, contribuindo muito com a investigação.

A todos os professores do PPGL da Unioeste que, de alguma forma, contribuíram para o meu crescimento enquanto aluno do programa.

A Alex Ferraz, pelo companheirismo, por estar sempre a meu lado e emprestar ouvidos e coração por todo o processo de aprendizagem, estudo e redação da pesquisa.

À minha irmã Edina Boniatti e à profa Valdeci B. Melo Oliveira, por serem importantes agentes fomentadores da minha vida intelectual, desde o início de meus estudos literários, bem como importantes e queridas pessoas na minha vida afetiva.

À minha mãe (minha principal incentivadora e mentora), ao meu pai e a meus irmãos e irmã, pelo incentivo e pela ajuda nos momentos de dificuldade por que passei, e por amá-los, acima de tudo.

A meus queridos parentes, minha avó, meus tios e tias, primos e primas, sobrinhos e sobrinhas, a todos que estão sempre a me oferecer carinho, auxílio e amizade.

A meus amigos mestrandos e doutorandos da turma 2014-2016, com quem criei especiais laços de convivência, levando-os no coração agora para a vida toda. Em

especial aqueles a quem mais recorri nas dificuldades: Franciele Alves Pereira, Job Lopes Evangelista, Mayara Pereira Dau, Claudiane Prass, Ana Maria Klock e Toni Juliano Bandeira.

A meus grandes amigos Ana Paula Silveira de Souza, Horácio Alves de Vargas Jr. e Silvana Vailões, que desde a graduação vêm sendo peças importantes do quebra-cabeça da minha vida, por quem tenho muito carinho e com quem aprendi sempre.

A todos os demais amigos e aos meus melhores amigos, principalmente a Aldonias Apolinário da Silva, que, hoje professor como eu, desde a infância divide conversas e momentos de sabedoria e brincadeira comigo.

Aos amigos professores estaduais, colegas de trabalho, apoiadores contínuos dos meus esforços, com quem passei momentos decisivos de formação e aprendizado como pessoa e como profissional, — tristezas e dores durante a greve e as desavenças governamentais, mas por vitórias e grandes alegrias durante o exercício do magistério, — os quais, se não podem ser todos citados neste breve espaço, sabem o quanto lhes tenho apreço, carinho e admiração.

A Rachel Cotrim, pelo carinho e apoio para que conquistasse a bolsa de estudo.

À Tatiana de Oliveira Borges e Paulo César Rodrigues Diógenes, pelo profissional atendimento na secretaria do programa e pelo apoio com a burocracia.

Enfim, a todas as pessoas que, direta e indiretamente, foram importantes para a conclusão deste período de pesquisa e que, mesmo que não tenham o nome citado nesta lista de agradecimentos, sabem o quanto lhes tenho apreço.

**Passar a limpo a Matéria
Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram
Por não perceberem para que serviam
Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,
As cortinas nas janelas da Sensação
E os capachos às portas da Percepção
Varrer os quartos da observação
E limpar o pó das ideias simples...
Eis a minha vida, verso a verso.**

Fernando Pessoa, Alberto Caeiro

RESUMO

BONIATTI, André. **Reflexos do pensamento de Nietzsche na poesia de Alberto Caeiro: Do retorno à Natureza para além do bem e do mal.** 2016. 162 fls. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Cascavel, 2016.

Orientador: José Carlos Aissa.

Defesa: 11 de março de 2016.

A presente dissertação busca desvendar as relações entre o pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche e a poesia filosófica de Alberto Caeiro, poeta heteronímico pertinente à lavra de Fernando Pessoa. Para tanto, suscitamos uma bibliografia densa, que engloba desde os estudos do professor Eduardo Lourenço (mesmo os que trata exclusivamente sobre Pessoa), Georg Rudolf Lind, Américo Enes Monteiro, Antonio Azevedo — e outros — sobre o tema, até à leitura das interpretações de Heidegger e de Deleuze acerca de Nietzsche, resguardada a atenta e apaixonada imersão nas obras de nosso filósofo e poeta em análise, bem como do libertário e democrata estadunidense Walt Whitman, poeta da modernidade, que consta aqui como chave primordial de acesso à obra de Alberto Caeiro. A partir desse espólio, além de outros estudos mais recentes, dá-se, pois, a presente pesquisa, observando as suspeitas de Lourenço (1989) acerca de que a obra *O guardador de rebanhos* seja um conjunto de ideias-chave para a filosofia nietzschiana, crendo assim introduzir ao conjunto de pesquisas dados importantes para se compreender o projeto heteronímico em Pessoa como um todo, bem como a relação das demais criações pessoanas com o mestre. São investigadas as proximidades entre filósofo e poeta acerca de temas como o *amor fati*, a *natureza natural* e a *natureza trágica*, a despersonalização, a transvaloração dos valores, dentre outros. Por fim, define-se Caeiro como interpretação pessoana do Super-homem propagado por Nietzsche, — na voz do poeta: “o mais perfeito dos animais”.

PALAVRAS-CHAVE: Poesia, filosofia, Fernando Pessoa, Alberto Caeiro, Friedrich Nietzsche.

ABSTRACT

BONIATTI, André. **Reflections of Nietzsche's thought in the poetry of Alberto Caeiro: From return to nature beyond good and evil.** 2016. 162 fls. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Cascavel, 2016.

Orientador: José Carlos Aissa.
Defesa: 11 de março de 2016.

This work tries to unveil the relations between the Friedrich Wilhelm Nietzsche's thought and the philosophical poetry of Alberto Caeiro, heteronymous poet appurtenant to the Fernando Pessoa's literature. Therefore, we have raised a dense bibliography, which includes from the studies of Professor Eduardo Lourenço (even those he deals exclusively on Pessoa), Georg Rudolf Lind, Américo Enes Monteiro, Antonio Azevedo and others about the subject, and we have attempted to the Heidegger and Deleuze's interpretations on Nietzsche, not forgetting the attentive and passionate immersion in the works of our philosopher and poet in question, as well as in the libertarian US democrat Walt Whitman, the modernity's poet, who appears here as a primary key access to the interpretations on Alberto Caeiro. From these, beyond other more recent studies, raise the present search, observing the suspects of Lourenço (1989) about the poetry in the work *O guardador de rebanhos* (*The keeper of sheeps*) being a group of key-ideas of the Nietzsche's philosophy, believing so to introduce to this group of searches important data to understand the heteronymic project in Pessoa as a whole, as well the relation of the other creations of Pessoa with the master. It has been investigated the imminence between the philosopher and the poet in themes like *amor fati*, the *natural nature* and the *tragic nature*, the despersonalization, the revaluation of values, among others. Finally, Caeiro is defined as the Pessoa's interpretation of the Nietzsche's *Übermensch*, — to the poet: “the most perfect of the animals”.

KEY-WORDS: Poetry, philosophy, Fernando Pessoa, Alberto Caeiro, Friedrich Nietzsche.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O PENSAMENTO DE NIETZSCHE: A SUPERAÇÃO DA IMATERIALIDADE DO MUNDO	21
1.1 A INVERSÃO ESSENCIAL DE VALOR: O COSMO FÍSICO	25
1.2 A SUPERAÇÃO DO HOMEM MORAL (ANTIPLATONISMO E ANTICRISTIANISMO EM NIETZSCHE)	43
1.2.1 O desvio no desenvolvimento da humanidade: O homem teórico-socrático	43
1.2.2 O cristianismo, a modernidade e sua moral de escravos	48
1.2.3 O super-homem ou o além do homem	56
2. ALBERTO CAEIRO: ESSÊNCIA DO NEOPAGANISMO E MESTRE DOS HETERÔNIMOS	66
2.1 A POESIA DE ALBERTO CAEIRO: DA CRÍTICA DA LINGUAGEM AO DESPRENDIMENTO MORAL E LINGUÍSTICO	77
2.2 PERCEPÇÃO CAEIRIANA DO MUNDO: A UTOPIA DO NÃO-EU	90
3. O HOMEM ATIVO DE NIETZSCHE VISLUMBRADO A PARTIR DO IDEAL CAEIRIANO	101
3.1 MESTRE ZARATUSTRA E AS METAMORFOSES DO SER: O CAMELO, O LEÃO, A CRIANÇA	106
3.2 CAEIRO E A ETERNA CRIANÇA QUE NELE HABITA: ANÁLISE DO POEMA VIII DE <i>O GUARDADOR DE REBANHOS À LUZ DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA</i>	112
3.3 ALBERTO CAEIRO COMO FIGURA DO SUPER-HOMEM	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS	157

INTRODUÇÃO

As relações existentes entre o pensamento de Friedrich W. Nietzsche e as ideias filosóficas transparentes (implícitas ou não) na poesia de Fernando Pessoa recebem, já a partir da segunda metade do século passado, grande atenção. Desde as explanações da influência da filosofia nietzschiana em Portugal, efetuadas por pesquisadores portugueses (em destaque Américo Enes Monteiro (1997) com longo estudo produzido como tese de doutoramento), percebe-se que o filósofo anticristão marcou em grande escala a produção literária dos modernistas, — não só de Pessoa, mas de Sá-Carneiro e Almada Negreiros, entre outros. Monteiro aponta para uma ampla dimensão relacional, quando supõe o próprio título da revista modernista *Orpheu* — a introduzir esse movimento em Portugal — como representante de tal relação, a ponto de revelar-se uma referência direta e norteadora dos ideais do grupo órfico em direção ao filósofo,

determinada sobretudo pelo seu inconformismo com o actual, pela sua incompatibilidade com o vulgar e pela insuflação do espírito anarquista, libertário e vitalista, que os anima, ou não fosse Nietzsche o arauto da Modernidade, por antonomásia. O facto de os primeiros modernistas terem escolhido para título do órgão difusor das novas tendências estéticas o nome de Orpheu é bem revelador das suas opções, visto ele andar frequentemente associado ao deus Dioniso. Segundo alguns, Orfeu seria a encarnação do próprio Dioniso; segundo outros, ele era apenas seu colaborador na fundação dos mistérios de Eleusis, e ainda segundo outros, sacerdote e ministro do culto orgiástico. Após a perda de sua mulher Eurídice, morta pela mordedura duma serpente, nunca mais se interessou por outras mulheres. Por isso mesmo, estas, despeitadas, assassinaram-no durante uma orgia dionisíaca. Orfeu é frequentemente representado como músico exímio, capaz de arrancar da sua lira sons tão maravilhosos, que até os animais ocorriam para o escutar. Em tempos mais modernos foi tomado como símbolo do poeta. Sabemos o lugar que o espírito dionisíaco, o espírito da embriaguez dos sentidos e da vida afirmativa, ocupa no pensamento de Nietzsche. Basta lembrar que no final do seu *Götzen-Dämmerung* ele próprio se apresenta como 'der letzte Junger des Philosophen Dionysos' e resume todo o *Ecce Homo* numa luta entre a própria divindade dionisíaca, encarnação de todos os valores afirmativos da vida, e com a qual ele próprio se identifica, e o Crucificado, negação desses mesmos valores, 'Hat man mich verstanden? - Dionysos gegen den Gekreuzigten...'
(MONTEIRO, 1997, p.336-337).

Assim, o estudo da presente dissertação transita por uma bibliografia sólida, profunda e ciosa, advinda de pesquisadores extremamente competentes, que analisarão com cautela ambos os nossos intelectuais de análise: Pessoa e Nietzsche, alcançando ampla dimensão comparativa. Buscando, pois, adentrar no âmbito desses estudos, perscrutando a influência do pensamento nietzschiano na obra, mais especificamente, do heterônimo Alberto Caeiro, adotamos os conceitos e ensinamentos da disciplina de Literatura Comparada, não desviando o olhar de autores como Eduardo Coutinho e Tânia Franco Carvalhal, entre outros, em face à compreensão de que a relação entre ambos os escritores não parte de uma dívida deste com aquele, mas de um pensamento imbricado, ou de uma leitura comum de mundo, ressignificativa, — em certos aspectos muito aproximada, embora em outros diversa¹.

Diante dessa premissa, voltamo-nos à bibliografia que suscita a temática em questão, de cuja lavra é valioso destacar algumas obras que formulam sua base teórica. A primeira, cronologicamente, que tratará, todavia, do assunto em um plano mais amplo, pois abrangerá as teorias que norteiam a produção poética de Pessoa como um todo, é a pesquisa do professor Georg Rudolf Lind, *Teoria poética de Fernando Pessoa* (1970). Tal qual na tese do professor Américo Enes Monteiro, embora com apontamentos esclarecedores e essenciais em ambos os estudiosos, a relação entre poeta e filósofo é parte de um plano mais diverso, relegando ao

¹ Nesse sentido, seguimos, entre outros, o que dizem Pichois e Rousseau, enfatizados por Perrone-Moisés, em suas Flores na escrivania: “A literatura comparada é a arte metódica, pela busca de ligações de analogia, de parentesco e de influência, de aproximar a literatura dos outros domínios da expressão ou do conhecimento, ou então os fatos e os textos literários entre eles, distantes ou não no tempo e no espaço, contanto que eles pertençam a várias línguas ou várias culturas participando de uma mesma tradição, a fim de melhor descrevê-los, compreendê-los e apreciá-los.” (PICHOS; ROUSSEAU 1967 apud PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 92). O ponto de partida da literatura comparada funda-se, pois, não no sentido de uma dívida do novo com a tradição, nem muito menos da periferia com a metrópole; mas no realce de ideias e em sua concatenação, no diálogo que, ora como contestação, ora como louvor, ressignifica e redireciona o olhar, relendo, reinterpretando e atualizando o cânone. Assim, não se pode crer numa influência que minimize este ou aquele, já que se considera equilateralmente o *locus* enunciativo de cada autor, percebendo-se, já deposto de preconceitos, o parentesco entre textualidades e, principalmente, ideias e ideais que se ungem e se refutam filtrando e revalorizando historicamente a tradição literária. Compreendendo-se, dessa maneira, a análise comparativa em seu âmbito inter-relacional reinterpretativo, firmado no intuito do aprofundamento — não da medida — e, além do mais, atentando-se ao fato de que observando a relação que o texto mais próximo à atualidade trava com o anterior, estamos ressignificando tanto aquele, quanto o entendimento deste hodiernamente.

professor Eduardo Lourenço a indicação definitiva do grande tema, no ano de 1987, quando expõe em conferência e disserta em artigo sua suma contribuição, talvez mesmo a primeira citação direta do mote: “Pessoa e Nietzsche”, publicado nas atas de colóquio em comemoração aos 100 anos do projeto de transmutação de todos os valores em 1989, na Universidade Nova de Lisboa.

É intrigante como Lourenço é capaz de apontar os principais questionamentos, ainda hoje em pauta, e revelar, adiantando contradições, o leque de relações essenciais passíveis de serem tematizadas. E é a partir desse leque que brotará a inquietação de demais pesquisadores, tais quais o professor Fernando Segolin, que investigará a relação entre o heterônimo Alberto Caeiro e o filósofo acerca das convenções linguísticas e das fragilidades nestas, quando se as supusesse deladoras de verdades ou de absolutos. Pelo contrário, conforme nos esclarece Segolin, cada um em sua especificidade, verão ambos a organização conceitual retórica e a intelectualidade (mesmo a científica) como enganosas, bem como julgarão errônea a supervalorização da razão, pedestal em que se pretende depositar o ideal civilizacional.

No ano de 2005, então, outro pesquisador, António Azevedo, publicará sua dissertação de mestrado, de 2001: *Pessoa e Nietzsche: Subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche*, um estudo que aprofunda as principais questões relacionais e que estudará com amplitude os heterônimos em seções, esclarecendo muitas dúvidas, inclusive sobre as leituras que fizera o poeta das obras de Nietzsche, consultando a sua biblioteca particular e investigando suas vivências literárias. Um excelente e inteligente panorama do assunto.

Mais recentemente, em abril do ano de 2014, na Universidade Nova de Lisboa, um importante projeto foi posto em prática, através do Nietzsche International Lab, intitulado *Nietzsche and Pessoa: The plurality of the subject and the crisis of modernity* (Nietzsche e Pessoa: A pluralidade do ser e a crise da modernidade) — tendo como principal investigador o professor Bartholomew Ryan —, projeto o qual se dedica às mais diversas relações entre ambos, com foco na multiplicidade e na despersonalização do eu, de cuja lavra rendeu-nos a obra *Nietzsche e Pessoa: Ensaios*, lançada no início de fevereiro deste ano de 2016, a qual reedita o artigo de Eduardo Lourenço, de 1989, e recebe, inclusive, colaboração da presente pesquisa,

em forma de ensaio. Sobre o mesmo tomo, há a importante obra de Nuno Ribeiro, *Fernando Pessoa e Nietzsche — O pensamento da pluralidade*, do ano de 2011, entre outras pesquisas esclarecedoras, como do vencedor do Prêmio Pessoa, Richard Zenith, que nos chegou em seu original, via e-mail.

Frente a tais investigações e diante de nomes de grande relevância e força teórica, já de antemão compreendemos que relações há comprovadamente entre a filosofia nietzschiana e a poética pessoana; contudo, não as temos à luz tão claramente ainda, permanece sim sob carência maior de interpretação e pesquisa, como Lourenço (1989) indica, quando suspeita que *O guardador de rebanhos*, do heterônimo Alberto Caeiro, seja mesmo um conjunto de ideias nietzschianas essenciais. O que é destacado em artigo pelo professor da Universidade Nova de Lisboa, António Marques, organizador do livro em que Lourenço publica seu estudo “Nietzsche e Pessoa”:

[...] segundo a interpretação de Lourenço, a presença de Nietzsche far-se-á talvez sentir mais amplamente noutro heterônimo, Alberto Caeiro, em cuja poesia é iniludível um conjunto de ideias chave do filósofo: o *sim* à vida e a aceitação sem remorsos do momento presente, a temporalidade como um ciclo que reactualiza tudo aquilo que é essencialmente humano. É no universo da personagem Caeiro que, nas palavras de Lourenço, ‘nós encontramos uma visão do mundo mais sintonizada com uma das leituras possíveis de Nietzsche, se nós reduzimos o essencial dessa visão, como Heidegger nos autoriza, ao *pensamento do Eterno Retorno*. Se deixarmos de lado as leituras parapositivistas da concepção de Nietzsche e nos ativermos à interpretação do pensamento supremo, na esteira de Heidegger e de Deleuze, como *retorno do mesmo*, quer dizer como metáfora da aceitação e da afirmação da *realidade eterna do presente* na sua face eternamente contraditória, a atitude do *Guardador de Rebanhos*, imaginado por Pessoa, não está muito afastada da de Zaratustra e do seu *sim* sem reservas à vida’.

Não vamos aprofundar aqui a dificuldade desta interpretação, de que aliás Lourenço se dá conta, ao notar como este universo poético, se é verdade que se pode aproximar de certos conceitos de Nietzsche, não é menos próximo da experiência de um Francisco de Assis, afinal a quinta essência de uma ideia de cristianismo. (MARQUES, 2012, p. 07) (grifos do autor).

É diante dessa dificuldade que propomos nossa pesquisa, buscando resgatar os reflexos das ideias do filósofo no poeta de análise, direcionando o centro de nossas preocupações à poesia de Alberto Caeiro, em face de ser considerado por seu criador

o grande Mestre de toda a heteronímia, assim se permitindo lançar essa investigação indiretamente à relação entre a poesia do mestre e a dos demais heterônimos.

Tal mestria — percebemo-lo ao lermos a heteronímia pessoana — mostra-se nítida mediante o a imagem mítico-pagã que se faz Caeiro aos demais pares heteronímicos e no conjunto justamente de suas ideias, de sua filosofia. Esse fato, explícito inclusive na (inter-)autocrítica pessoana, faz com que nos sintamos à vontade em interligar e analisar com maior ênfase aqui os aspectos filosóficos do autor, dentro de seu projeto estético, ressaltando que não estão divisos e, portanto, não poder-se-á abandonar uma coisa pela outra, já que se relacionam forma e conteúdo na idiosincrasia heteronímica (como em qualquer produto artístico).

Alberto Caeiro, sobretudo, trata-se de um problema poético-filosófico, portanto é um poeta-filósofo², que propõe uma nova estrutura ou sistema referente à interpretação da vida, e da própria poesia, não podendo esta desvencilhar-se de seu olhar filosófico sobre a natureza. Ou seja, quer queira, quer não, nosso olhar também terá que se voltar à filosofia ao percebê-lo, ao interpretá-lo; resguardando, entretanto,

² Pensar sobre a definição do termo “poeta-filósofo”, há muito cunhado, leva-nos a uma vasta reflexão acerca das relações existentes entre a filosofia e a poesia. Segundo o professor Benedito Nunes, que reflete eminentemente sobre o tema, há poesias filosóficas e filosofias poéticas, dadas a partir da recorrência de uma a outra, sem, no entanto, abandonarem sua identidade discursiva: “É o movimento de ir de uma a outra, portanto separadas, cada qual na sua própria identidade, sem que cada qual esteja acima ou abaixo de sua parceira, numa posição de superioridade ou inferioridade do ponto de vista do essencial. Se vamos de uma para outra, quer isso dizer que elas não são contíguas, mas que, guardando distância, podem aproximar-se entre si. A relação transacional é uma relação de proximidade na distância. A Filosofia não deixa de ser Filosofia tornando-se poética nem a Poesia deixa de ser Poesia tornando-se filosófica. Uma polariza a outra sem assimilação transformadora.” (NUNES, 2002). Antonio Cicero, também eminente pensador que tratará sobre o tema, em seu livro *Poesia e filosofia* (2012), aponta para o fato de que a filosofia, por significar etimologicamente “amor à sabedoria”, não se prende à discursividade, ou, melhor dizendo, à linguagem em si, já que há filósofos que desprezam o discurso escrito, como Sócrates, por exemplo. Já o poema é um produto do discurso, da linguagem e de sua concretização, não podendo haver poetas que não tenham escrito seus versos (mesmo que na memória), como uma premissa. Além do mais, Cicero distingue o poeta e o filósofo mediante a reflexão da preposição ora interposta entre o verbo pensar e seu objeto, ora excluída do contexto frasal, da seguinte maneira: “pensar o mundo” e “pensar sobre o mundo”. Pensar o mundo, segundo o autor, é intuí-lo, é um processo noético (de “nous”: atividade intelectual, pensamento, inteligência), o qual não requer uma reflexão intermediária, teórica ou científica em si. Já pensar *sobre* o mundo depreende o ato de filosofar, já que pressupõe uma intermediação entre o pensamento e o objeto pensado, um processo, pois, dianoético. Assim, segundo essas reflexões, poderíamos afirmar que o poeta-filósofo é aquele que, poeta em primeira instância, é capaz de conduzir à reflexão do mundo, suscitando ideias, não apenas intuindo esteticamente ou afetivamente a realidade. O poeta-filósofo produz, além de sua competência linguístico-afetiva, reflexão sobre essa realidade, sendo capaz de, ao alcançar o seu leitor esteticamente, transformar nele o seu ponto de vista, ou questioná-lo, intelectualmente. É claro que ao poeta-filósofo costuma-se acrescentar originalidade filosófica. Existe ainda o termo “filosofema”, que se relaciona a “poema”, mas que se refere à filosofia.

que se trata de um poeta moderno (atemporal, até o ponto em que o possamos assim supor) e que não está no teor de seu pensamento o segredo de seu poder poético, de encantamento e imersão, sua receita de eternidade ou sua genialidade:

[...] a filosofia não é, de maneira nenhuma, o 'ponto de chegada' do poema: ela não passa de um dos seus elementos. Uma obra filosófica que meramente repetisse o que pudesse ser lido nas obras de outros filósofos poderia ser considerada, quando muito, didática. Nenhum filósofo de verdade a consideraria importante. Se uma obra poética é capaz de repetir o que algumas obras filosóficas já afirmaram e, no entanto, ser considerada como obra-prima, como a ode X.xi de Horácio, é porque evidentemente, não é o que ela contém de filosofia que a torna uma obra-prima. (CICERO, 2012, p. 27).

A fala de Antonio Cicero acima, do livro *Poesia e filosofia* (2012), que analisa essa relação, refere-se a um cotejo entre a ode de Horácio, supracitada, e a filosofia de Epicuro, ressaltando a etimologia da expressão *Carpe Diem*, "colhe o dia", que aparece no poema horaciano. Esse cuidado ora nós queremos clamar ao desenvolvimento desta pesquisa, pois, mesmo perante a dificuldade de olharmos ao heterônimo pessoano em análise sem o interpretar pelo intermédio da filosofia, não há que se deformar a sua existência poética: A filosofia é, talvez, veículo-motor de sua poesia, mas sua poesia não simplesmente serve à filosofia dela motora. Há sim, esteticamente falando, uma desestruturação no processo de escrita poética, conclamada na liberdade whitmaniana, mas levada além, lançada à quase desvirtuação. Ocorre um proposital empobrecimento (ou a transvaloração) dos arranjos estilísticos, protegendo-se a textualidade do hermético e do excesso, buscando na simpleza e no estilo prosaico revelar-se a natureza, sem intromissão de barroquismos, ou de quaisquer conflitos, matérias espúrias à clareza do natural por ele almejada, aproximando-o ainda da poesia *árcade*.

Isto posto, poderemos nos enveredar pelas obras de Caeiro lendo nelas o espírito voraz e profético de Nietzsche a conduzir-lhe os passos, não sendo, pois, todavia, levados a crer que sua produção literária seja assim uma reprodução das ideias do filósofo tão-somente. Realmente, não é. E cabe a nós fazer soar o poeta diante de suas vertentes.

Eduardo Lourenço (2003) confirma ainda veemente a inconfessa “filiação de Caeiro em Whitman” (p. 78), poeta norte-americano inventor do verso livre, que dá vazão à escrita apaixonada também de um outro heterônimo: Álvaro de Campos (este confessadamente). Se Whitman, por sua vez, teve contato também com a obra de Nietzsche não será jamais motivo desta pesquisa, que percorrerá o cotejo entre os autores em título propostos, buscando, na globalidade da relação, neles interpretar similitudes, aproximações, apropriações e mesmo divergências que nos saltem aos olhos, durante a atenta leitura dos materiais de análise (a leitura partirá, outrossim, do poema para encontrar nele as ideias filosóficas ocultas ou esclarecidas, e não fará o caminho contrário, testando forçosamente a aplicação destas naquele). De qualquer forma, é inegável que Caeiro se relacione com Whitman, fato que atestaremos com maior proximidade no segundo capítulo desta dissertação, o qual tentará dar conta de apresentar o mestre aos que ainda não tiveram o prazer de emaranharem-se à leitura de seus poemas.

Seguindo, pois, os termos de nossa metodologia, o primeiro capítulo dedicaremos ao filósofo em análise, em face de trazermos à tona os tópicos de seu pensamento, os quais cremos como peças-chave para a interpretação da poesia caeiriana. Nesse sentido, ressaltaremos em primeira plana a quebra promovida com a metafísica e com a concepção platônico-cristã de mundo. Por isso, adentraremos, mesmo que superficialmente, leituras da obra nietzschiana que o vinculam aos estudos da ciência e da física moderna, observando a sua recusa à mecânica clássica, demonstrando como o seu pensamento tem raiz científica (muito embora a barreira que separe a filosofia da ciência); ou, ao menos, como ele tenta romper com a imaterialidade dualística, a crença em realidades divididas: ideal x material, proposta pelo judaísmo-cristão e pelo platonismo, atuando contra qualquer proposição de absoluto, contrariando mesmo a sujeição à ciência como caminho para este.

Livres, nesse ínterim, da influência metafísica em nós encravada, partiremos a deslindar o embate de Nietzsche contra a tradição e a convenção entorno dos valores morais, desenvolvidas perfidamente desde o socratismo, fundando um ideal de transvaloração ou transmutação de todos os valores até seu tempo (e o nosso) tidos como sacramentados; questões essas que se repetem, à sua maneira, com força e audácia em Fernando Pessoa, mais além.

Compreendida essa superação da imaterialidade do mundo, ou da fé em um mundo além do mundo, que a este supera, e a conceituação da chamada moral de escravos, denunciada e atacada por Nietzsche; adentraremos então o mundo pessoaceiriano buscando entender como o poeta percebe a realidade, já imerso na natureza natural e aguçado pela crítica metafísica nietzschiana. Propomo-nos, desse modo, a analisar, além de algumas relações entre Caeiro e Whitman, a leitura que faz Álvaro de Campos da realidade em seu Mestre, como subsídio para a sua interpretação, compreendendo ali que há uma inversão na maneira platônica de pensar o mundo. Esta, que toca desde a quebra com o pensamento idealista, tanto quanto tocará, no poeta campal, a própria forma de registro linguístico de seus poemas, o modo como lhe é dado se comunicar, efetuando uma crítica da linguagem comum também a Nietzsche, de que esta é incapaz de ser fonte ou atributo de verdade, de absoluto, não designando nem revelando o *em si*, o essencial, em seu falso propósito de clareza e de conceito; não sendo, pois, capaz de descrever a realidade, como se crê.

Por fim, abordaremos, num último capítulo, mais estritamente, as relações entre os pensadores que intitulam o presente estudo, apontando, em um primeiro momento, para as metamorfoses do ser propostas pelo filósofo em *Assim falou Zaratustra*, tendo colhido em Gilles Deleuze (1976) e nos ensinamentos do professor Amauri Ferreira (2010, e em suas aulas divulgadas na web) e, além do mais, em Martin Heidegger a interpretação dos vários nihilismos em Nietzsche, para aplicar esses conceitos, sob o vislumbre do homem ativo por ele proclamado, à obra de Alberto Caeiro, mais abrangentemente ao poema VIII de *O guardador de rebanhos* (o qual, embora seja antológico e interminavelmente citado, reflete, para nós, a ideia-chave da obra deste heterônimo). Logo, discutiremos, diante das análises então propostas, a possibilidade de Caeiro se apresentar em Fernando Pessoa como a emergente forma (ou interpretação em pessoa) do além do homem, proposto por Nietzsche em seus escritos.

Não se entende jamais, com isso, esgotar o assunto, perante poeta de tamanha amplitude intelectual, a tanto que costumamos nos afogar em seus mares, entre heteronímias de hermetismo sem fim. Entretanto, entende-se que esta tarefa, que a nós atribuímos, será capaz de contribuir para a maior compreensão das demais

pesquisas de mesma essência e quiçá se a tenha como proposição de novas, para a ampliação do acervo. Sem contar que é muito caro ao pesquisador da literatura imergir-se em mares às vezes sem solução, pelo simples prazer da hermenêutica, da exegese, ou do estético, que nos lança constantemente a pesquisas, mesmo quando sem fins maiores que o deleite por conhecer, por entender, viver intelectual e cotidianamente imersos na total profundidade do mundo.

1. O PENSAMENTO DE NIETZSCHE: A SUPERAÇÃO DA IMATERIALIDADE DO MUNDO

De que servem livros volumosos 'sobre' ele, se ninguém consegue compreender que ele sabia ser uma passagem e que o que importa é completar essa passagem com ele, ou seja, não permanecer junto dele como objeto contraposto ou até tomá-lo como consumação e acomodar-se junto a ele. Tudo que é movimento e questão converter em algo alcançado, simplesmente dado e resposta.

De que serve 'escrever sobre' a teoria do eterno retorno (a favor ou contra), se não se ousa levar a sério realmente a repetição essencial, se não se está pronto a decidir qual repetição deve desenrolar-se a partir de si *de maneira principal*. (HEIDEGGER, 2015, p. 49) (grifo do autor).

A palavra superação talvez seja das mais aplicáveis às intenções filosóficas de Friedrich W. Nietzsche, porque em toda a sua ferrenha crítica à história da humanidade em geral há o convite para que a ultrapassemos, para que subamos acima dos limites até ao momento impostos, reavaliando e superando tudo o que nos foi ensinado como bom, como justo, correto etc., — ao que chamam o projeto da transvaloração ou transmutação de todos os valores. Se não há o convite, há o alerta, mais propriamente diante do aspecto doentio e prejudicial em que vê os homens imersos. Verdade é que o filósofo percebe, no andamento das sociedades, um desvio perante a real natureza da existência, uma negação daquilo que é nossa essência ou daquilo que representa nossa concretude, nossa matéria, nosso definitivo estar no mundo, uma prisão do espírito a um ideal estigmatizado, originado em Sócrates:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e tem por ideal o *homem teórico*, equipado com os mais poderosos meios de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência e cujo protótipo ancestral original é Sócrates. Esse ideal é o princípio e objetivo de todos os nossos métodos de educação: qualquer outro gênero de existência deve lutar penosamente, desenvolver-se acessoriamente, não como resultante projetada, mas como ocupação tolerada. (NIETZSCHE, 2007, p. 125) (grifo do autor).

Esse homem teórico, execrado por Nietzsche, julgará a razão e os conceitos morais por ela estabelecidos como essência da existência humana, como fulcro final, ponto de chegada e de partida; ou seja, exaltará a ciência e a lógica como sumo de

toda a criação e relegará o instinto ao abismo do mal. Supervalorizando o racional e o consciente, tem-se que a criação seja racional e conscienciosa e que o ponto de ligação entre homem e Deus seja a inteligência (a consciência), esta que, ao ficcionar ou assimilar conceitos de moralidade, julga-os como pré-estabelecidos, como essenciais. Ledo engano, perceberá Nietzsche, apontando, contrariamente, nesse privilégio, o perder-se dos homens. Em *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2007), por exemplo, o filósofo indicará, no decorrer de suas proposições, esse desvio, desde que a tragédia passa a drama de finalidade teórico-socrática, principalmente a partir de Eurípedes, em oposição a uma finalidade estética puramente inscrita. Essa finalidade estética, primordial ao mundo, representaria o homem em seu estado sublime (se por sublime entendermos um homem entregue à verdadeira natureza do mundo, da criação), posto entre os elementos dionisíaco (essencial, primevo, agrupador) e apolíneo (princípio de individuação). Unidos, esses elementos encerram a arte.

O apolíneo é o princípio de individuação, um processo de criação do indivíduo, que se realiza como uma experiência da medida e da consciência de si. E se Nietzsche dá a esse processo o nome de apolíneo é porque, para ele, Apolo — deus da beleza, cujos lemas são ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em demasia’ — é a imagem divina do princípio de individuação. O que se pode compreender pelas duas propriedades que ele encontra em Apolo: o brilho e a aparência. [...] Já o dionisíaco, tal como se dá no culto das bacantes — cortejos orgiásticos de mulheres, vindas da Ásia, que, em transe coletivo, dançando, cantando e tocando tamborins, nas montanhas, à noite, em honra de Dioniso, invadiram a Grécia —, em vez de um processo de individuação, é uma experiência de reconciliação das pessoas umas com as outras e com a natureza, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade. A experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão, da individualidade, e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte à totalidade. (MACHADO, 2005, pp. 177-178).

Desde que Sócrates reza, entretanto, a razão como fim, pondo-a em pedestal de superioridade, o homem passa a pensar o mundo e a si mesmo sobpostos a um único princípio — esse espírito racional geral —, encarando a realidade sob uma conduta didática e numérica, a qual o conduzirá à sua extrema decadência, sendo forçado a recusar qualquer viés dionisíaco, considerado loucura, delírio, erro, pecado.

Frente, pois, a esse desenvolvimento errôneo da humanidade é que Nietzsche virá levantar-se, ao menos em sua escrita.

Filho de pastor protestante, este filósofo era mais delicado pessoalmente do que aparentava sê-lo em suas obras, como atestam seus biógrafos, dentre eles Will Durant (2000). Embora demonstrasse em seus ensaios, livros, poemas, discursos, um homem forte, cheio da robustez do espírito, na realidade era compassivo e sensível. Talvez a paixão que o movia era a mesma dos evangelhos. Seu modo profético e solene, em exceção da larga ironia, tornava-o bíblico, como se fora haver um terceiro livro, um mais novo testamento ou um testamento do futuro. E era, sobremaneira, de futuro que estava falando. Com o olhar sempre crítico a toda a história do pensamento humano, inclusive aos modelos orientais, Nietzsche sabia que a filosofia que pregava, embora talvez não pretendesse ser utópica, era para uma humana classe que talvez nunca chegasse. Era para uma categoria de seres (humanos?) já transcendidos, livres da mesquinhez de seu tempo, ainda hoje latente.

Utopia ou não, a transmutação dos valores é um plano lento, que há de sempre sofrer retaliações. Mudar as coisas é mais difícil que as suportar. Talvez por isso haja um zelo com a tradição tão forte. — É também produto de diversas interpretações. Torna-se possível considerá-lo fruto tanto de um santo: o Nietzsche em pessoa, o solitário cantor Zaratustra, que se dedica ao progresso da humanidade; quanto se podem fazer interpretações fatais, anti-*humanitárias*: a hitleriana, por exemplo. Pois, mesmo que se defenda que Nietzsche não tenha posto em cena em si o espírito racista e o holocausto, levando avante (ou deformando) a sua tese é muito possível se fazer essa leitura; desde a rendição ao instinto de vida, de sobrevivência, herança darwinista, até ao amor incondicional ao poder, à dominação, superando toda a moralidade. Fato é que seu pensamento dá-se tanto para o “bem” quanto para o “mal”.

Na verdade, quando Nietzsche leva a público seu livro de “filologia”, ou melhor, o qual se esperava fosse de filologia, tão aguardado por seus amigos: *Genealogia da moral*, há ali um desmonte de estruturas estigmatizadas, capaz de levar-nos a choque. Não há, pois, como ler este autor sem ser despido, já que se o lermos vestidos com nossos preconceitos jamais o entenderemos, nem o aceitaremos. É necessário lê-lo com olhar científico e liberto. Mesmo porque é árduo pensar que palavras — como “bom” e “mau”, por exemplo — estigmatizadas em nosso imaginário como verdades

já prontas (todos parecemos saber exatamente o que é “bom” e o que é “mau”), tocando a moral, possam ser plurissignificáveis e possam transformar-se, mudar. Assim, se não há uma retidão de significados nesses signos modelos, nesses conceitos, então tudo não passa de interpretação; toda a realidade, dessa forma, não passa de interpretação, em face de que nós homens, mediante nossos sentidos, vemos o mundo parcialmente, como nos é possível (pelo intermédio das sensações): “Toda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência de verdade vem apenas dos sentidos” (NIETZSCHE, 2005b, p. 69).

Por isso, a filosofia e a história transformam-se depois de Nietzsche. Somos levados a reanalisar nossos conceitos, mesmo os que tocam nossa fé. E, ademais, ele propõe uma grande inversão. Admirável mesmo como é inversiva a sua filosofia: para o paraíso da fé cristã — a matéria, a *physis* como princípio; para a fé na verdade — a realidade como interpretação; para a supervalorização da solidariedade — o egoísmo por essência. Tudo se revira, e a razão, centro de nossas mais honrosas homenagens, sobpõe-se ao princípio de vida, à vontade de potência, ao instinto. Inversão esta que pode ser considerada no filósofo como um retorno, já que acusará o pensamento socrático de ser o real malfeitor a inverter o promissor progresso da humanidade.

Ora, não há como ideias filosóficas assim serem fácil e rapidamente digeridas. Elas assustam à primeira vista e só ao muito devagar poderiam ser compreendidas. E eis que mudariam o mundo, tanto quanto os evangelhos com sua boa nova. O seu anúncio sobre a morte de Deus, interpretado como assassinio, não se referia ao crime, mas à natureza de sua passagem diante da sociedade moderna, cristianizada mas racional, tecnológica. Ou seja, Deus já não tem função numa sociedade que oferece a solução ela própria aos seus problemas. O que antes era determinado por Deus, dispensa agora a determinação: o doente cura-se pelo médico; a dor, pelo remédio; a proteção é civilizatória; a lei é assumida pelos homens etc..

Bem, tal anúncio é indigesto e alarmante: Se Deus morreu, o homem está sozinho no mundo, o que significa que as dúvidas se tornam maiores. Se se corrompe a submissão à Bíblia (à Torá, ao Baghavad Ghita, Alcorão, a toda crença), o homem é forçado a construir seus valores, ou reconstruí-los. O que dizer então do sentido da vida? O depois da morte? Sobre a criação?

Adentrar-se, pois, no mundo da filosofia nietzschiana é colocar-se perante um grande desafio, que nos obriga à transformação, ao niilismo, à reordenação ou à eterna desordem, sem salvação. Por isso, ainda hoje, há grande resistência em emaranhar-se em seus escritos e em se aceitar que suas ideias possam guiar a vinda do futuro homem, de uma futura humanidade. Visto que talvez sejamos homens decadentes, mais ainda que o foram os homens do passado. Nossa sociedade mais e mais se estrutura sobre pilares arcaicos, fundada nos caibros da tradição e da moralidade mais remota, desde a política, e às vezes de maneira intolerante, inquestionável, por ordem intransponível: ditatorial.

1.1 A INVERSÃO ESSENCIAL DE VALOR: O COSMO FÍSICO

Quando tange os seus propósitos de transvaloração, Friedrich Nietzsche ataca de forma veemente os valores morais que constituem a vivência social, em face de que a partir desses valores é que se estrutura a visão de mundo errônea dos homens: seus conceitos são morais. Vestindo de moralidade tudo o que vê, o homem modela de forma preconceituosa (ou pré-concebida) o mundo, — sob imposição naturalmente aceita, adquirida via experiência, consciente e inconscientemente, — corrompendo sua real sanidade, como se houvesse um intransponível nivelamento entre um *ideal* e um *real*, ou entre sacro e profano, em todas as coisas, estigmatizadamente. Desconsiderando, assim, que esse “sacro” seja uma postulação cultural, não absoluta, o homem constrói castelos e fortalezas que se querem incorruptíveis, sob o título de conceitos, embasados em uma dada moralidade. Nesse sentido, em *Genealogia da moral* (1998), Nietzsche nos alertará sobre o fato de esse estigmatismo linguístico dever-se à decadência do homem, em vínculo ao ressentimento, condenando-o por *reagir*, como por uma sede de vingança, ao invés de *agir* livremente e criar seus próprios valores:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. 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. (NIETZSCHE, 1998, p. 28-29) (grifo do autor).

Essa resposta reativa que o homem moral dá à vida — culpabilizando-a, julgando-a — reprime esse homem, com um eterno “Não” ao progresso natural e instintual, negando-lhe a sua individualidade e, às coisas, a sua realidade. Portanto, ao acreditar que a imposição definidora de valores atribuídos seja designativa da realidade, ou da verdade, esse homem que reage contra o real está estigmatizando-o de forma a ocultar, inquestionavelmente, os seus outros possíveis valores, indescobertos, ou esquecidos, — reagindo contra as potencialidades do real, contra a *potência*. Esse “Não”, que tange aos niilismos nietzschianos mais negativos, é como uma voz de repreensão ao eu e ao mundo, sempre a desmerecer, a afogar, a destruir e a conduzir a humanidade a um tom eterno de infelicidade, a uma melodia inócua que louva a apatia e o remorso, e a dor. Dor essa que a humanidade impõe como redentora e que faz com que o filósofo se afaste ainda do pensamento essencial de seu mestre primeiro, Arthur Schopenhauer, o qual tece, inclusive, intensos elogios à caridade, — para ele, demonstração de suma grandeza de espírito num mundo regido pela guerra e pelo mal-estar, o que é oposto veementemente por Nietzsche. Schopenhauer pensa a dor e a discórdia como resultantes intrínsecas à essência do universo, ao postular como Vontade cega o movimento consubstancial da criação:

Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia. Esse conflito pode ser observado em toda a natureza. [...] Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais — o qual tem por alimento o mundo dos vegetais - em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a

Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

O filósofo da dor, ou “o pai do pessimismo”, como se o costuma intitular, perceberá o mundo e a criação tão dinâmicos quanto o fará Heráclito, muito anteriormente a ele, tal qual podemos confirmar em seus aforismos, colhidos dos fragmentos pré-socráticos, como o que se segue: “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.” (HERÁCLITO, 2005, p. 88). A dinâmica que propõe este pensador acentua a impermanência constante da vida, quando ele chega a anunciar que um homem, ao entrar em um certo rio pela segunda vez, já não é o mesmo rio que está adentrando, mas um novo rio: “Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem; almas exalam do úmido.” (HERÁCLITO, 2005, p. 88). Ao que se deduz que também o homem já não é o mesmo. Isso dado continuamente pressupõe uma natureza em si jamais estática, freneticamente discorde e concorde consigo mesma, sempre em transformação. Tal é que jamais há sossego para ela, mas combate: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.” (HERÁCLITO, 2005, p. 93). Inclusive, assim é para a alma, que advém do úmido, como afirma. E talvez seja assim que Schopenhauer veja a sua realidade, amparando-a na própria observação, no material, com o viés científico da era moderna (muito embora com o seu coração metafísico). Ele parte do micro, clama o reino animal e vegetal, as forças orgânicas e mecânicas, a gravidade, e destes vai emancipando-se universo afora, demonstrando que tudo se enreda na teia cósmica da Vontade por igual:

Como ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento, a Vontade também aparece em toda a natureza inorgânica, ou seja, em todas as forças originárias, cuja investigação e descoberta de suas leis é tarefa da física e da química, sendo que cada uma dessas forças se expõe para nós em milhões de fenômenos similares e regulares, sem vestígio algum de caráter individual, meramente multiplicadas por tempo e espaço, isto é, pelo *principium individuationis*, parecidas a uma imagem multiplicada pelas facetas de um vidro. [...] Vontade que aqui ainda é completamente destituída de conhecimento, é força obscura que impele. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 214).

E não está livre a volição humana desse mesmo princípio, ainda se considerados os seres supremos da efetivação da Vontade:

Os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem. Para os que apreciam comparações, também se pode dizer que os fenômenos desses reinos acompanham o do homem tão necessariamente quanto todas as inumeráveis gradações da penumbra acompanham a plena luz do dia, e pelas quais esta se perde na escuridão. Ou ainda se pode chamá-los ecos do homem e dizer: animais e plantas são a quinta e a terceira inferiores do homem, enquanto o reino inorgânico é a oitava baixa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219).

A metáfora musical não pertence a uma simples maneira simbólica de expressar-se, a música tem especial grandeza na teoria do ímpeto cego. Todo o universo, em sua estrutura, em sua substância, não passa de uma grande sinfonia a executar-se, de tal maneira que em sua finalidade exprime-se material, corpórea, em fenômenos. Fenômenos estes sempre pendentes, sempre a tender para algo, insaciavelmente imersos na vontade, no desejo de vir a ser, em *leitmotiv*. Por isso, nunca estáticos, a mover-se irrefreáveis:

Ora, posto que cada corpo tem de ser visto como fenômeno de uma única e mesma Vontade, e esta, entretanto, expõe-se necessariamente como um esforço, então o estado originário de cada orbe celeste condensado não pode ser o repouso, mas o movimento, o esforço para adiante no espaço infinito, sem repouso e alvo. A isso não se opõem nem a lei de inércia nem a de causalidade. Pois, de acordo com a lei de inércia, a matéria enquanto tal é indiferente ao repouso e ao movimento, de modo que tanto um quanto outro podem ser o seu estado originário; por conseguinte, se a encontramos em movimento, estamos tão pouco autorizados a pressupor para este um estado anterior de repouso e assim perguntar pela causa da entrada em cena de seu movimento quanto o contrário, ou seja, se a encontramos em repouso, não estamos autorizados a pressupor para este um estado anterior de movimento e assim perguntar pela causa de sua supressão. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 213).

Não será, desse modo, surpreendente que Schopenhauer encontre a dor como inerente à existência, visto que uma tal tenção, em si tensa e indefinida, não terá por finalidade a paz, mas a eterna insatisfação, o eterno desejo, — o eterno tender,

conquanto não ser em definitivo. O fim de tudo, portanto, é também cego, indefinível ou inexistente:

Obviamente tudo isso perde a significação no espaço infinito (pois o movimento no espaço absoluto não difere do repouso), o que justamente tem de ser reconhecido - como já teria de ser feito imediatamente com o esforço e o vagar sem fim definido - como expressão daquela nulidade, daquela ausência de um fim último, própria do esforço da Vontade em todos os seus fenômenos [...]. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 213-214).

Ao que se creia ainda que a finalidade esteja no homem enquanto ser de inteligência, destarte munido de uma alma e propenso à eternidade (tal qual em algumas crenças religiosas); o filósofo não vê na mesma senão também um grau de objetivação da vontade — o mais elevado, é verdade, embora não superior ao plano geral do universo:

O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

Assim, a razão é também propriedade, de certa maneira, corpórea, física, ou atributo de um órgão, objetivação da vontade tal qual todo o universo. Ou seja, um princípio intrínseco ao instinto de vida, uma graduação da necessidade de sobrevivência:

[...] lá onde a Vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não é mais suficiente o conhecimento do entendimento, do qual o animal é capaz e cujos dados são fornecidos pelos sentidos, dos quais surgem simples intuições ligadas ao presente, um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder subsistir. Com isso, coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão como faculdade de conceitos abstratos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216).

A metafísica schopenhaueriana é, dessa maneira, bastante corpórea, muito mais centrada nos aspectos físicos, mesmo que se renda ao pensamento de um ideal com referências a Platão. Nesse sentido, a representação mais próxima à vontade ela mesma é transcodificada, na linguagem do filósofo, em música, no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*, em que tratará da arte. Na pirâmide das artes, em que os passados filósofos escalonavam a poesia como a máxima expressão, Schopenhauer percebe uma gradação diversa, já que todas as linguagens estão vinculadas a graus de objetivação material inferiores, com exceção da música, que se expressa intuitivamente. Mediante sua vibração, esta se move física e sensorialmente, transcendendo a imagética, como fenômeno independente de forma material, senão sonora:

Não reconhecemos nela nenhuma cópia, reprodução de uma ideia dos seres no mundo; contudo, trata-se de uma arte a tal ponto grandiosa e majestosa, a atuar tão intensamente sobre o que há de mais interior no homem, onde é compreendida com tal intensidade e perfeição, como se fosse uma linguagem totalmente comum, cuja clareza ultrapassa mesmo a do próprio mundo intuitivo (...). (SCHOPENHAUER, 2000, p. 103).

É perceptível que essa visão transcendente da música põe-na em oposição ao mundo como *representação*, ao modo como meramente nos é dado perceber as coisas, partindo da subjetividade e da parcialidade como princípio. A música é a arte que age em nós de forma mais objetiva, comunicando-se diretamente com nosso espírito, avançando acima do puramente abstrato (mesmo que em primeira instância ela se una à matemática, mediante os princípios da física — desde a construção dos instrumentos à propagação das ondas sonoras — para efetivar-se):

(...) de modo algum é aquela generalidade vazia da abstração, mas dum tipo inteiramente distinto, e está combinada a uma precisão nítida e contínua. Nisto se assemelha às figuras geométricas e aos números, que são determinados como as formas mais gerais de todos os objetos possíveis da experiência, e *a priori* aplicáveis a todos eles, contudo não de modo abstrato, mas intuitivo e geral. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 109).

Ora, assim sendo, melodia da Vontade, exprime a realidade essencialmente:

[...] a música [...] se diferencia de todas as outras artes, por não ser reprodução do fenômeno, ou mais corretamente, da objetividade adequada da vontade, mas cópia imediata da vontade ela própria, apresentando, portanto, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, para todo fenômeno, a coisa-em-si. Desta forma, poderíamos denominar o mundo tanto música corporificada quanto vontade corporificada [...] (SCHOPENHAUER, 2000, p. 110).

[...] no conjunto das vozes que produzem a harmonia, entre o baixo e a voz condutora, que executa a melodia, reconheço a totalidade da série gradual das ideias em que a vontade se objetiva. As mais próximas do baixo constituem os mais inferiores destes graus, os corpos ainda inorgânicos, mas que já se expressam de várias maneiras; as mais elevadas representam para mim o mundo vegetal e animal. [...] O movimento mais lerdo corresponde ao contrabaixo, representante da mais bruta massa [...] na melodia, na voz principal, aguda, que canta, apresentando um todo, dirigindo o conjunto e se desenvolvendo ao acaso do começo ao fim, numa conexão contínua da objetivação da vontade, a vida e as aspirações providas de reflexão do homem. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 105-106).

Não será muito diverso o apreço também de Nietzsche pela música, já que, como é fácil perceber, sua filosofia traz na bagagem o mais essencial de Schopenhauer. Também nela a vontade será substancial e a música, sua expressão mais próxima. A partir dessa base filosófica é que perceberá, então, o mundo como finalidade estética, embora transmutando os conceitos schopenhauerianos ao discordar destes em alguns pontos de essencial relevância.

Assim procedendo, concebe que, conquanto o mundo seja Vontade cega, essa vontade não terá como princípio a dor, ou como fim; será sim uma Vontade de Poder, regida não por um eterno tender para diante sem solução, mas pelo eterno retorno e por uma finalidade estética. Na batalha empreendida por todo fenômeno, sua finalidade individual será o prazer da sobreposição, a vitória. Dessa maneira, o ser impulsionar-se-ia pelo desejo de estar acima, de superioridade, de sobrevivência e permanência, de satisfação, não se rendendo à punição moral e ao sofrimento. Para tanto, ele questionará a divergência ou divisão que faz Schopenhauer entre subjetividade e objetividade, em seu intuito de prezar pelo fundo idealista platônico em face à objetivação da vontade, impondo um núcleo pessimista e depreciador à realidade imediata:

Nós, pelo contrário, somos de opinião que todo esse contraste, que parece ser para Schopenhauer uma espécie de critério com o auxílio do qual mede as artes, esse contraste do subjetivo e do objetivo, é de forma geral estranho à estética, porquanto o sujeito, o indivíduo que quer e que persegue seus desígnios egoístas não pode ser concebido senão como adversário e não como origem da arte. Mas, como artista, o sujeito está redimido de sua vontade individual e transformado, por assim dizer, num *meio* pelo qual e através do qual o verdadeiro sujeito, o único verdadeiramente existente, triunfa e celebra sua liberação na aparência. (NIETZSCHE, 2007, p. 51) (grifo do autor).

É importante termos em face essa discordância, já que em ambos os filósofos a estética assume grande relevância: em Schopenhauer, ela é salvação, elevação ou enlevação; em Nietzsche, contanto, ela é o próprio fim e propósito da existência. O primeiro vê no contato com a arte o arrebuo do sofrimento do mundo:

Quando, erguidos pela força do espírito, abandonamos o modo comum de examinar as coisas, cessando de acompanhar somente suas relações entre si, cujo objetivo último é sempre a relação com a própria vontade, pelo fio condutor das configurações do princípio de razão, sem mais considerar nas coisas o onde, quando, por que e para que, mas única e exclusivamente o que; não permitindo também que se aloje na consciência o pensamento abstrato, os conceitos da razão; entregando porém todo poder de nosso espírito à contemplação, submergindo nesta inteiramente, permitindo o preenchimento pleno da consciência pela tranquila contemplação do objeto natural ocasionalmente presente, seja uma paisagem, uma árvore, um rochedo, uma construção, ou o que for; ao nos perdermos inteiramente neste objeto (...), esquecendo nosso indivíduo, nossa vontade, continuando a subsistir somente como sujeito puro, límpido espelho do objeto; de tal modo que tudo se passasse, como se existisse unicamente o objeto, sem alguém que o percebesse, não se podendo mais distinguir portanto a intuição do seu sujeito, mas ambos se tornaram um, ao ser a consciência plenamente preenchida e ocupada por uma única imagem intuitiva; quando, portanto, o objeto abandonou toda relação com algo externo a ele, e o sujeito toda relação com a vontade; então o que é conhecido não é mais a coisa individual como tal; mas é a ideia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade neste grau; e precisamente por isto o referido nesta intuição já não é indivíduo, pois o indivíduo se perdeu numa tal intuição; mas ele é sujeito puro do conhecimento, destituído de vontade, de dor, de temporalidade. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 30).

Não que para Nietzsche ela não seja também redentora, contanto os próprios fenômenos têm finalidade estética, o próprio sentido da vida é estético. Não é uma libertação, tal qual um nirvana búdico, um livramento, uma cura; é sim um fim a ser seguido, emancipador:

De fato, antes de mais nada devemos, para nossa humilhação e nossa glória, estar bem convencidos de que toda comédia de arte não é de forma alguma representada por nós, para servir à nossa melhoria e à nossa imitação, tampouco, enfim, que não somos nós os verdadeiros criadores desse mundo da arte. Mas temos certamente o direito de pensar que, para seu verdadeiro criador, nós já somos imagens e projeções artísticas e que nossa glória mais elevada é nossa significação de obras de arte — pois, é somente como fenômeno estético que podem ser justificados eternamente a existência e o mundo; — enquanto que na realidade temos quase tão pouca consciência dessa função que não é muito mais que a dos guerreiros pintados numa tela possam ter da batalha que nela está representada. (NIETZSCHE, 2007, p. 51-52).

Nesse viés, sem haver outra finalidade, as coisas existem esteticamente e ao homem não haverá maior sublimidade que se fazer a si mesmo um produto estético, assim se definir. E se para Schopenhauer dissolve-se o indivíduo no objeto, tornando-se ele próprio o objeto, extinguindo-se para ser “sujeito puro do conhecimento destituído de vontade”, abandonando a subjetividade para fazer-se objetivo, puramente objetivo; para Nietzsche não há essa divisão, porque sujeito e objeto ungem-se mutuamente extenuando a criação:

É somente no ato da criação artística e na medida em que se identifica com esse artista primordial do mundo que o gênio sabe algo da eterna essência da arte; pois, nesse estado, é então, por milagre, semelhante à perturbadora figura da fábula, que tem a faculdade de voltar seus olhos para dentro e se contemplar a si mesma; ele é agora, de uma só vez, sujeito e objeto, de uma só vez poeta, ator e espectador. (NIETZSCHE, 2007, p. 52).

Portanto, a música, como substância primeira, expressão suma da vontade, será o motor impulsionador da arte e, desse modo, da própria finalidade do mundo. Logo, o fim estético dar-se-á definitivamente na entrega do sujeito ao soar da música,

sem interrupções ou contenções, expurgando-se os atos morais. Nada é, por fim, senão representação, estética.

Assim sendo, temos de ter em conta que, ao filósofo, embora o mundo não necessite de nós para existir, só nos é possível pensá-lo e determiná-lo mediante a nossa ótica. Pois então, o mundo não é senão o que podemos sentir: ver, cheirar, apalpar etc.. Não podemos ignorar, a partir desse pensamento, que outras formas de vida sintam a realidade diferente de nós e, além do mais, que possuímos a realidade até aonde nossos sentidos e memória podem juntos representá-la; mas, para além disso que a nós se mostra, ou da forma como nos é dado interpretá-lo, há outras realidades (sensíveis por espécies não menos ou mais importantes que a humana). Esse entendimento levá-lo-á a conceber a existência em seu viés científico, livre de uma metafísica pautada em conceitos pré-definidos ou em imposições morais, verdades e absolutos.

Durant (2000), ao biografá-lo, percebe que o filósofo acometer-se-ia, em certo momento, de uma desilusão, a qual o levaria da admiração artística para a entrega a um forte pensamento científico, voltando-se de todo a este: “da arte, que parecia tê-lo decepcionado, ele se refugiou na ciência — cujo frio ar apolíneo lavou-lhe a alma depois dos dionisíacos calor e agitação” (p. 381). Dessa maneira, em certo momento, somos levados a interpretar o que diz Nietzsche entre conceitos muito próximos a teses científicas, conquanto filosóficas, extrapolando sua visão a aproximações mesmo com as teorias mais modernas, como as da física quântica. Quando lança o seu argumento de que tudo é interpretação (não fatos), enxerga a realidade como o reflexo de nossas estruturas neurossensórias; ou seja, entendendo-a como escopo de representação cerebral, imaginativa, acumulativa, dada pelos motores sensórios, — como já se pressupõe, herança das leituras sobre a representação em Schopenhauer:

‘O mundo é minha representação.’ Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra! Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. — Se alguma verdade pode

ser expressa a priori, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem; e, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

Essa verdade é acolhida na alma do jovem filósofo, que confessa entender Schopenhauer como se a ele próprio falasse, enquanto o lia, certamente desmistificando boa parte da experiência cristã por ele antes vivenciada. A própria exigência em desnudar-se dos conceitos morais para perceber a vida, a existência, reflete o olhar científico que passa a lançar às coisas, em recusa ao metafísico. Contudo, Nietzsche dá-se conta de que a ciência se tem perdido no mesmo errôneo intuito da metafísica, julgando que mediante o intelecto alcance-se definitivamente a verdade:

La tarea genealógica llevada a cabo por Nietzsche consiste precisamente en sacar a la luz estos presupuestos sobre los que se erige el mecanicismo y que no son otros que aquellos que se sitúan a la base de la concepción metafísica dominante en el pensamiento occidental desde Platón: el mecanicismo, al igual que la metafísica, está gobernado por un instinto moral, es decir, por un instinto cobarde y decadente, en la medida en que el deseo de encontrar regularidades en la naturaleza (es decir, la insistencia en aprehender los sucesos del mundo mediante la matemática) proporciona un sentimiento de seguridad y oculta el carácter terrificante de una naturaleza que se resiste a que su caótica multiplicidad sea traducida en fórmulas simplificadas.³ (GALPARSORO, 2007, p. 10).

³ A tarefa genealógica levada a cabo por Nietzsche consiste precisamente em sacar à luz esses pressupostos sobre os quais se erige o mecanicismo e que não são outros que aqueles situados na base da concepção metafísica dominante no pensamento ocidental desde Platão: o mecanicismo, igualmente à metafísica, está governado por um instinto moral, quer dizer, por um instinto covarde e decadente, na medida em que o desejo de encontrar regularidades na natureza (quer dizer, a insistência em apreender os sucessos do mundo mediante a matemática) proporciona um sentimento de segurança e oculta o caráter atemorizador de uma natureza que resiste a que sua caótica multiplicidade seja traduzida em fórmulas simplificadas. (Tradução minha).

Galparsoro, em seu artigo *Nietzsche y la física contemporánea*, demonstra como o filósofo levanta-se contra a noção de que a mecânica clássica seria capaz de reduzir a leis claras a natureza, acusando-a de simplificá-la. Ademais, demonstra como ele argumenta contra as eternas leis imutáveis da matemática, acusando-as de passar uma falsa sensação de tranquilidade, uma complacência entre ânsia e saber, mecanismo catártico para a inquietude do espírito humano.

[...] pensar que la introducción de las matemáticas contribuye a conocer los sucesos del mundo no es para Nietzsche más que una 'ilusión', dado que lo único que se está haciendo con esta operación es acondicionar el material caótico del mundo a las humanas necesidades de orden⁴ [...] (GALPARSORO, 2007, p 08).

Isso ocorre porque a ciência, embora se julgue capaz, não tem sucesso ao excluir o sujeito do objeto, assim incorrendo em uma falsa compreensão da objetividade. O nosso desejo de conhecer não é senão uma das nuances da vontade de poder atuando sobre a natureza; contudo, a natureza é ela também vontade de poder, tal qual tudo no universo. Assim, o conhecimento científico representa a vontade de poder atuando sobre a vontade de poder (o homem, produto da natureza, mediante o intelecto, atuando sobre um objeto que pertence à sua mesma natureza, dinâmica; criando, para si, a ilusão de possuí-lo), não depreendendo em si objetividade, simplesmente a efêmera ótica humana sobre o efêmero natural. Ambos natureza e sujeito cognoscente participam de uma mesma esfera de representação, embora não da mesma perspectiva, o que limita ou impossibilita o pleno conhecimento, isso desde o conceito que atribuímos intuitiva ou moralmente às coisas até às investigações científicas, tais quais da física, como nos faz perceber Rafael Paes Henriques (2013) ao analisar a semelhança entre a compreensão do mundo nas teorias nietzschianas e na física quântica:

Como se sabe, a estrutura atômica possui dimensões incrivelmente pequenas, o que torna a pesquisa sem a ajuda de sofisticados

⁴ [...] pensar que a introdução das matemáticas contribui para o conhecimento dos sucessos do mundo não é para Nietzsche mais do que uma "ilusão", posto que a única coisa que se está fazendo com essa operação é acondicionar o material caótico do mundo às humanas necessidades de ordem [...] (Tradução minha).

instrumentos uma tarefa impossível. E mais que isso: esses aparelhos precisam, de alguma maneira, interagir com os objetos observados. Para se conhecer a posição e o momento de elementos que constituem a dimensão atômica, com os dispositivos tecnológicos disponíveis hoje, é preciso, necessariamente, provocar uma intervenção em seu comportamento. [...] É claro que a limitação dos recursos disponíveis nas experiências científicas e a escassez de seus resultados implicam em consequências diretas ao estatuto de validade do conhecimento que é produzido. Se é preciso inserir um elemento que se interponha à trajetória de um fóton para se obter alguma informação sobre seu comportamento, por exemplo, é possível duvidar que essa experiência seja capaz de responder se o fóton procederia da mesma maneira, caso não fosse, de algum modo, perturbado. (HENRIQUES, 2012, p. 03-04).

Frente a tais considerações, torna-se claro que sujeito e objeto interagem de maneira interpretativa, em viés representativo e nada mais, sendo inócua a tentativa de alcançar o absoluto, ou o Real. O Real por essência é até mesmo duvidável; logo, é posto em xeque. Destarte, em consonância com Nietzsche, Henriques esclarece:

Para o filósofo alemão, não se pode entender o real como sendo algo dotado de uma ordem, estruturada desde sempre, que teria por vocação ser descoberta pelo homem. Para ser ainda mais radical à questão, pode-se afirmar que, na verdade, 'a coisa mesma' não é nem mesmo uma 'coisa', se por coisa se entender um substrato que carrega, dentro de si, uma essência fundadora imutável, perene, e acessível a nós, por meio da atividade cognoscente. Nessa compreensão, o real não é uma substância, nem é um "o" ou um 'algo', ou seja, não é coisa alguma. A 'coisa mesma' não é nada que subsista por si e que disponha de uma unidade e identidade pré-postas. Para Nietzsche, a realidade não é o somatório ou conjunto de 'coisas em si mesmas' ideais e anteriores à toda experiência. Essa compreensão traz consequências também para a relação entre sujeito e objeto: se o mundo se organiza dessa maneira, não há, de um lado, um sujeito fadado a conhecer e, de outro, o objeto que oferece a sua 'mesmidade' para ser revelada. (HENRIQUES, 2012, p. 08).

Talvez fiquem mais simples essas proposições ao se avaliar o sentido da visão: se a realidade que vemos é apenas um pedaço da realidade, aquele que este nosso sentido é capaz de, junto ao intelecto, abstrair, formando imagens, então talvez seja impossível ultrapassarmos o âmbito das meras interpretações daquilo que vemos. Ou seja, não é a realidade em suma o que vemos com nossos olhos, mas aquilo que nossos olhos enxergam subjetivamente. E da mesma maneira ocorreria com a

linguagem matemática, científica e todo tipo de conceito, em que repousa o espírito da experiência:

O real não possui uma existência ideal anterior à experiência. Isso que acreditamos ser o 'objeto', ou a realidade objetiva do mundo, não é nada anterior aos 'estados de alma', mas é o produto de um processo. Como consequência dessas experiências com o mundo, temos as palavras, que aplicamos às coisas, ou seja, toda predicação que fazemos da realidade. O problema é que, distraidamente, não pensamos o sentido das palavras como o resultado dessa cristalização de uma possibilidade do real, isto é, como o produto de certas disposições a partir das quais tudo o que é se realiza. Entendemos o sentido das palavras como sendo algo que, desde sempre, esteve colado às coisas. Ingenuamente, acreditamos que as palavras operam como instrumento de revelação da substancialidade do mundo. Como se houvesse de lado um mundo de 'coisas em si' como causas, e, do outro, as palavras como efeitos dessas essências. Porém, segundo aponta o aforismo, 'As pessoas meditaram e finalmente constataram que não existe nada bom, nada belo, nada sublime, nada ruim em si, mas estados de alma em que aplicamos essas palavras às coisas fora e dentro de nós'. (HENRIQUES, 2012, p. 09).

Portanto, a própria estigmatização de vocábulos finda por obscurecer nossas vistas perante a realidade e por nos alertar sobre a falsa noção de a possuímos enquanto seres de saber, ou de ciência, inclusive lançando mão de métodos consolidados de investigação científica, como os da física moderna.

Isso porque já há cerca de cem anos os pesquisadores se utilizam das palavras e conceitos da física clássica para se referir à dimensão quântica do real. Ao se insistir nas mesmas palavras, talvez, o que esteja em jogo seja um procedimento que, ao invés de procurar entender, evita esse novo âmbito do real. (HENRIQUES, 2012, p. 03).

Além de a perspectiva sobrepor-se, na filosofia nietzschiana, ao imaginário de uma razão absoluta, o vir-a-ser irrefreado da vida conforme a regência da Vontade de Poder, esse desenvolvimento ininterrupto (condicionado pela ideia de eterno retorno, no filósofo), entra em absoluta consonância com o entendimento de que o universo, a existência, não é algo de tal maneira simétrico como o queriam as ciências e as crenças passadas. Marcelo Gleiser, físico escritor de obras bastante acessíveis ao

público leigo, em seu livro *Criação imperfeita* (2014), leva-nos a entender um cosmo assimétrico, com que a perfeição matemática um dia suposta não se relaciona. O que começa a ser bastante perceptível quando Kepler, em suas pesquisas, deduz que a trajetória dos astros não é, na verdade, em epiciclos (a qual inscrever-se-ia em círculo, que representa a forma perfeita por excelência na geometria), mas elíptica. Ou seja, o movimento sistemático em torno do sol não representa uma ordem perfeita como se quis crer, mas assimétrica. Assim, desde aí, aponta Gleiser, a eficiência e a perfeição matemática das órbitas são postas a jogo, e não só das órbitas, já que desnorteia toda a visão físico-matemática dos eventos. A partir de uma visão similar, como já exposto, Nietzsche gritará aos quatro ventos a necessidade de revisão de tal devoção nos números, além da devoção em Deus.

Quanto às teorias de inflação cósmica, Gleiser demonstra como a instabilidade e o desequilíbrio têm papel fundamental para o ato criador, aquele que rege a expansão do cosmos, desde o Big Bang, um dos motores, senão o motor principal da existência (da nossa existência):

[...] a teoria inflacionária mostrava a sua enorme versatilidade: para gerar o nosso Universo homogêneo, bastava que, numa região minúscula, num pequeno canto do cosmo, um campo escalar estivesse fora de sua posição de equilíbrio, feito uma bola no alto de uma ladeira. Não era necessário nada de grandioso ou único, só uma região do cosmo com um campo escalar desequilibrado. As equações da cosmologia mostram que um campo escalar com pressão negativa e com uma certa quantidade mínima de energia pode facilmente inflar uma pequena região do cosmo numa bolha gigante que engloba todo o nosso Universo. [...] Para existir, nosso cosmo precisa de desequilíbrio, e não de perfeição. (GLEISER, 2014, p. 132-133).

O próprio instinto de batalha de que falava Schopenhauer, seguindo a realidade inconstante de Heráclito, parece se confirmar nas hipóteses e teorias da física:

As partículas de matéria transformam-se constantemente umas nas outras, consequência da relação $E = mc^2$ e de outras [...]. No mundo subatômico, a instabilidade e a mudança são a regra. Um nêutron isolado, por exemplo, decai em um próton, um elétron e um antineutrino em aproximadamente 10 minutos. [...] De acordo com os modelos atuais, quando o período de inflação vai chegando ao fim, isto é, quando o campo escalar vai se aproximando do seu estado de

equilíbrio, sua energia é explosivamente convertida em outras partículas de matéria. Como consequência, o cosmo é rapidamente preenchido com uma sopa de partículas a temperaturas altíssimas. Segundo a cosmologia moderna, é essa criação explosiva de matéria no final da inflação que associamos ao Big Bang: em outras palavras, *o Big bang não é o começo de tudo!* (GLEISER, 2014, p. 133-134) (grifo do autor).

Ora, em meio a esse tumulto de forças que se devoram e se refazem, é como se essas teorias quisessem ensinar que o fim do nosso universo é o mesmo que o seu início, ciclicamente. Nosso universo infla até a sua própria consumação e, desse ponto, aparentemente de repouso, vai se reconstituindo e se remontando. Algo próximo à teoria nietzschiana do eterno retorno, em uma de suas interpretações, que se refere à eternidade do tempo e à finitude das forças que regem o cosmos, assim como nos demonstra Neves (2013):

Por serem finitas ou determinadas, as forças repetem seus arranjos num tempo infinito. Tudo 'na mesma ordem e sequência' retornaria infinitas vezes. A cosmologia nietzschiana funda-se numa eternidade imanente e no número finito de forças. O retorno de tudo, segundo o filósofo, segue necessariamente. (NEVES, 2013, p. 288).

E ao falar também sobre as modernas cosmologias, Neves salienta:

Dentro destas cosmologias não singulares, sem a singularidade inicial e fora do modelo padrão cosmológico, temos as cosmologias cíclicas. Nestas últimas, não há um início ou um fim para o tempo, não existe a necessidade de especificar as condições iniciais para o universo. Temos, então, dentro das cosmologias com ricochete, particularmente as cíclicas, modelos cosmológicos que apontam na direção de um eterno retorno. O tempo é infinito, e a quantidade de energia é finita (ou forças finitas na linguagem nietzschiana). O universo expande-se e contrai-se sucessivamente, eternamente; sofre ricochetes depois de cada contração, sem passar por um *big bang*, voltando a expandir-se. Nessa interpretação física, o universo cria-se e destrói-se eternamente. (NEVES, 2013, p. 291-291).

Contudo, essas são especulações razoáveis, não teorias concretas ou comprovadas. E mesmo no que tange à proximidade entre a supracitada ciência e a filosofia de Nietzsche concernente ao eterno retorno, essa inflação cósmica, embora

caminhando sempre de volta para o seu princípio, pode não pressupor o “mesmo” de que Nietzsche fala:

Ainda uma questão importante se coloca: nessas cosmologias cíclicas, o retorno é o do mesmo? Como já dissemos, apontam para um universo que se cria e se destrói e para uma eternidade imanente, mas ainda não nos dizem muito sobre o retorno do mesmo porque o problema da influência de ciclos anteriores em ciclos posteriores está em aberto. Na nossa visão, o retorno do mesmo, o retorno de ‘tudo na mesma ordem e sequência’, somente ocorrerá se ciclos iguais ocorrerem. (NEVES, 2013, p. 292-293).

A problemática que se impõe na busca de provar-se cientificamente tal tese é bastante complexa. Entretanto, a similitude com a física e a ciência moderna continua bastante evidente e nos revela em Nietzsche um olhar científico cada vez a comprovar-se mais profundo, já que, indo ao âmago do ser, ele encontrará, diverso de boa parte da passada história filosófica, a matéria, a energia, as forças, não um ser metafísico indefinido ou indefinível, meramente abstrato, perfeito e imutável. E, a partir dessas elucubrações, Nietzsche talvez possa ainda, supostamente, ser aproximado à teoria da relatividade geral de Einstein, ao que se refere ao espaço-tempo.

Nessa teoria, viajar no espaço representa viajar também no tempo, o que é imperceptível a nós que nos movemos devagar, — só perceptível à velocidade da luz. E, conforme a direção a que nos locomovemos, — direita/esquerda, assim digamos —, a movimentação no espaço-tempo pressupõe, em relação a posições espaciais quilômetros-luz de distância, que nos direcionamos ao passado ou ao futuro. Se o sol explodisse hoje, o veríamos (embora nos destruísse a todos) explodir apenas oito minutos depois, em razão da velocidade com que a luz se move até chegar a nós. Em suma, o espaço-tempo supõe estranhamente uma teia em que estamos emaranhados, em que tanto o nosso passado, quanto nosso futuro já estariam gravados, como se houvesse uma integração cósmica em que os eventos dependessem temporalmente dessa inter-relação. Aí a possibilidade em repetir-se, em as coisas irem e voltarem como um sintoma dessa teia cosmológica. Ou talvez a compreensão de que toda a farsa da humana e cosmológica existência não seja senão uma imagem gravada pela eternidade do cosmos, a girar incorruptível indo avante e

retornando sempre a si mesma, sem finalidade, senão, quem sabe, a geométrica, a estética.

Deduz-se, enfim, que, para Nietzsche, o mecanismo que move o mundo é um mecanismo físico, embora a nós misterioso, em face a nossos limites interpretativos, — no entanto não a metafísica, como se a supunha. A força motriz se produz ela própria, em rede, dispersa em elementos finitos que se perfazem e consomem-se dentro da infinita temporalidade, diferente da crença que intui uma força motora sobrenatural e consciente. Em repúdio, ainda, à crença em coisas-em-si absolutas. Na verdade, há uma força motora cega, como Schopenhauer já a afirmava: Vontade. Um imbricamento espaço-temporal independente de uma matriz externa ao seu funcionamento que o governe e alinhe, mas dependente entre si, materialmente, em ânsia por seguir adiante, imerso pela fome de potência. Assim, o universo molda-se mediante uma infinidade de forças que se devoram, que lutam infinitamente umas contra as outras, não havendo um ponto de referência estático, como suposto pelo ideal platônico.

Ora, se desse modo é, então temos como definitivo que, para Nietzsche, a ideia de um ser ou de uma essência imutável (tal qual prevê a metafísica anterior herdada do platonismo) não é possível, nem mesmo com os estudos da matemática, que parecem acometer-se de um efeito placebo, tão forte quanto o da metafísica; mero acalanto. A única forma (embora dubitável) de concebermos a natureza seria mediante a profunda (“rasa”) observação amoral e o entendimento de que aquela essência platônica, no vislumbre do mundo das ideias, desmonta-se e se demonstra, contrariamente, à luz do sol, a partir da nossa observação, no tempo imediato (como representação física, nada mais). A essência então não se entende mais em um modelo central perfeito e externo; se se pode supor alguma coisa essencial, ela é o que se mostra a nós, como se mostra, no instante em que se mostra, sob nossa perspectiva, sendo assimétrica, imperfeita, mutável, eternamente ansiosa por vir a ser, movida pelo instinto de vida, pela vontade de potência. A essência das coisas é o resultado de seus processos físicos, da batalha entre forças, resultando sua forma espaço-temporal no agora. Portanto, não-essencial em si.

Logo, o mito da caverna platônico é confrontado desde a sua raiz, moralizadora. As sombras que vemos já não são sombras de outro mundo, imperfeições de um

mundo ideal, são representações a nós sensíveis fisicamente, não mais coisas falsas ou espúrias — o real deve ser encarado a partir da perspectiva do observador e, só assim, é possível a realidade, em *amor fati*. Ou seja, Nietzsche livra-nos do pecado do mundo, livra-nos de odiá-lo, retirando-nos o peso que a moralidade impõe a ele.

Inútil será, outrossim, caminharmos para uma luz suprema, antifísica, perscrutarmos um absoluto. Seremos aptos a interpretar o mundo esteticamente, em sua realidade imediata, espaço-temporalmente. Entrementes, a interpretação, ao afogar-se na ciência, abandonado o espírito orgiástico da natureza, palpitante, seja talvez tola, — e infeliz, ressentida, mórbida. Já que a verdadeira vida é aqui, e sombra ou claridade são maneiras, modulações, sensações. Além do que percebemos com os sentidos, a nós homens, nada há. Logo, é necessário viver.

1.2 A SUPERAÇÃO DO HOMEM MORAL (ANTIPLATONISMO E ANTICRISTIANISMO EM NIETZSCHE)

1.2.1 O desvio no desenvolvimento da humanidade: O homem teórico-socrático

O homem teórico-socrático de que fala Nietzsche em *O nascimento da tragédia* e em outras obras é o símbolo primeiro da decadência da humanidade. Quando se propaga a razão como primordial, abandona-se o mito e o poder da era trágica, segundo o filósofo:

Com estas palavras o socratismo condena tanto a arte quanto a ética existente: para onde quer que dirija seu olhar perscrutador, reconhece a falta de compreensão e o poder da ilusão, deduzindo dessa falta o absurdo, a condenação daquilo que o cerca. Partindo desse ponto de vista, Sócrates achou que deveria corrigir a existência: como precursor de uma cultura, de uma arte e de uma moral totalmente diferentes, ele, o solitário, avançou, com ar de desprezo e de altivez, no meio de um mundo cujos últimos vestígios são para nós objeto de uma profunda veneração e fonte das mais puras alegrias. (NIETZSCHE, 2007, p. 96).

Sob o cunho do socratismo, crê-se em uma moralidade *a priori*, segundo a qual as palavras, que se ocupam de vestir o mundo, são capazes de o definir, sempre à luz de uma razão absoluta. Esse homem deturpado passa, sob o ditame de regras e valores, a ser representante daquilo que é Bom por excelência, como se fosse definível o que seja o Bom e o que seja o Mal em sua essência, de maneira imutável e sobre-humana. E “Mal” será tudo aquilo que se desvie da razão, tudo aquilo que se relacione ao instintual, ao mundo das aparências. Molda-se, pois, uma sociedade de promissoras repressão e punição do indivíduo, prometendo-se, pela abnegação do eu e dos prazeres do mundo, a redenção no imaginário. Há, nessa sobrelevação ressentida de um porvir, a oposição condenadora do sensível e o privilégio para a vida após a morte. Tal que se creia ilusoriamente num substancial intuível pela razão.

Nietzsche revolta-se justamente contra essa imposição, que dita a busca da verdade como aspecto essencial do espírito humano: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve” (NIETZSCHE, 2005b, p. 39). E ele querará repreender esse erro, percebendo a grande ilusão por detrás do mesmo:

[...] constata-se [...] uma *ilusão* profundamente significativa, encarnada pela primeira vez na pessoa de Sócrates: essa inabalável convicção de que o pensamento, pelo fio condutor da causalidade, possa penetrar até os mais profundos abismos do ser e tenha o poder não somente de conhecer, mas também de corrigir a existência. Essa nobre ilusão metafísica é o instinto próprio da ciência, que a conduz e a leva sem trégua a seus limites naturais, onde deve então transformar-se em arte — objetivo real para o qual tende esse mecanismo. (NIETZSCHE, 2007, p. 107) (grifo do autor).

O homem, tal qual toda a natureza, como fica claro, para Nietzsche, tem finalidade estética, não moral. A firma de uma razão sobre o instinto e o ego e a repreensão que se impõe aos impulsos vitais humanos junto ao advento dessa razão fazem com que ele perca o seu vigor primevo, tornando-se fraco, feminino⁵, decadente. O homem grego, escultor do corpo e do ego, entregue a uma natureza

⁵ O feminino assume um sentido bastante pejorativo para Nietzsche. Certamente porque atribui ao termo fraqueza e passividade. Isso se dá com maior ênfase, apesar dos aspectos culturais que o envolvem, em razão da contraposição que faz às doutrinas ditas femininas do Cristianismo e do Budismo, por exemplo, amparadas na caridade e na compaixão, num amor passivo e pacífico.

mítica interpretada como trágica por Nietzsche, é o homem ideal. Isso porque é viril na emoção e na escultura corpórea, entregue ao destino cegamente, tendo como princípio não a construção ou a constituição moral do ser, mas um fim estético. Como na estética schopenhaueriana, em que se vislumbra a imersão e esquecimento de si no objeto; o homem teria tal finalidade, não sobremaneira objetivamente, mas quando se deixasse imergir à alegria dionisíaca da vida, frente ao acontecimento apolíneo, e assim se emoldurasse, imerso na existência.

Entretanto, esse ideal fora submetido a um homem decadente e capaz de adensar-se quando um discípulo de Sócrates deduziu que há um mundo superior a nos ditar, um mundo pertinente às ideias, de que toda a matéria advém, onde todas as formas se formulam. Platão, com isso, lança à escuridão o mundo aparente, como cópia imperfeita e, dessa maneira, digna de desprezo. O mesmo faz com o corpo humano (e com o corpóreo em geral), julgando-o mau, lançando-o ao dano, malicioso:

Separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a recolher-se e a fechar-se em si mesma, alheia a qualquer elemento corpóreo, e a permanecer, tanto quanto possível, tanto na vida presente como na futura, só, inteiramente desligada do corpo como de suas cadeias. (PLATÃO, 2003, p. 31)

Mas essa corporeidade, meu caro, não podemos duvidar, pesa; é coisa grave, terrosa, visível! Sendo justamente esse o conteúdo de tal alma, ela deve sentir-se pesada e atraída para o lado da região visível, por medo do invisível ou, como o chamam, o Hades; ela andarà entre os monumentos funerários e as sepulturas, em volta dos quais, é um fato, já se viram espectros e sombras de almas: imagens apropriadas das almas de que falamos, as quais, não tendo conseguido libertar-se do corpo em estado de pureza, mas sim em estado de participação do visível, tornam-se elas mesmas, em seguida, visíveis. (PLATÃO, 2003, p. 53).

A condenação do corpo vem, a partir desse pensamento, munida da condenação da alma, envolta numa noção de maldade e castigo, presa à concepção de erro, com fundo moralizante, erro que virá mais tarde a ser proclamado como “pecado” pelo cristianismo. Essa cosmovisão desconsidera, pois, o mundo aqui-e-agora como realidade — já que a realidade existe para além daqui como objetivo último a se alcançar — fazendo com que a humanidade seja levada a desprezá-la. Ao mesmo tempo, nossa alma deve sobrepor-se aos instintos, frente a que esta guarda

dentro dela a reminiscência das ideias imutáveis, portanto porta, dentro de si, a verdade, devendo progressivamente, mediante a sabedoria, afastar-se do *falso*:

É, pois, necessário que tenhamos conhecido, antes, o igual, em tempo anterior àquele em que pela primeira vez a vista das igualdades nos deu a ideia de que todas elas aspiram a ser como o igual, ainda permanecendo inferiores em relação a ele. (PLATÃO, 2003, p. 43).

Isso porque Platão, no uso da pessoa de Sócrates, percebe o homem como um ser anterior ao mundo, repositório de imagens ideais anteriores ao nascimento, que, no contato diário, vêm retornando à mente, ou à alma, em relação sempre de inferioridade com o essencial. Dessa maneira, os sentidos são antenas correlacionais, que relacionam o aparente — transmitindo-o à alma — com o essencial. Entretanto, sempre a medida da alma, recordando o mundo ideal, é que vai pesar o valor do sensível:

Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a fazer uso, enfim, dos nossos sentidos, nós devemos adquirir de fato, de algum modo, um conhecimento do igual a si mesmo e na sua realidade; sim, para que fosse em seguida possível pôr em relação essa realidade com as igualdades que provêm das sensações, dizendo-nos que todas elas anseiam por ser como o igual, mas que lhe são todavia inferiores. (PLATÃO, 2003, p. 43).

Conhecer, aprender, instruir-se não é, segundo essa filosofia, adquirir o novo, mas recordar o conhecimento esquecido. Tal que nos conduz à superavaliação da alma, do informe, do invisível, e, conseqüentemente, à sublevação do aparente, do instintual. Passamos, pois, como já afirmado, a ver como um mal a satisfação dos desejos e dos instintos. A ênfase tornar-se-á ao intelecto, ao abstrato, como se apenas o incremento deste é que fosse importante. É claro que para Platão, em razão de sua época, havia ainda algum sentido grave na cultura do corpo (atlético); contudo, o adentrar dos anos reforçaria essa contradição entre corpo e alma e faria com que o corpóreo fosse ligado exclusivamente à danação, à perdição, ao mal.

Desse modo, é claro que a virilidade, a força física e a rudeza de espírito, definitivamente, seriam tratadas como atributos maus, a ser combatidos. A

feminilidade (o ideal do materno, do delicado, do compassivo) e a fraqueza seriam exaltadas e “Bom” seria o sofrimento, a submissão, o desprezo ao mundo. Logo, é contra esse mal que Nietzsche criará resistência e destinará toda a sua produção filosófica — já que, eximindo-se de viver aqui, faz-se inevitável a crença (reduzida) numa existência após, numa recompensa, e que a realidade de nossos sentidos torne-se nula.

O problema niilista assim se adensa. Conforme interpreta Deleuze,

Na palavra niilismo, nihil não significa o não-ser e sim, inicialmente, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. (DELEUZE, 1976, p. 69).

Ou seja, os estágios niilistas apontados por Nietzsche são momentos de extrema desilusão ou nada, — os quais se relacionam com o homem como indivíduo, bem como com ele em sua coletividade, na história da humanidade. Esse estado zero, em que o sentido da existência se apaga, atinge níveis diversos, contudo exaurindo-se sempre em finalidade idêntica: criar uma ficção que substitua a realidade, para dar sentido à mesma. (Assim, excluindo dela, definitivamente, o sentido). Dessa maneira, enquanto falseamos a realidade, vestindo-a com aura fictícia, desviamos-nos dela própria e do nosso próprio objetivo, subjugando nossa existência a uma atitude repressiva ressentida. Sacrificamos-nos, infelizes, por ideais fantasiosos, ao ponto de acreditarmos no sofrimento e na morte como verdadeiro objetivo, negando-nos a nós mesmos a emancipação, a felicidade, a realização. Farto de toda essa indumentária hipócrita com que se veste moralmente o mundo, o filósofo clama uma ação hierárquica impiedosa e devastadora como solução ao problema:

Necessitamos de uma doutrina bastante forte para exercer uma ação *seletiva*: fortalecendo os fortes, paralisando e quebrando aqueles que estão cansados da vida.

Destruição das raças decadentes. Decadência da Europa. — Destruição dos valores servis. — A dominação da terra, meio para produzir um tipo superior. — Destruição da trapaça que se chama ‘moral’ (o cristianismo concebido como uma forma histórica de sinceridade; santo Agostinho, Bunyan). — Abolição universal, sistema

graças ao qual as naturezas inferiores impõem sua lei às naturezas superiores. — Destruição da mediocridade e de sua influência. (Os exclusivos, os isolados — os povos; obter a profusão natural acoplando os contrários; mistura de raças para esse efeito). — A nova coragem — nada de verdades aprióricas (as que procuravam aqueles que estão acostumados a crer), mas uma *livre* subordinação a um pensamento dominante por um determinado tempo, por exemplo, o tempo concebido como uma qualidade do espaço, etc. (NIETZSCHE, 2010b, p. 383-384) (grifos do autor).

Ao pregar o *amor fati*, contra esses homens “que estão cansados da vida” e se entregam ao sofrimento, crendo numa compensação posterior, Nietzsche colocar-se-á contrário a mais de dois mil anos de história e confrontará valores não simplesmente estabelecidos, mas interiorizados no coração da humanidade, principalmente no que se refere ao lado ocidental do globo. Pois travará querela assídua contra o homem judaico-cristão, para além de sua raiz platônica. E é claro que esse homem, nascido cristão, cristão no imaginário, arquetipicamente, ele não será facilmente contornável. Ele resistirá a todo tipo de atentado. Não podendo, contudo, imunizar-se à crítica.

1.2.2 O cristianismo, a modernidade e sua moral de escravos

A acusação que recai sobre Sócrates acerca da deturpação dos valores — de haver corrompido estes — estender-se-á, do homem teórico-socrático, para o idealismo platônico e, mais perniciosamente, ao cristianismo, doença de todo fatal para Nietzsche, a qual norteará a maior parte do pensamento filosófico e das ações históricas da humanidade, desde o socratismo. Se o filósofo levanta-se bravo contra a cultura grega pós-socrática, dar-se-á esse ímpeto mais bravamente ainda contra a cristandade europeia. De todas as ficções sobre a realidade, para Nietzsche, o cristianismo encarna os piores valores, pois emergirá os homens mais fracos, submissos, de natureza deturpada e doente, antinaturais.

No cristianismo, os instintos dos servos e dos oprimidos colocam-se em primeiro lugar: são as castas mais baixas que nele procuram a sua salvação. Nele pratica-se como ocupação, como remédio contra o aborrecimento, a casuística do pecado, a autocrítica, a inquisição da consciência; nele se mantém incessantemente (pela oração) o êxtase

perante um *poderoso* chamado 'Deus'; nele, o mais elevado é considerado inacessível, dádiva, 'graça'. Falta-lhe também a abertura: o esconderijo, o lugar obscuro, são cristãos. Nele se despreza o corpo, a higiene é rejeitada como sendo sensualidade; a Igreja defende-se até da limpeza [...]. O que é cristão é um certo instinto de crueldade consigo e para com os outros; no ódio aos que pensam de maneira diferente; a vontade de perseguir. São ideias sombrias e inquietantes que ocupam o primeiro plano; os estados de alma mais rebuscados, designados com os nomes mais honrosos, são estados epiléticos; escolhe-se a dieta que favoreça os sintomas mórbidos e sobre-excite os nervos. O que é cristão é o ódio de morte contra os senhores da terra, contra os 'nobres' — e ao mesmo tempo uma rivalidade secreta, inconfessada (deixa-se-lhes o 'corpo', quer-se apenas a 'alma'...). O que é cristão é o ódio contra o *espírito*, contra o orgulho, a coragem, a liberdade, a *libertinagem* do espírito; o que é cristão é o ódio contra os *sentidos*, contra a alegria dos sentidos, contra a alegria em geral... (NIETZSCHE, 2000b, p. 54-55) (grifos do autor).

Munido de um espírito ressentido, o cristianismo persegue valores decadentes e atenta contra o próprio homem. Não será por menos que Nietzsche considerará sua ficção a mais rasteira entre os estágios niilistas, intitulando-a Deleuze (1997) "niilismo negativo", em sua interpretação acerca dos estados psicológicos no niilismo nietzschiano. No niilismo negativo, o homem submete-se de todo, o corpo e a alma ambos ao abismo de treva, desprezando ego e aparência. Se o espírito da natureza é o mesmo que deve predominar também no humano, fortalecendo-o, movendo-o, diante da vontade de vida, então não é difícil compreender por que a religião cristã, com seus dogmas doutrinadores do corpo e da alma, representa esse extremo mal. Ora, ela reprimirá com ênfase tudo que se refere à vontade de poder, ou a negará, ou negará à vida sua realidade, sua existência.

Nihil, em *niilismo*, significa a negação como qualidade da vontade de poder. Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa portanto: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores. (DELEUZE, 1976, p. 69) (grifo do autor).

A vida assume, portanto, um valor de nada, ao se agregar a ela uma ficção de valores superiores, reprimindo assim a vontade. Negando a vida como fim, como sentido em si mesma, finalidade estética, e substituindo-a por uma ficção moralizante,

ela será ignorada, ou restringida, adquirindo um aspecto de maldição. O valor que se dá ao inexistente, ou imaginado, exerce um controle punitivo, já que vem carregado do conceito de pecado. Dessa forma, o homem, além do mais, torna-se resignado: esta vida é insignificante, seu sentido está em outro mundo, após a morte. Tudo aqui, pois, é desprezível. Nossas atitudes no mundo pouco valem. Por isso, o filósofo anunciará a falsificação da vida movida pelo cristianismo, condenando-o (implicitamente anunciando essa mesma falsificação no interior de qualquer religião que da mesma forma proceda, platonicamente):

O cristianismo desenvolveu-se num terreno [...] completamente falso, onde toda a natureza, todo o valor natural, toda a realidade tinham contra si os mais profundos instintos de classe governante, uma forma de hostilidade de morte contra a realidade, que desde então não foi ultrapassada. O 'povo eleito' em tudo adotara valores sacerdotais, palavras sacerdotais, e que havia considerado, com uma lógica assustadora, como 'ímpio', como 'mundo', como 'pecado', tudo que ainda estava no poder sobre a terra — esse povo criou, como instinto próprio, uma última fórmula que era consequente até a negação de si mesmo [...]. (NIETZSCHE, 2000b, p. 61-62).

Se por ora percebemos que, para Nietzsche, a criação é puramente estética e o elemento trágico, mediante a música universal que entoa a matéria, deve ser o que guiará os corações e, instintivamente, a vida na terra; esse governo sobre o natural, coibindo-o, expurgando-o, tratando-o como pérfido e nocivo, é justamente o empreendimento mais insanamente devastador do ideal de que se desviara a humanidade. Governar-se, reprimir-se a todo custo, assim se conquista o “reino dos céus” e, assim, afoga-se o eu, o indivíduo, os desejos, as realizações individuais. Ao contrário do que se pensou e se afirmou por séculos, Nietzsche vê esse procedimento moral como um mal, como uma doença, maior insígnia de submissão e ignorância humana. Em *Genealogia da moral* (1998), assim ele afirma:

[...] que significam, exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para 'bom' cunhadas pelas diversas línguas? [...] todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* — [...] em toda parte, 'nobre', 'aristocrático', no sentido social, é o sentido básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu 'bom', no sentido de 'espiritualmente nobre', 'aristocrático', de 'espiritualmente bem-nascido', 'espiritualmente privilegiado': um desenvolvimento que

sempre corre paralelo àquele outro que faz 'plebeu', 'comum', 'baixo' transmutar-se finalmente em 'ruim'. (NIETZSCHE, 1998, p. 21) (grifo do autor).

Ora, justamente o que se define, segundo a pesquisa dessas etimologias e as análises nietzschianas, por "ruim" é aquilo que o cristianismo preza como maiores qualidades, como condição para salvação da alma: o sentido de "plebeu", escravo, a pobreza, o sentido comunitário, o estar abaixo, submisso, rendido a Deus. Assim, não se haja dúvida, nesse pensamento "Não há senão maus fins: envenenamento, calúnia, negação da vida, desprezo do corpo, degradação e envilecimento do homem por meio da ideia; *portanto*, os seus fins são maus." (NIETZSCHE, 2000b, p. 96) (grifo do autor). Então, é necessário transcender esse mal, e a modernidade virá reagir contra essa posição ascética, prescrevendo a morte de Deus. Passa-se, nesse momento, a um segundo estado, o do "nihilismo reativo", nas palavras de Deleuze:

Há pouco, opunha-se a essência à aparência, fazia-se da vida uma aparência. Agora, nega-se a essência, mas guarda-se a aparência. O primeiro sentido do nihilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de poder. O segundo sentido, 'pessimismo da fraqueza', encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas. O primeiro sentido é um *nihilismo negativo*; o segundo é um *nihilismo reativo*. (DELEUZE, 1976, p. 69) (grifos do autor).

Reagindo contra Deus, espera-se que o homem supere a decadência do espírito e torne-se independente, dê um passo adiante na liberdade do ser, caminhando para o ideal da transvaloração. No entanto, não será assim que se dará a passagem. Deus padece, mas a crença nas ideias modernas não abandonará o princípio de alma solidária, compassiva, a obediência à moralidade, valores agora transmitidos do divino ao humano, sem contanto transcender aquele estado:

A vontade do 'reino universal', como ideal que alimentaria as esperanças dos enfermos por salvação, adquire novo invólucro, tornando-se humana, demasiado humana, por ser conduzida pela razão. A organização moral-humana do mundo, promovida pela contínua vontade de igualdade do homem reativo, desemboca na Revolução Francesa, nos direitos universais do homem, na

democracia, no patriotismo, no progresso, na ascensão social, na luta pela 'paz'. São valores modernos que, reunidos, expressam uma única crença: a felicidade universal como possibilidade de ser alcançada neste mundo através da razão. (FERREIRA, 2010, p. 33).

Tal é que Deleuze afirmará:

A vida reativa no lugar da vontade divina, o homem reativo no lugar de Deus, o Homem-Deus e não mais o Deus-Homem, o *homem europeu*. O homem matou Deus, mas quem matou Deus? O homem reativo, 'o mais horrível dos homens'. A vontade divina, a vontade de nada não tolerava outra vida a não ser a vida reativa; esta não tolera nem mais Deus, não suporta a piedade de Deus, toma seu sacrifício ao pé da letra, sufoca-o na armadilha de sua misericórdia. (DELEUZE, 1976, p. 72) (grifo do autor).

Dessa maneira, em vez de uma tranvaloração dos passados valores, a morte de Deus representa apenas uma transmissão dos mesmos ideais — antes creditados a um Deus único e soberano — agora aos homens propriamente: “*A vida reativa rompe sua aliança com a vontade negativa, quer reinar sozinha.*” (DELEUZE, 1976, p. 69) (grifo do autor). Daí advém a crença e a submissão a valores humanitários, — crê-se na emancipação mediante a ciência e na febre pelos números, como representantes da verdade. A humanidade, logo, é soberana na criação, mas segue falseando-a, como se a adornasse, como se tentasse corrigi-la ainda, tal qual Sócrates intentou fazer, preenchendo o espaço que ocupava Deus com medíocres confetes:

[...] o 'jornalista', esse escravo do papel de cada dia, pôde cantar vitória diante do professor universitário no tocante a tudo o que diz respeito à cultura do espírito e [...] não resta mais outro recurso a este último do que uma metamorfose já muitas vezes constatada, do que se apoderar doravante do tom e das maneiras do jornalista e, assimilando 'a elegância fácil' do ofício, transformar-se numa alegre borboleta intelectual [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 142).

O que se evidencia no excerto tange as críticas nietzschianas aos intelectuais e aos filósofos, os quais não se ocupam da verdade, mas fundam-na a partir da moral, buscando muitas vezes a leveza, a ordem, o “bom”; ademais, o espírito de compaixão,

a crença humanista na fraternidade e na solidariedade, como emblemas, guias. Tudo isso passa a constituir culturalmente o *mais certo*, o *mais correto*, esmagando a individualidade dos homens, impedindo-os de avançar, sempre os enredando, prendendo-os, reprimindo-os. Sob a insígnia de “borboleta intelectual”, o professor universitário, aquele encarregado de transmitir o conhecimento mais profundo, provocar a curiosidade e fazer refletir com isenção, cientificamente (isto é, *para além do bem e do mal*), ele próprio falseará ou repreenderá o conhecimento em nome de uma decadente elegância moral, em nada conforme o real. Tal como o faz o filósofo moral, que condiciona o seu livre pensamento a conceitos e à experiência histórica, à tradição, e a um “dever” quase sacro de manutenção de um passado dogmático. O verdadeiro pensador, para Nietzsche, pelo contrário,

[...] é um homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é colhido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de cima e de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos; que é talvez ele próprio um temporal, caminhando prenhe de novos raios; um homem fatal, em torno do qual há sempre murmúrio, bramido, rompimento, inquietude. Um filósofo: oh, um ser que tantas vezes foge de si, que muitas vezes tem medo de si — mas é sempre curioso demais para não ‘voltar a si’... (NIETZSCHE, 2005b, p. 176).

Ora, não só o filósofo é este, como o é o homem ideal, o que segue para além das massas, das rebeldias escravas, para além da moral de rebanhos, que abunda no pensamento cristão e embebe as ideias modernas, até os dias atuais. Essa escravidão moral a que se rende o homem de pensamento mesquinho é criticada por Nietzsche em todos os seus âmbitos, pois se ele considera o homem religioso um sórdido, um fraco, “ruim”, não o fará diferente em relação ao ateu doente, moderno, entregue a ideais democráticos, socialistas e às mais vastas aglomerações que pretendem sufocar a força e a individualidade de cada um. É verdadeiramente com o massacre contra o indivíduo (e com essa deficiência que compreende o individual como “mau”) com o que mais se incomodará. O homem cristão europeu moderno, destarte, ao contrário do verdadeiro filósofo e do homem nobre, é considerado um animal de rebanho:

Homens sem dureza e elevação suficientes para poder, como artistas, dar *forma ao homem*; homens sem longividência e força suficientes para, com uma sublime vitória sobre si, deixar valer a lei primordial das mil formas de malogro e perecimento; homens sem nobreza suficiente para perceber o hiato e a hierarquia abissalmente diversos existentes entre homem e homem — esses homens, com sua ‘igualdade perante Deus’, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje... (NIETZSCHE, 2005b, p. 61) (grifo do autor).

Esse entrave à humanidade, o princípio histórico e moralizante que nos arrebanha, é o que impede o homem de elevar-se. Ora, Nietzsche não crê numa igualdade entre os homens, claro está seu pensamento. De um lado, habita o comum dos homens, supracitado. De outro, o além do homem, talvez ainda não encontrado. Raros lampejos deste último é possível vislumbrar na história. Seres que sobem acima de si mesmos para a realização e satisfação da vida. E raros são justamente pelo fato de os rebanhos constrangê-los, propositalmente os recriminar. O que se quer é que o todo se torne comum e aquilo que vai além do todo deve ser expulso, abolido, exterminado.

Os impulsos e pendores opostos alcançam honras morais; passo a passo o instinto de rebanho tira suas conclusões. O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral. Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau* [...]. (NIETZSCHE, 2005b, p. 88) (grifo do autor).

Mesmo o espírito de solidariedade, de caridade, o “amor pelo próximo”, tudo isso é confrontado por Nietzsche: “[...] há momentos em que observamos justamente a *sua* compaixão com indescritível temor, em que nos defendemos dessa compaixão — em que achamos a sua seriedade mais perigosa que qualquer leviandade.”

(NIETZSCHE, 2005b, p. 117). Logo, o ideal fraterno da Revolução Francesa, o ideal democrático e toda ideia de socialismo tornam-se elementos pérfidos, nocivos ao modelo real, como ele o interpreta. Os rebanhos afogam o homem de estirpe superior, desintegrando todos a um único. Sob observação, nada na natureza assim procede, mas de forma bem diversa.

Durant (2000) inicia sua crítica a Nietzsche ressaltando, como cabeçalho, que este era “filho de Darwin e irmão de Bismark” (p. 371). Não adentrando o regime aristocrático e o militarismo de Bismark (príncipe e chanceler do Reich na Alemanha do século XIX), sua filiação em Darwin, proposta por Durant, interliga-o à teoria evolucionista. E se a finalidade da evolução é a sobrevivência, além do mais, a vontade de vida, de poder, se o maior come o menor na cadeia alimentar, se as forças em batalha umas consomem as outras em busca de permanência, em constante evolução; então, não é outro o nosso motor (já que somos partes da natureza) que a vontade de poder, o instinto máximo da vida, princípio a ser satisfeito.

O que é bom? — Tudo aquilo que desperta no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder.
O que é mal? — Tudo o que nasce da fraqueza.
O que é felicidade? — A sensação de que o poder *crece*, de que uma resistência foi vencida. (NIETZSCHE, 2000b, p. 39).

Dessas premissas acima, pois, é que advém o fracasso no desenvolvimento da humanidade, ou melhor, da aversão a essas premissas, levada ao extremo, como afirmado, com o cristianismo e com os ideais modernos, negando a real essência dos homens e de toda a vida. É necessário então uma transposição, atingindo o pensamento e a maneira como nos organizamos, socialmente, politicamente, educacionalmente etc., em todos os âmbitos; uma renovação na aristocracia, um desprezo pelo incapaz e pelo medíocre, que contamina toda a humana existência.

1.2.3 O super-homem ou o além do homem

Esse esforço transvalorativo em Nietzsche não tem outro fim senão chegar a um Super-homem, uma nova classe de homens, mais poderosa, que venha submergir toda a fraqueza cristã-moderna e resgatar o ideal trágico, passando acima da credence e da superstição, e da submissão moral estigmatizada. Um homem que ressignifique os vocábulos, as estruturas, os conceitos. Um que ultrapasse os preconceitos e suba para além de nossa mediocridade, de nossas atuais preocupações e de si mesmo.

Além do niilismo negativo e do reativo, há um terceiro estado psicológico que aponta o filósofo, interpretado por Deleuze como “niilismo passivo”, ponto de desintegração do homem, em que se percebe este frente a nenhuns valores. Das várias maneiras como é possível se ler esse estado, poderíamos supor a definitiva posição dele como *sujeito* (sujeição ao valor de nada), que perigosamente o põe inerte. Se como *sujeito* ainda pudéssemos entendê-lo sufocado por realidades impostas, prevê-se a sua dissolução em um ser massificado. Porquanto Nietzsche irá revoltar-se com a submissão deste a ideias democráticas, as quais o conduzem a afogar-se tão completamente que seu fim será a imersão, proclamada no desaparecimento do indivíduo. Conquanto o motor desse desaparecimento esteja na extrema derrota dos dogmas que o regiam, pois nem os valores cristãos, nem os valores modernos foram capazes de trazer sentido à existência, ambos falharam, ambos se consumiram.

Possível ainda seria trazer à leitura Baudelaire e seus *spleens*, estádios de tédio profundamente doentes, em que de nenhum gozo usufrui mais o homem, entregue à morte em vida. Abnegado de existir, sem ideais alguns agora, sem norte, resta o mar, a dissolução, o subterfúgio, a travessia do Lethe:

Je suis comme le roi d'un pays pluvieux,
Riche, mais impuissant, jeune et pourtant très vieux,
Qui, de ses précepteurs méprisant les courbettes,
S'ennuie avec ses chiens comme avec d'autres bêtes.
Rien ne peut l'égayer, ni gibier, ni faucon,
Ni son peuple mourant en face du balcon.
Du bouffon favori la grotesque ballade
Ne distraît plus le front de ce cruel malade;
Son lit fleurdelisé se transforme en tombeau,

Et les dames d'atour, pour qui tout prince est beau,
Ne savent plus trouver d'impudique toilette
Pour tirer un souris de ce jeune squelette.
Le savant qui lui fait de l'or n'a jamais pu
De son être extirper l'élément corrompu,
Et dans ces bains de sang qui des Romains nous viennent,
Et dont sur leurs vieux jours les puissants se souviennent,
Il n'a su réchauffer ce cadavre hébété
Où coule au lieu de sang l'eau verte du Léthé.⁶
(BAUDELAIRE, Spleen, 1868, disponível em
<http://fleursdumal.org/poem/160>).

No entanto, talvez seja esse estágio de morte que tenha feito com que o próprio Baudelaire emergisse das trevas e bradasse insânias à humanidade, destemidamente, colocando demônios à frente de deuses, subsistindo de forças endemoninhadas, confrontadoras, resignificando a sua e a nossa posição perante a existência. Já que o sem-sentido é passível de ser preenchido, quando ultrapassamos o estágio de camelos, que carregam valores às costas e se vangloriam com carregá-los: “O que é o mais pesado, ó heróis?, pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força.” (NIETZSCHE, 2011, p. 27), e atacamos as passadas mentiras, os valores estigmatizados, destruindo-os a eles, elevamo-nos, enfim, a senhores da vida, a criadores, a artistas imersos no plano universal da vontade de poder.

Para cima vai nosso caminho, além da espécie, rumo à superespécie.
Mas um horror, para nós, é o senso degenerante, que diz: ‘Tudo para mim’.
Para cima voa nosso senso, assim é ele um símbolo do nosso corpo,
o símbolo de uma elevação. Os símbolos de tais elevações são os
nomes das virtudes.

⁶ Eu tenho mais recordações do que há em mil anos.//Uma cômoda imensa atulhada de planos,/Versos, cartas de amor, romances, escrituras,/Com grossos cachos de cabelo entre as faturas,/Guarda menos segredos que o meu coração./É uma pirâmide, um fantástico porão,/E jazigo não há que mais mortos possua./— Eu sou um cemitério odiado pela lua,/Onde, como remorsos, vermes atrevidos/Andam sempre a irritar meus mortos mais queridos./Sou como um camarim onde há rosas fanadas,/Em meio a um turbilhão de modas já passadas,/Onde os tristes pastéis de um Boucher desbotado/Ainda aspiram o odor de um frasco destampado.//Nada iguala o arrastar-se dos trôpegos dias,/Quando, sob o rigor das brancas invernias,/O tédio, taciturno exílio da vontade,/Assume as proporções da própria eternidade./— Doravante hás de ser, ó pobre e humano escombros!/Um granito açoitado por ondas de assombro,/A dormir nos confins de um Saara brumoso;/Uma esfinge que o mundo ignora, descuidoso,/Esquecida no mapa, e cujo áspero humor/Canta apenas os raios do sol a se pôr.
(BAUDELAIRE, Trad. JUNQUEIRA, 1984, p. 212)

Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito — que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias.

Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera o saber!

Atentai, irmãos para cada momento em que vosso espírito quer falar por símbolos: aí está a origem da vossa virtude.

Elevado está aí vosso corpo, e ressuscitado; com seu enlevo arrebatava o espírito, para que se torne criador, estimador, amador e de tudo benfeitor. (NIETZSCHE, 2011, p. 73).

Baudelaire fala por símbolos; contanto, está embaraçado pelas trevas. Se ressignifica o mundo e brada contra as normas valorativas impostas, é com a constante consciência do tédio, a que se prende e de que não pode libertar-se; senão mediante o furtivo prazer do efêmero — o qual não calará o eco malfadado da eterna insatisfação, num sentido mais próximo à teia cósmica schopenhaueriana, que lhe renderá sempre a discórdia, o cansaço, a demência, a dor. Condicionado, entretanto, ao aparecimento desse super-homem, está o amor à vida, *amor fati*, a aceitação da tragédia da existência, como alegria trágica. Tal alegria, em uma interpretação voltada à história da literatura trágica, relacionar-se-á, primeiramente, à compreensão de que aos homens não é dado mais do que os sentidos e sua capacidade não estritamente arbitrária de agir, humanamente, às cegas. Portanto, o homem trágico é alguém que compreende a sua posição frente ao destino que o guia e a ele entrega-se, sem temor. Assim nos explica a professora Lourdes Kaminski Alves, ao introduzir-nos a tragédia de Sófocles, para embasar seus estudos acerca da tragédia moderna, em seu livro *Intertexto e variável trágica no teatro de Dias Gomes* (2010):

A natureza dos heróis é imutável, cuja obstinação se funde em seu desejo de absoluto, mas se eles são senhores de suas escolhas, não o são da sorte, cujas consequências são eles os primeiros a sofrer. No mundo trágico, essas consequências são, efetivamente, a marca da condição humana, a que só os deuses escapam. [...] Tanto os deuses como o sentido dos oráculos não pode ser interrogado ou compreendido pelos homens. Imprecisos, obscuros, muitas vezes enganadores, os oráculos deixam, portanto, lugar para a esperança e para o terror. Eles parecem tão bem calculados para enganar, que sugerem com firmeza que a divindade tem prazer em trocar do homem.

Parece que toda a dramaturgia de Sófocles está assentada na ideia de que o homem é o brinquedo daquilo a que se poderia chamar de a ironia da sorte. Sófocles recorria, com frequência, à 'ironia trágica', que reside, fundamentalmente, no engano em que está uma personagem,

supondo-se ajudada e afortunada, quando tudo concorre para a sua ruína. (ALVES, 2010, p. 33).

Destarte, a alegria na tragédia de que fala Nietzsche compreenderá um homem entregue à corrente do destino, entregue à cadeia de acontecimentos (arbitrários ou não) que regem, enfim, sua derrocada; sabedor da morte, — jamais, contanto, consciente nela, em sua latência, ou preso ao seu terror. Seu olhar já não está anuviado pelo medo, pela dor, pela decepção, pelo ressentimento. Está sim aberto para a máxima realização da vida e para que ela se concretize nele em forma de glória pessoal, instintivamente, delirantemente:

[...] o delírio pode não ser um sinal de doença mas sim de saúde, pois concedeu aos gregos os maiores benefícios na era de plena pujança da sua juventude. A tragédia resulta da conciliação dos antagonismos: é a manifestação em formas apolíneas de bela aparência do fundo informe do sofrimento do mundo e da dilaceração dionisíaca, revela o abismo do uno revelado na música e o mundo sonhado das figuras. O “trágico” na tragédia é o sofrimento do mundo mas é também o reconhecimento da futilidade de todo o existente finito perante o caráter inesgotável e infinito do fundo dionisíaco desse mesmo mundo. Daí a alegria que também a caracteriza. (PINTO, 1989, p.35).

De tal maneira, o desprezo ao corpo, ao corpóreo em geral, agora é vencido por um ânimo criador, que parte *ressuscitado* para a descoberta, nascido novamente ao derrotar a vestimenta moral que cobre a natureza e a quer lançar ao fogo. Ânimo este dionisíaco, advindo das mesmas forças que regem o natural, em face ao cíclico movimento das forças finitas que, infinitamente, repetem-se, desmontam-se e se refazem. Afastado de conceitos, passadas definições e verdades absolutas, um ânimo tal que parta a reinterpretar os caminhos, a simbolizá-los ou senti-los, ou, então, a vivê-los tragicamente — encontrando para si, por fim, a distância, a feliz solidão, motivada pela novidade e pelo desprezo às massas e suas ideias massificadas.

Essa mente que vai para cima, ao ungir-se, pois, em sua esfera apolínea, com o espírito dionisíaco, segue os acenos da trágica existência e guina-se instintivamente, liberta, permitindo-se experimentar, criar, renovar, inovar. Já que permite a mobilidade, não a refreia. É, no fundo, a vontade de poder atuando sem

filtros, a liberdade da vontade de poder, o completo despir da alma pela satisfação e gozo do corpo.

Quando o vosso coração palpita, largo e pleno como um rio, bênção e perigo para os habitantes das margens: aí está a origem da vossa virtude.

Quando vos elevais acima do elogio e da censura, e vossa vontade quer em tudo mandar, como a vontade de um amante: aí está a origem da vossa virtude.

Quando desprezais o agradável e o leito mole, e não podeis deitar-vos longe o bastante dos molengas: aí está a origem da vossa virtude.

Quando quereis com um só querer, e esse afastamento de toda necessidade se chama necessidade para vós: eis a origem da vossa virtude.

Em verdade, é ela um novo bem e mal! Em verdade, é um novo, profundo rumor, a voz de uma nova fonte. (NIETZSCHE, 2011, p. 73).

Portanto, quando o coração do homem passa a governar, não mais a assumir valores coletivos; quer, na verdade, dominar, ser senhor, não servo; quando a vida palpita liberta no ser, nesse momento se ultrapassa o mediano, o comum, o senso, indecente para Nietzsche, de coletividade; chega-se ao além-homem, comungando-se as forças naturais do cosmos, abandonadas as ficções antinaturais que nos constroem culturalmente.

Assim sendo, o elogio e a censura já não residirão no espírito, que está acima de vaidades pequenas, desejos de reconhecimento ou reprimendas morais. Sobre o elogio, condenada é tanto a falsa suposição de um senso de correto (elogiável), ao qual se prende a alma, tecendo cadeias morais; quanto a necessidade no homem pequeno de ser elogiado, o que não é senão uma fraqueza, que o prende ainda, mediante a necessidade de executar o elogiável. Sem amarras, esse querer superior que arrebatava, agindo em liberdade, pode-nos erguer acima de tais mesquinhas necessidades, — e esse *erguer-se acima* é que se torna necessário, fazendo-se volição essencial de nosso espírito. Para tanto, abandonamos o *leito mole*, o conforto espiritual, capaz de dopar nossos sentidos. Aceitamos toda a tragédia e entregamo-nos ao fado, embora sem correções temerosas; estamos experimentando, experienciando, vivendo. E conquanto em meio à massacrante turba, que ecoa um coro ignóbil em nossos ouvidos, próximos aos “molengas” que estamos, somos capazes — superando a tradição, os conceitos — da superioridade. Na verdade, *um*

novo bem e mal, uma ressignificação de tudo quanto há, um sentido novo, que necessita sim de um governo sobre a consciência moral, de um afastamento, para que esta se dissolva e vençamos suas imposições já internalizadas: “Todo homem seletivo procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão” [...]. (NIETZSCHE, 2005b, p. 31) (grifo do autor).

A sociedade é, por natureza, aristocrática, para Nietzsche; ou seja, a Natureza é aristocrática, quando a seleção natural atribui características diversas às mesmas classes ou categorias de seres. Há homens de valor, os quais devem dominar, e homens inferiores, estes que vêm ao mundo na condição de escravos; logo, não servindo a outros fins, devem ser escravizados. Dizer que o filósofo, com isso, queira concordar com os desmandos escravistas, as ideias nazistas e fascistas, entre outras correntes de submissão cultural, geno- e etnocidas, colonizadoras, exterminadoras, esse é assunto bastante delicado; já que essa fraqueza, essa submissão, essa escravidão são elementos do espírito. Portanto, deduzir que, quando o pensador se refere a “raças”, ele esteja apontando etnias inferiores e superiores é, talvez, conclusão precipitada. Mesmo assim, talvez, não absolutamente descartada.

A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas por uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual [...] os indivíduos se tratam como iguais — isso ocorre em toda aristocracia sã —, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder. (NIETZSCHE, 2005b, p. 154-155) (grifos do autor).

Na verdade, o que se põe em questão é o domínio de valores superiores, os quais portam os homens superiores, sobre valores inferiores e a necessidade de expandir-se exclui a necessidade de massacres: governa-se, não se dizima, quando em busca da proliferação, da expansão. Ideais como o hitleriano (a filosofia de Nietzsche costuma ser relacionada erroneamente com o Nazismo) são impulsionados por um desejo de poder preso a valorações que apenas rasteiramente tocam os ideais

nietzschianos, quando se percebem acoplados às vaidades sociais e às necessidades humanas mais mesquinhas na pessoa de Hitler. Não é o poder bélico ou a capacidade de massacre que se põe em discussão pelo filósofo, e sim o poder que exerce alguém sobre si mesmo, tornando-se capaz de subir acima da mera vaidade, do desejo de vingança e do gosto pela morte, e das demais solitudes que o prendem infinitamente às valorações socialmente dadas, não lhe permitindo ser um espírito deveras livre.

O que é certo, afinal de contas, é que há um nivelamento natural entre os seres, os dotes não são os mesmos para todos e esforçar-se para que escravos se igualem a senhores é reprimir a potência, é barrar a evolução. Não há igualdade. O governo dos homens, por estar guiado pela ignorância, fortalecida indefinidamente pelo cristianismo e pelas ideias modernas, perdeu-se, desviou-se. Esforça-se sumariamente pelos homens medianos, na educação, na democracia, abandonando o esmero pelos fortes, pelos grandes, pelos mais capazes. Diluindo estes no todo, que os afoga. O homem não passará, dessa maneira, de um sujeito rendido à mesquinhez e à medianidade, um ser que tem o dever de abnegar-se de si, só assim sendo “bom”, só assim sendo “humano”. É necessária, então, a transposição também do sentido que se dá à palavra homem, o que o define, inclusive ainda à humanidade e à política.

Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática — e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce a entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da classe dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu também constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação do homem’, para usar uma forma moral num sentido supramoral. (NIETZSCHE, 2005b, p. 153) (grifos do autor).

Não é, portanto, difícil compreender o desprezo de Zaratustra, esse *alter ego* heteronímico de quem Nietzsche se fizera discípulo, em relação às turbas, às multidões. Porque superar esse homem mediano europeu inclui superar os laços afetivos e carências, que levam cada qual à desintegração de seu eu, do indivíduo, à

entrega às massas ou ao outro — e ainda inclui superar intimamente as próprias convicções, que cegam os olhos.

Nervos de aço e força deveras sobre-humana governam esse espírito liberto, que revalorizou toda a existência a partir de seu ato volitivo. Para além da credence mitológica em um homem hercúleo, ou do cinema hollywoodiano, o super-homem de Nietzsche, embora fisicamente viril e amante do corpo, tem a força indestrutível e implacável em seu autodomínio. O superpoder que o acomete é interno. Assim, é capaz de passar acima de suas afeições e sentimentos, controlando-os, dominando-os, revelando-os em sua grandeza e mesquinhez, para que as fraquezas da escravidão não firam o seu avançar na vontade de potência. Um homem capaz de autogovernar-se e executar esse autogoverno com segurança em forma de dominação e desprezo a tudo o que é fraco, desde a própria consciência.

É claro que esse homem terá que passar por algumas provações, encarar as últimas instâncias do niilismo e recomeçar do zero. Tudo o que aprendeu é-lhe inútil. A maneira cristã, a maneira budista, a maneira democrática, a tenção solidária, o apego a outras pessoas e ideias; isso tudo tem de ser vencido, como se percebe, para se poder passar acima, obedecer ao instinto de vida, ser inteiramente vontade, vontade de poder.

Talvez pensemos que tudo isso seja indevido. Um homem assim é um monstro, um homem errado. Mas é nesse sentido que Nietzsche nos alerta de que ele é um espírito para a posteridade, que apenas seria entendido no futuro. Pois mesmo hoje, depois de mais de cem anos de sua morte, não conseguimos admitir que tal homem possa se consumir, já que nosso imaginário longe está de desprender-se de mundos fictícios, há tanto pregados por pastores de outra vida, e nosso espírito mais longe ainda se encontra da compreensão do longo erro da humanidade chamado moral, intitulado Deus. Mesmo porque não conseguimos (e nem mesmo queremos, por temor) entender como se daria essa espécie avançada politicamente, se hitlerianamente como se o quer afirmar, se imersa em um neoliberalismo aristocrático, se entre raças e etnias ou se de maneira racista e preconceituosa. Pela morte não há de ser, visto que o super-homem *ama a vida*. Mas como seria o seu modo de governo, quando não admite a compaixão pelo fraco, porém admite uma compaixão por orgulho

próprio. Difícil faz-se, pois, interpretar tal posicionamento perante nossas preocupações sociais imbuídas de cristandade e democracia.

Entretanto, não devemos nos desviar de que Nietzsche está falando não de um homem socialmente construído posto em primeira plana, e sim de um homem natural, um herói trágico que se constrói intimamente, uma obra de arte viva a esbanjar lampejos de glória corpórea. Ele está falando do essencial em cada um de nós. Daquilo que nos é roubado a todos: o orgulho sobre nossos atos, a alegria das humanas conquistas, o elevo, a glória pessoal; em contraste com o que está incutido em nossa alma desde o nascimento, quando imersos em era cristã: a modéstia e a humildade, a sinonímia entre sublimidade e sofrimento, o prazer pela dor, o viver para a morte, o afogar-se e, o pior entre quaisquer quesitos que aqui possam fazer complemento, — o ódio à vida. Esse antagonismo moral que defere a morte e a escravidão deve ser vencido, por isso há que o homem se autossuperar — como eu e como humanidade —, ele próprio, só, com seu cajado na mão a ordenar e a criar. Para tanto, zaratustricamente, no quadragésimo primeiro discurso de *Para além de bem e mal* (2005), o filósofo interpela-nos, como se entoasse um hino para a glorificação do eu:

Não se prender a uma pessoa: seja ela a mais querida — toda pessoa é uma prisão, e também um canto. Não se prender a uma pátria: seja ela a mais sofredora e necessitada — menos difícil é desatar de uma pátria vitoriosa o coração. Não se prender a uma compaixão: ainda que se dirija a homens superiores, cujo martírio e desamparo o acaso nos permitiu vislumbrar. Não se prender a uma ciência: ainda que nos tente com os mais preciosos achados, guardados especialmente para nós. Não se prender a seu próprio desligamento, ao voluptuoso abandono e afastamento do pássaro que ganha sempre mais altura, para ver mais e mais coisas abaixo de si: — o perigo daquele que voa. Não nos prendermos a nossas próprias virtudes e nos tornarmos, enquanto todo, vítimas de uma nossa particularidade, por exemplo, de nossa 'hospitalidade': o perigo por excelência para as almas ricas e superiores, que tratam a si mesmas prodigamente, quase com indiferença, exercitando a liberalidade ao ponto de torná-la um vício. É necessário saber *preservar-se*: a mais dura prova de independência. (NIETZSCHE, 2005b, p. 43) (grifo do autor).

Ah, quanto assusta e nos ensombrece esse pensamento, se não é ele talvez o mesmo que mova tanta *discórdia* no mundo, o *exacerbado individualismo* das

peças, os assassinatos e a própria fome dos que não têm como se alimentar. Contudo, se estivermos atentos ao que diz Nietzsche, passamos a interrogar: quem define a palavra “discórdia” socialmente? Não somos nós os homens que passamos a entender *discórdia* como uma luta ou querela de classes cunhada moralmente? Ou seja, a discórdia não é um conceito dado moralmente, sem valor em si? Ora, se assim é, a própria designação da palavra discórdia, arraigada aos valores cristãos-modernos, é uma simples designação cultural, não uma verdade fundamental; portanto, o que se designa por discórdia poderia ser concórdia, para o homem além. O mesmo não ocorre ao se dizer que o individualismo das pessoas atualmente é “exacerbado”? E também com o valor que tem o bem-estar e a vida de um homem para nós homens modernos?

No mundo de Nietzsche — temos que ter sempre esse cuidado — essas palavras e expressões teriam significações bem diversas. Como nós as temos definidas para nós, ao filósofo, outras lhe são as definições, já que olha para o futuro, para a transvaloração. Em suma, a primeira sentença do parágrafo anterior não teria jamais o mesmo sentido para o além-homem; ou melhor, não seria nem mesmo possível num mundo de homens-além. Um tempo transformado, o qual nosso atual imaginário é ainda incapaz de configurar. Mas um tempo para o qual, aos poucos, muito lentamente, avançamos, desde que adotamos Nietzsche como *arauto da modernidade* e o interpretamos assiduamente no mundo contemporâneo. Mesmo que o que diga pareça-nos em parte absurdo, coisa que só o tempo distante poderá esclarecer à nossa memória, em parte nos influencia os passos já hoje, tendo-nos libertado e libertando-nos.

2. ALBERTO CAEIRO: ESSÊNCIA DO NEOPAGANISMO E MESTRE DOS HETERÔNIMOS

Caeiro representa, por assim dizer, uma vitória tão excessiva que nela se esquece o adversário [...] (LOURENÇO, 2003, p. 80).

Um dia de chuva é tão belo como um dia de sol.
Ambos existem, cada um como é.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 99).

Olho, e as coisas existem.
Penso e existo só eu.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 107).

Entre os principais heterônimos de Fernando Pessoa, talvez ao que o próprio poeta atribua autocriticamente maior grandeza seja Alberto Caeiro, considerado o mestre⁷ entre a heteronímia. Não se há de negar que em assuntos de grandeza, sutileza de espírito, polimento — e loucura — todos têm demasiado primor, principalmente os heterônimos melhor desenvolvidos, mais profundamente; qualidades conferidas a todos por um único coração, o de Pessoa, maior que ele próprio, de tal modo a ser considerado também um dos maiores poetas de todo o Ocidente, o supra-Camões, por ele próprio anunciado. Ser de extrema inquietude, que se lançara à tempestade da alma, introspectivamente, na ânsia de, quem sabe, descobrir a essência oculta do mundo e aquietar-se em seu silêncio; mas, homem inquieto, é movido pelo sonho, pelo desejo do inacessível, perdendo-se no indefinido. Um homem tal como a que se refere (a partir do crítico Claude Esteban) o professor Antonio Donizeti da Cruz, em seu livro *Helena Kolody: A poesia da inquietação* (2010), quando a desvendar e organizar os manuscritos da poetisa, encontrando em seus poemas essa mesma ânsia, esse imenso desejo de alcançar, de passar além:

⁷ Vale aqui citarmos Massaud Moisés, em *Fernando Pessoa: O espelho e a esfinge*: “Paradoxal, como se vê, a equação armada entre Alberto Caeiro e os irmãos de heteronímia: sua condição de mestre de poetas, parecendo decorrente de ser o poeta, apenas poeta, na verdade resultaria do oposto, de se avizinhar da prosa. Mestre de poetas não porque poeta: o paradoxo está em que, para ser mestre de poesia, seria preciso não ser poeta; e para não ser mestre de poesia, seria preciso sê-lo. Como não raro, Fernando Pessoa jogava jogo duplo: ao fingir a existência de um mestre para si e os heterônimos, inventava um mestre ‘de dentro’, inventava o seu mestre, inventava-se mestre de si próprio, esquivando-se a qualquer magistério ‘de fora’. E ainda inventava um mestre que era poeta, assim congeminando um mestre paradigmático e poeta ‘puro’, tão puro quanto mais mestre, e tão paradigmático quanto mais poeta.” (MOISÉS, s/d, p. 148).

O homem inquieto é, de certa forma, aguilhoado em busca de respostas inacabadas que recebe. E sente um permanente desequilíbrio entre o eu e o mundo, a que ele desejaria, com certeza, pôr fim. Mas ele reconhece, ao mesmo tempo, sua impossibilidade de satisfação. O que reanima e estimula o homem inquieto, nos momentos de dúvida e desorientação, é o sonho de uma dinâmica representada pelo inacessível. A inquietação do homem habita somente o indefinido. (CRUZ, 2010, p. 57).

Certamente, essa é a figura de Pessoa, que, frente ao indefinido, é capaz de desdobrar seu eu em diversos outros eus, ou abnegar-se de seu eu por outros eus que nele afloram, promovendo uma das mais amplas investidas filosóficas em busca da *verdade* do mundo, como nos leva a perceber Massaud Moisés, em *A literatura portuguesa* (1981):

Mergulhado abissalmente no plano das relatividades, e só compreendendo e sentindo as coisas e os seres dentro dum inalterado relativismo, — o poeta anseia atingir, pela análise ordenadora da caótica relatividade em que vive, o plano dum qualquer absoluto, isto é, de qualquer verdade capaz de resistir à sua impressão de desintegração total, ou de superar a inconstância relativa de tudo. Por outras palavras: descrendo, ao mesmo tempo pela análise e a priori, num imutável Absoluto em si, mas sentindo ser êle indispensável para explicar o caos cósmico e conferir-lhe a ordem perdida pela simples meditação racionalista, — o poeta parte do relativo (ou Relativo) para o absoluto (ou Absoluto). Tudo se passa como se Fernando Pessoa, fenomenològicamente colocado diante do mundo, tentasse reconstruí-lo ou ordená-lo, partindo do nada, da estaca zero, recebendo como se fôsse pela primeira vez os impactos mil vêzes recebidos pelos homens no curso da História e sentindo-os como descoberta “pura”, isenta de qualquer deformação intelectual anterior. (MOISÉS, 1981, p. 298).

Massaud Moisés percebe, assim, o projeto da heteronímia em Fernando Pessoa como um projeto epistêmico, que tende a visitar isentamente todos os *modi vivendi* da história, suas ideias *in loco*, na tentativa de organizar a dispersão histórica e talvez de encontrar a centralidade em toda a desordem. O que só seria possível de se experimentar sendo, em vez de um, vários, despersonalizando-se e reanimando-se em novos de eus. E, dessa maneira, nascem os heterônimos, para além da sintomática esquizofrenia em que se envolve o leitor deste poeta.

Seres de alma — os heterônimos —, apenas alma, abrigadas em exacerbo na memória e no corpo de um moço de modos altivos e de profunda reflexão; seres nascidos para a música do nosso tempo em transe e delírios, e estados de alma submersos, cada um espantosamente complexo, único, completo como ser humano e poeta, e escritor; inteiros (mesmo aqueles que não são contínuos, parecem apresentar-se íntegros em ideia, em concepção, no ato da escrita). Com sua peculiaridade e sua verve íntima, quatro são os nomes que têm maior destaque na história e ensino da literatura, — em se falando de Brasil, ao menos: o já citado Alberto Caeiro, Fernando Pessoa *ele mesmo*, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Antológicos, não passam sem citação em qualquer aula sobre o poeta. Já tão interiorizados ao saber literário, costuma-se não se confundir que essas pessoas sejam uma: o Pessoa. Mavioso destaque dá-se ainda a Bernardo Soares, do *Livro do desassossego*, e parecem ser bastante populares Alexander Search, Charles Robert Anon e também o teórico do neopaganismo António Mora, a quem se voltam mais recentemente os olhares com grande atenção.

O fato de considerar-se Caeiro, no entanto, como mestre parece bastante propício, bem como bastante natural na (lítero)biografia heteronímica: dentre os heterônimos, este recria o mundo e a própria poesia com cetro de poeta-filósofo, a um tempo encanta e anuncia, instigando à renovação, obrigando-nos a pensar e a repensar a vida. Ele é capaz — tal como o fez Nietzsche, mas à sua maneira, sem grandes indignações — de questionar em nós o aparente domínio que pensamos ter sobre a natureza, sobre as questões mais elementares do dia a dia até às reflexões filosóficas mais profundas, à religiosidade e à existência como um todo, imergindo-nos. Por esse motivo, filosoficamente, cada heterônimo parece lê-lo e interpretá-lo a seu modo e aderi-lo à sua poesia, como motor de sua cosmovisão. E, por se tratar de uma poesia-filosófica, livres estão, cada um deles, para interpretá-la, idealmente, despertos pela essência do pensamento caeiriano; nele, acordados. E é assim, idealmente, essencialmente, que repercute na obra heteronímica, mesmo divergindo no método e na forma.

Ricardo Reis, por exemplo, — tal qual António Mora— lê nele um espírito pagão encarnado e passa a considerá-lo não um pagão, mas o próprio paganismo, um semideus (ou um deus):

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 estoicismo, ou o epicurismo. Alberto Caeiro não foi nem um nem outro, porque foi o Paganismo Absoluto, sem ramificação ou intenção segunda. (REIS, in: Arquivo Pessoa: Obra édita, disponível em <http://arquivopessoa.net/textos/3066>, acesso em 27/04/2015)

Álvaro de Campos, por sua vez, encontra nele o cerne da sua ideia de natureza, transpondo-o contanto à urbanidade e à ferocidade tecnológica, sendo eternamente incapaz de sua objetividade plácida, como ele próprio nos canta, ao dedicar uma ode a seu mestre:

Mestre, meu mestre querido!
Coração do meu corpo intelectual e inteiro!
Vida da origem da minha inspiração!
Mestre, que é feito de ti nesta forma de vida?

Não cuidaste se morrerias, se viverias, nem de ti nem de nada.
Alma abstracta e visual até aos ossos,
Atenção maravilhosa ao mundo exterior sempre múltiplo,
Refúgio das saudades de todos os deuses antigos,
Espírito humano da terra materna,
Flor acima do dilúvio da inteligência subjectiva...

Mestre, meu mestre!
Na angústia sensacionista de todos os dias sentidos,
Na mágoa quotidiana das matemáticas de ser,
Eu, escravo de tudo como um pó de todos os ventos,
Ergo as mãos para ti, que estás longe, tão longe de mim!

Meu mestre e meu guia!
A quem nenhuma coisa feriu, nem doeu, nem perturbou,
Seguro como um sol fazendo o seu dia involuntariamente,
Natural como um dia mostrando tudo,
Meu mestre, meu coração não aprendeu a tua serenidade.
Meu coração não aprendeu nada.
Meu coração não é nada,
Meu coração está perdido.

[...]

A calma que tinhas, deste-ma, e foi-me inquietação.
Libertaste-me, mas o destino humano é ser escravo.
Acordaste-me, mas o sentido de ser humano é dormir.
(PESSOA, CAMPOS, 1997, p. 369-370).

A figura sobre-humana de Caeiro atinge angustiadamente a alma febril de Álvaro de Campos, levando-o, em vez de libertar-se da ânsia de viver, a ansiar o futuro, a descoberta, o encontro com a realidade – conquanto jamais a serenidade. Preso às indagações humanas, amante do bulício e da diversidade, não pode libertar seu coração das atas apaixonadas do mundo. O Sensacionismo, que o mestre o ensina (a viver) e que, neste, será motivo ou fulcro da tranquilidade, da serena vida; nele, será excitante de emoções descontroladas. E o abandono de uma verdade que o conduzisse à luz, também contemplado no mestre, levá-lo-á ao delírio sensitivo, ao desespero, à aflição frente à sua desintegração, seu dismantelamento, ou sua definitiva despersonalização. Caeiro não está preocupado com o eu, seu eu é o passar dos dias, senti-los, vivê-los e morrê-los; Campos é kierkgaardiano, desespera-se frente à dispersão de si, lança-se maldito (também baudelairiano) à existência, whitmanianamente, além do mais.

Porém, todas essas figuras heteronímicas, à sua maneira, parecem acompanhar a atitude poética do mestre, encantar-se com ela e com os seus ensinamentos, desdobrando-os em linhas de pensamento diversas, conquanto aproximáveis, numa exegese comparativa. Linhas que mantêm como costura sempre a ideia de um humano natural, nascida desse paganismo reavivado, intitulado neopaganismo, que defere a existência no aqui-e-agora, no universo material, como primordial, salutar:

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem?
(PESSOA, CAEIRO, 1997, p. 207).

Ora, a negação da metafísica, ou do “mistério das coisas”, é pulso essencial de sua ideia filosófica, quando propõe um retorno ao estado de natureza ao homem, desfazendo toda credence, superstição, culto: seja o religioso, seja o rendido à matemática e às ciências, à intelectualidade. É tão inútil essa perscruta por haver um mistério que Caeiro parece se rir, em seu modo irônico de metaforizar, de significar.

A vida não está aí para ser refletida, para ser pensada, analisada, nem lembrada; ela está aí, só isso. O problema é que a *tartufice da moral* — a mesma que incomoda Nietzsche — inunda o mundo de ignorâncias, afogando a própria realidade das coisas, embaçando a visão, arrancando ao homem a alegria e a felicidade do real, ou melhor, a tranquilidade espirituosa do real. O que é a metafísica se não um estigma encravado sobre a pele das coisas, uma ferida, que toda vez que acessamos nos parece doer; nela, na maioria das vezes, o próprio sentir é espúrio, é mau, pecaminoso: interiorizado no espírito das pessoas está o sufocamento do prazer, tudo que causa prazer deve ser asfixiado, as sensações devem antes ser medidas pela razão moral para depois serem aceitas ou expurgadas. Fórmula esta ineficiente e repressora.

Contra essa fórmula, erguer-se-á, junto ao mestre, novamente Campos, que, não menos afetado pelas odes de Walt Whitman, representará futuristicamente essa cosmovisão, alternando-a da natureza natural para a natureza moderna:

(Come chocolates, pequena;
Come chocolates!
Olha que não há mais metafísica no mundo senão chocolates.
Olha que as religiões todas não ensinam mais que a confeitaria.
Come, pequena suja, come!
Pudesse eu comer chocolates com a mesma verdade com que
[comes!
Mas eu penso e, ao tirar o papel de prata, que é de folhas de
[estanho,
Deito tudo para o chão, como tenho deitado a vida.)
(PESSOA, CAMPOS, 1997, p. 364).

Enquanto o poeta campesino, Caeiro, esforça-se por transmitir, em seu fazer poético, uma natureza vislumbrável, idêntica a si mesma, com palavras sãs, não revestindo o natural, mas o doando; Campos, entregue ao universo dionisíaco das cidades e dos maquinismos, traz ao leitor a inquietude das ruas, das navegações, das fábricas e de todas as coisas modernas, — inclusive no chocolate (metaforizando as suas excessivas sensações). Enquanto Caeiro diz que as árvores são só as árvores, e ser isso o que elas são é que lhes é a metafísica (ou seja, existem e apenas isso); Campos percebe no doce do paladar ao degustar de um chocolate por uma criança, que o costuma sentir extasiada (percebe no ato ou ação, ou na imagem sensacionista), a realidade imediata, a essência da vida a ser degustada. A imagem não é senão uma: não há metafísica maior do que o sentir, o existir, o instantâneo, as

sensações. Não haver metafísica em árvores maior que “serem verdes e copadas”, nem ser esta maior que o ato de comer chocolates é como dizer que todo o transcendental, a ideia de um regimento universal metafísico ou não corresponde à realidade, ou não interessa à mesma. O vir a ser natural do mundo — nas árvores, em existirem; na menina, em sentir instantaneamente, em captar o real, seu prazer, — é a realidade do mundo, sendo descartada qualquer medida ideal, moral. Ou seja, a realidade em si basta, não há a necessidade de uma outra, para além desta e que expurgue esta. A vida verdadeira é esta e o vivê-la é o que basta. Com o que entra em consonância também com Ricardo Reis, embora em tom diverso, nos antológicos versos a seguir:

Coroai-me de rosas,
Coroai-me em verdade
De rosas -
Rosas que se apagam
Em frente a apagar-se
Tão cedo!
Coroai-me de rosas
E de folhas breves.
E basta.
(PESSOA, REIS, 1997, p. 255).

Olhando para o passar breve da vida, como um barroquismo, Reis percebe, como o homem árcade que é, que esta realidade, entre flores, é a única a bastar, ou melhor, a única e deverá bastar, em seu princípio de *carpe diem*. E basta-lhe. Ainda em conformidade com Caeiro, lembra o voo da ave:

Antes o voo da ave, que passa e não deixa rasto,
Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão.
A ave passa e esquece, e assim deve ser.
[...]
Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!
(PESSOA, CAEIRO, 1997, p. 254-255)

Um sentimento comum neopagão, que ironiza a necessidade de eternidade, prevista filosófica e religiosamente por séculos. Assim, como é fácil perceber, a filosofia caeiriana, na voz dos demais heterônimos, ecoa, tal qual a de Nietzsche, no mesmo sentido, na contrariedade frente à moral vigente, o ideal cristão, renunciando também ela o erro histórico em que se afunda o mundo.

Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade
Nem veio nem se foi: o Erro mudou.
Temos agora uma outra Eternidade,
E era sempre melhor o que passou.

Cega, a Ciência a inútil gleba lavra.
Louca, a Fé vive o sonho do seu culto.
Um novo Deus é só uma palavra.
Não procures nem creias: tudo é oculto.
(PESSOA, ELE MESMO, 1997, p. 139).

Ora, é intuitivamente clara a correspondência com as ideias nietzschianas — de que tratávamos no primeiro capítulo — no poema supracitado, do *Cancioneiro*, intitulado “Natal”. Talvez possam mesmo ser lembrados os dois primeiros estados psicológicos de que falávamos, a partir de Deleuze e Ferreira: o niilismo negativo e o niilismo reativo. Ao anunciar que “o erro mudou”, Pessoa demonstra como a passagem da ficção da salvação em Deus converte-se em outra ficção, portanto nem a ciência, inútil afazer da curiosidade humana, nem a religião, louca e febril, são capazes de explicar algo, de trazer sentido à vida ou de ser uma explicação plausível para a mesma. Representam apenas pensamentos interpostos, subsistindo. Temos outra eternidade, uma nova ficção, mas não salvação.

O Pessoa *ele mesmo* é, entretanto, perturbado pelas sombras e percebe que “tudo é oculto”. Ele é místico e obumbra-se no mistério. Conquanto, ao mestre retorna constantemente, por isso “oculto” também pode assumir o significado de “desimportante”, — pois se é oculto, não há de me interessar (interessa-me a vida, o que sinto, o que vejo): *não procures nem creias*.

A mim me baste nessa hora
A melodia que embala.
Que importa se, sedutora,
As forças da alma cala?

Quem sou, p'ra que o mundo perca
Com o que penso a sonhar.
Se a melodia me cerca
vivo só o me cercar.
(PESSOA, ELE MESMO, 1997, p. 146).

Embora o Pessoa *ele mesmo* afogue-se tanto em si que não consiga fugir ao delírio, talvez o viver desse delírio, que à hora o assombra, seja ainda entregar-se ao sonho apolíneo, à imagem apolínea ressaltada pelo mestre. Ora, ele vive o que o cerca, conquanto o que o cerque seja o delírio. Mesmo porque, muito embora entregue à reflexão e ao desamparo no espírito, concorda que aquilo que o faz perder-se é justamente o que lhe é impossível na aproximação entre si e Caeiro, tal qual o diz no segundo tema do *Primeiro Fausto*, no IV canto: “Quanto mais fundamente penso, mais/Profundamente me descompreendo./O saber é a inconsciência de ignorar...” (PESSOA, ELE MESMO, 1997, p. 465). E no V canto questiona-se:

Só a inocência e a ignorância são
Felizes, mas não o sabem. São-no ou não?
Que é ser sem no saber. Ser, como a pedra,
Um lugar, nada mais.
(PESSOA, ELE MESMO, 1997, p. 465).

Aqui se assemelha às angústias de Álvaro de Campos. Contudo, o que lhe traz esse sofrer desesperado reflete-se na sua impossibilidade em ignorar, em ser inocente, tal qual ensina Caeiro:

O mistério das cousas, onde está ele?
Onde está ele que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
Que sabe o rio disso e que sabe a árvore?
E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
Sempre que olho para as cousas e penso no que os homens pensam
[delas,
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.
(PESSOA, CAEIRO, 1997, p. 223).

Portanto, embora o questionamento crítico se dirija explicitamente às proposições do mestre, Fernando Pessoa, o heterônimo, reconhece a notoriedade de suas afirmações, de sua afirmação à vida. Pois, o que é de nosso intuito concluir, todos os heterônimos encontram-se ou compreendem claro o aspecto central da filosofia caeiriana, o amor à vida, *amor fati*, afirmação do eterno retorno, tal qual em Nietzsche:

O 'esquecer o esquecimento' de Nietzsche e a 'aprendizagem de desaprender' de Caeiro têm o mesmo fito: ver o *original*. Ambos pretendem regressar a um 'estado natureza' estético: Nietzsche quer o reencontro com a pureza linguística das metáforas intuitivo-originárias, até porque 'a linguagem, à luz da genealogia da linguagem é, como ele afirma, mentira inconsciente'; a criança caeiriana, por sua vez, é 'o deus que faltava', o 'humano natural', porque sem o celebrismo civilizacional doentio, e onde a lógica é substituída pela 'direção do olhar' e pelo 'dedo apontando'. (AZEVEDO, 2005, p. 84).

Circunscrito nesse neopaganismo, que celebra a vida, que tem em Nietzsche a suma representação e em Caeiro a máxima realidade, parece agruparem-se as preocupações pessoais, dispersas na heteronímia.

Caeiro, é-nos explicado, tem dois discípulos: Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Reis levava o paganismo de Caeiro à sua expressão mais ortodoxa [...]; Campos, pelo contrário, desenvolvera um sistema totalmente diverso, "baseado inteiramente nas sensações". A distribuição dos papéis desempenhados pelos três poetas é a seguinte: Caeiro é o fundador e criador de uma nova poesia da natureza; Reis o inventor do neoclassicismo e Campos o poeta modernista capaz de intensificar as sensações até ao paroxismo. (LIND, 1970, p. 163).

Embora Lind se detenha às explicações autocríticas pessoais no excerto, pois quer especificar os papéis desempenhados pelos heterônimos no drama de Pessoa, a mestria estender-se-á além desses papéis, como nos mostra Octavio Paz, em sua bela leitura sobre o poeta:

Alberto Caeiro é o mestre. Essa afirmação é a pedra de toque de toda a sua obra. E poderia acrescentar-se que a obra de Caeiro é a única afirmação que Pessoa fez. Caeiro é o sol e à sua volta giram Reis, Campos e o próprio Pessoa. Em todos eles há partículas de negação ou de irrealidade: Reis acredita na forma, Campos na sensação, Pessoa nos símbolos. Caeiro não crê em nada: existe. O Sol é a vida plena de si; o Sol não olha porque todos os seus raios são olhares convertidos em calor e luz; o Sol não tem consciência de si porque nele pensar e ser são uma e a mesma coisa. Caeiro é tudo o que Pessoa não é e, além disso, tudo o que nenhum poeta moderno pode ser: o Homem reconciliado com a Natureza. (PAZ, 1983, p. 21-22) (grifo do autor).

Angústia em não poder sê-la ou alegria em compreendê-la, à essência poético-filosófica de Caeiro, às vezes parece soar assim a obra de Fernando Pessoa, que — desde a imersão nas ideias do mestre até à crítica e ao questionamento destas, ou à impossibilidade de se efetivarem em si — entrega-se à sua verdade, ou, mais propriamente, à sua realidade.

Adentrar o mundo de Fernando Pessoa é, pois, dedicar-se a várias cosmovisões a um tempo só. É dedicar-se a uma larga compreensão histórica, filosófica, sociológica, que se explica ora no excerto deste heterônimo, ora no de outro, interligadamente. Mas, no ínterim desse desafio crítico, as partículas são absolutamente desligáveis, existem-se, isso faz com que esses seres sejam plenos, como nos aponta Álvaro de Campos:

A minha alma partiu-se como um vaso vazio.
Caiu pela escada excessivamente abaixo.
Caiu das mãos da criada descuidada.
Caiu, fez-se em mais pedaços do que havia loiça no vaso.
Asneira? Impossível? Sei lá!
Tenho mais sensações do que tinha quando me sentia eu.
Sou um espalhamento de cacos sobre um capacho por sacudir.
[...]
Olham os cacos absurdamente conscientes,
Mas conscientes de si mesmos, não conscientes deles.

Cada caco, ou cada uma das personas pessoanas são conscientes de si mesmas, e não conscientes do todo. Tanto que o grande desespero de Campos será a sua dispersão, — a mesma que levou Sá-Carneiro, grande amigo de Pessoa, ao suicídio. Não haver um centro, uma guia, não ser mais possível a crença numa alma iluminista amparada na consciência moral... a que desespero não lança o homem essa inviabilidade em encontrar-se, essa eterna desilusão e insatisfação consigo mesmo! E nesse sentido é que nos deparamos felizes com a utopia caeiriana, mítica, plástica, fenomenológica, libertadora — a qual tenha talvez resguardado Pessoa de repetir o ato do amigo, eximindo-se de viver. Neste mundo de Alberto Caeiro, poeticamente, adentrá-lo é bem como o de Nietzsche com seus *filosofemas*, lançar-se ao mar e, para o bem ou para o mal, não sair dali ileso, jamais.

2.1 A POESIA DE ALBERTO CAEIRO: DA CRÍTICA DA LINGUAGEM AO DESPRENDIMENTO MORAL E LINGUÍSTICO

A poesia de Alberto Caeiro é, além de encantadora prosa, uma tentativa de transvaloração, tanto quanto as suas ideias filosóficas salvaguardadas ou não em Nietzsche. Idiossincriticamente, a construção poética segue sua linha filosófica, negando a obscuridade e os moralismos linguísticos, e mesmo a intelectualidade, e não menos os complexos manejos estilísticos. Amparado na poesia de Walt Whitman, que já havia libertado o verso das amarras métricas e estilísticas clássicas, Caeiro pode, já sem refreamento, correr livre com as palavras, passear leve e sem sofreguidão pelas carreiras de sua poética, — aspecto que supervalorizará, já que tenta alcançar uma linguagem clara e objetiva, tal qual se mostra a própria natureza.

Que triste não saber florir!
Ter que pôr verso sobre verso, como quem constrói um muro
E ver se está bem, e tirar se não está!...
Quando a única casa artística é a Terra toda
Que varia e está sempre bem e é sempre a mesma.
(PESSOA, CAEIRO, 1997, p.222).

Bem como o natural, que brota, nasce, cresce, desenvolve-se e fenomenologicamente se mostra, anterior à imaginação dos homens, a poesia também ela deve assim ser, despida: seus poemas querem transparecer a natureza, em seu estado natural, não a transformar, não a modificar, — apenas discorrê-la ao percorrê-la sensivelmente. A arte poética, preocupando-se com o revestimento metafísico sobre a matéria, construindo elementos como paredes que se querem indefectíveis, trai o êxtase do natural, a realidade em seu estado aparente, mediante a coerção moral que sofre a arte, tal como a língua:

O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção: para compreender o estoicismo ou o Port-Royal, ou o puritanismo, recorde-se sob que coerção toda língua obteve até hoje vigor e liberdade — a coerção métrica, a tirania da rima e do ritmo. (NETZSCHE, 2005b, p. 76).

Ao abolir de sobre sua poesia tal atitude coercitiva, seus poemas querem-se sensações puras, se assim pudessem ser, ao grau do apagamento do eu por detrás do texto.

[...] oiço passar o vento,
E acho que só para ouvir passar o vento vale a pena ter nascido.
Eu não sei o que é que os outros pensarão lendo isto;
Mas acho que isto deve estar bem porque o penso sem estorvo,
Nem ideia de outras pessoas a ouvir-me pensar;
Porque o penso sem pensamentos
Porque o digo como as minhas palavras o dizem.

Uma vez chamaram-me poeta materialista,
E eu admirei-me, porque não julgava
Que se me pudesse chamar qualquer coisa.
Eu nem sequer sou poeta: vejo.
Se o que escrevo tem valor, não sou eu que o tenho:
O valor está ali, nos meus versos.
Tudo isso é absolutamente independente da minha vontade.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 91-92).

O indivíduo aqui é descartado em sua atitude poética, que tem o intuito da não intencionalidade, de ser o que se passa, o acontecer momentâneo, — não o eu que vê, mas a coisa, fenomenologicamente. O indivíduo carregado de valores deve ser sobposto ao ser natural. Jamais também ao ser coletivo, ao pensamento comum, à comunidade. O pensamento só é admitido aqui quando se pensa ele próprio, por si, quando se assemelha à brisa, que sopra e se vai, e que vem sem esforço algum. O mais é desnecessário e falso. Ao mesmo tempo que se afasta da afirmação do eu (indivíduo), afasta-se da manifestação coletiva, jamais se sujeitando a ela. Afirma-se, assim, como aquilo que se é, tal qual cada coisa, insciente, o é.

Por isso mesmo é que evita a densidade apaixonada e o derrame de sensações de seu precursor, Walt Whitman, já que parece ser no poeta norte-americano que conceberá o princípio fundamental de sua poesia — na liberdade cósmica por ele pregada, nele salvaguardada, na luz de seu desprendimento moral e linguístico, no jorro de seu versejar ininterrupto:

Olho pra trás e vejo meus dias onde suei pra atravessar o nevoeiro
[com linguistas e debatedores,
Não ironizo nem argumento... só testemunho e espero.

Acredito em você, minha alma... o outro que sou não tem que se
[rebaixar a você,
E nem você tem que se rebaixar pro outro.

Vadie na relva comigo... solte o nó da garganta,
Nada de palavras música rima alguma... nem bons-costumes ou
[sermões, nem mesmo os melhores,
Só quero sua calma, o zunzum de sua voz valvulada.
(WHITMAN, 2009, p. 49).

“Loafe”, do inglês arcaico, ou “loaf”, que significa “vadiar”, é o verbo que encabeça a sua “Canção de mim mesmo” (“Song of myself”) — *Vadie na relva comigo* — e de que Whitman lança mão para convidar o leitor ao seu remanso, à sua modernidade, desgarrado da impassividade, do medo, da culpa, do ódio, de qualquer adversidade à paz interior e à fraternidade. Assim, afirmando crer em sua alma, deixa-lhe claro que nem seu corpo deverá ser por ela subjugado, nem ela deverá ser deposta por seu corpo. Matéria e espírito nele ungem-se na busca de um ser íntegro, de acordo consigo mesmo e com toda a natureza. Porquanto, insiste em “vadiar” e convida-nos a fazer o mesmo, esquecer a agitação, a inquietude e sentar um pouco, soltar o nó de nossa garganta e descansar, abandonando alma e corpo um momento, vivendo-os despreziosamente. É a isso que nos convida ao se ler seus versos, a sua poesia quer-se recanto de sensações amistosas, como um passeio em tarde quente, se quiséramos criar uma imagem, numa praça com gente de todo tipo conversando e enchendo o ar de um *zum-zum* desprezioso, pacífico. Talvez porque Whitman veja os homens preocupados demais com o julgamento moral, com as convenções sociais e as imposições que coíbem a diversidade e que condenam o diferente, por isso entoia o seu Eu, atribuindo à sua subjetividade o vínculo entre si e o outro, convidando o outro, de maneira fraterna, a comungar consigo o múltiplo que é ele.

I celebrate myself, and sing myself,
And what I assume you shall assume,
For every atom belonging to me as good belongs to you.

I loafe and invite my soul,
I lean and loafe at my ease observing a spear of summer grass.

My tongue, every atom of my blood, form'd from this soil, this air,
Born here of parents born here from parents the same, and their
[parents the same,
I, now thirty-seven years old in perfect health begin,

Hoping to cease not till death.⁸

(WHITMAN, Song of myself, 1891, in: Whitman Archive, disponível em <http://whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/27>).

Seu eu é a resolução histórica atual, está conectado às eras, mediante sua linhagem, e conectado a toda matéria, mediante seu corpo e as emanções enérgicas sensíveis deste. E essa noção intercomunicativa, entre indivíduo e todo, é a pedra-chave de sua reflexão, porque o homem, para ele, constitui-se enquanto progressão histórica e em seu parentesco atômico, primeiro na forma e nas relações humanas, mas também pela atomicidade universal. Filosoficamente, se pudéramos colocar também Whitman perante Nietzsche, perceberíamos, entre ambos — grosso modo — a crítica ao platonismo com seus valores desgastados, o retorno ao indivíduo e ao sensível e a forte veia emancipadora que rege a visão de mundo de cada um (embora sejam em absoluto discordes perante as ideias modernas de fraternidade, igualdade e democracia). E essa emancipação do homem só é realmente possível mediante a dessacralização dos conceitos morais e a abertura para o novo, para o presente, para o futuro. E na revisitação da realidade, segundo sua revelação última, em matéria, em exaltação à multiplicidade essencial. Whitman, portanto, bem como o filósofo alemão, lançará a sua voz a homens que virão, à promessa de uma nova classe, talvez uma super-espécie:

Poets to come! orators, singers, musicians to come!
Not to-day is to justify me and answer what I am for,
But you, a new brood, native, athletic, continental, greater than
[before known,
Arouse! for you must justify me.

I myself but write one or two indicative words for the future,
I but advance a moment only to wheel and hurry back in the
[darkness.

I am a man who, sauntering along without fully stopping, turns a
[casual look upon you and then averts his face,
Leaving it to you to prove and define it,

⁸ Eu celebro a mim mesmo, e eu canto a mim mesmo,/E o que eu assumo você também deve assumir,/Pois cada átomo que me pertence pertence a você também.//Vadio e convido minh'alma,/Eu me inclino e vadio à vontade observando uma folha de relva de veraneio.//Minha língua, cada átomo de meu sangue, brotado deste chão, deste ar,/Nascido aqui de pais nascidos aqui de pais como eu, e seus pais também como eu,/Eu, agora com 37 anos, em perfeita infância de saúde,/À espera de não cessar até à morte. (Tradução minha).

Expecting the main things from you.⁹
(WHITMAN, Poets to come, 1891, in: Whitman Archive, disponível em <http://www.whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/23>).

A progressão histórica é conclamada pelo poeta como uma consequência de seu canto: “Cantor da personalidade, vislumbrando o que virá,/Eu projeto a história do futuro.” (WHITMAN, 2001, P. 21), ao que, conquanto Nietzsche despreze o homem comum, animal de rebanho, mediante a sua subjetividade, seu individualismo; Whitman almeja que seu Eu suba historicamente como sinonímia de evolução, de emancipação do outro (profetizando que o Eu é o ponto de partida do novo). Em vez de afastar-se, assim, das multidões, conglomera-as nele. Sua poética quer, então, ser representante de uma voz social que universalize o homem, que o consagre como indivíduo universal, em contraposição a um universo individual ou individualista:

Oxalá fazer um mais jubilante poema!
Cheio de música! De hombridade, de feminilidade, infância!
Cheio de empregos comuns! Cheio de grãos e árvores.

Ó para as vozes dos animais! Ó para a agilidade e equilíbrio dos
[peixes!]

Ó para o pingar dos pingos da chuva num poema!
Ó para o vir do sol e o balanço das ondas num poema!

[Oxalá estar no mar! o vento, as longas águas à volta;
Oxalá navegar em um navio a velas cheias pelo mar!]

Ó a alegria do meu coração! Está desenjaulado! Dardeia como
relâmpago!
Não lhe é suficiente possuir este mundo, ou um certo tempo, — Eu
[vou possuir milhares de mundos, e todo o tempo.
(WHITMAN, 2013¹⁰).

⁹ Poetas a vir! Oradores, cantores, músicos que estão a vir!/Não é o hoje que me justifica nem que responderá para que vim,/Mas vocês, uma nova linhagem, nativa, atlética, continental, tão grande quanto jamais vista,/Venham! pois vocês são quem deve me justificar.//Eu por mim mesmo escrevo apenas uma ou duas palavras indicativas para o futuro,/eu avanço um momento apenas na engrenagem e volto rápido pela escuridão.//Eu sou um homem que, perambulando por aí sem nunca parar totalmente, lança um olhar sobre vocês e, depois, desvia sua face,/Deixando isto para que o afirmem e definam-no,/Esperando as maiores coisas de vocês! (Tradução minha).

¹⁰ Esta é uma tradução livre das versões do poema “Poem of joys” (1861) e “A song of joys” (1891-92), que não são senão o mesmo texto reescrito em duas versões de *Leaves of Grass*, único livro de poemas que Whitman escreve e passa a reescrevê-lo até o fim da vida. Escolheu-se como título o mesmo da versão de 1861, optando-se como tradução para a palavra “joys”, entre a sinonímia, a palavra “júbilos”, resultando no título para o português *Poema de júbilos*. À recorrência da interjeição “O” (“O to make a most jubilant poem!”, “O for the voice of animals!”), mantém-se ora a interjeição “Ó” e ora “Oxalá”, visto esta última expressão trazer a ideia ao mesmo tempo de desejo e de entrega passiva. Os poemas no original junto à tradução encontram-se no link (ver bibliografia).

Sua poesia busca ser o eco da voz de todos, para todos, e de tudo. Isso, no intuito de a tudo possuir, de a tudo conglomerar em si, de tanto a tudo amar. Ele quer fazer um canto que pertença a cada um e que respeite todos, que não exclua ninguém. Por ora, se nos voltarmos ao que diz Massaud Moisés (1981) sobre Pessoa, quando se refere ao plano da multiplicidade heteronímica como método para experienciar a história e sorver dela sua súpula, poderíamos entender em Whitman o primeiro lampejo de sua despersonalização: *Eu vou possuir milhares de mundos, e todo o tempo*. E essa comunhão íntima entre poetas atesta o professor Eduardo Lourenço (2003), quando entende de maneira inconfessa a presença maciça do norte-americano na mestria de Alberto Caeiro, tamanhamente que aponta para ali a solução interpretativa de toda a criação heteronímica: “É à luz da ocultação de Whitman em Caeiro que o drama da heteronímia deve ser entendido e é nessa luz que nos estamos esforçando por lê-lo.” (LOURENÇO, 2003, p. 77).

Entretanto, a ligação de Pessoa com o grande poeta do novo mundo apresenta diversos problemas, evidenciando-se mais presentemente estilística em Caeiro e, principalmente, na liberdade — em seus versos e em sua alma — conquistada. Filosoficamente, alberga o múltiplo. Seus anseios e pensamentos, entretanto, ora coincidem, mas muito divergem. O poeta fraternal que é Whitman, compassivo, amável, amante da natureza, pouco tem com o sereno homem que é Caeiro, solitário, altivo, divino, que despreza a civilização e o barulho. Se Whitman agrega, Caeiro crê na solidão, no isolamento, na luz dos olhos, na alegria da sensação. Mas, não a sensação desesperada, nem cosmicamente apaixonada; a breve sensação, a dos instantes fugidios, fotográfica, que surge e se vai, e que deve, sobretudo, ser aceita, com a qual se deve estar sempre de acordo: “Porque tudo é como é e assim é que é,/E eu aceito, e nem agradeço,/Para não parecer que penso nisso...” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 48).

Se Whitman acorda o Eu, num canto universal; Caeiro, por sua vez, apaga-o. Levando em conta que, ao acordar o Eu de seu coração, Whitman disperse-o na multiplicidade, como já enfatizado, fazendo-se a ele mesmo o múltiplo, o todo. Desta forma, apagando também o seu Eu, mas elevando-o ao aglomerar-se:

Sou dos velhos e dos jovens, dos sábios e dos idiotas,
Indiferente com os outros, nunca indiferente com os outros,
Maternal e paternal, criança e homem,
Recheado de algo grosseiro, recheado de algo fino,
Membro da grande nação, da nação de muitas nações — tanto as
[maiores quanto as menores,
Sulista mas nortista também, um lavrador desinteressado e
[hospitaleiro

[...]

Resisto a tudo menos minha própria diversidade,
Respiro o ar e deixo muito mais ar atrás de mim,
Não sou pretensioso, estou no meu lugar.

(WHITMAN, 2009, p. 67).

Caeiro, ao apagar o seu eu, unge-o à objetividade — sendo a vida, em sua dinâmica heraclitiana, a fotografia dos instantes sensíveis. Dessa maneira, a questão comparativa demais se adensa ao rememorarmos que Whitman é um poeta de multidões e Caeiro — pastor de sensações — despreza-as, foge delas, como o faz Nietzsche na figura de seu Zarathustra. Portanto, para compará-los em pensamento, em filosofia, seria necessário acordar a sociabilidade whitmaniana com o isolamento caeiriano, tarefa que depreende uma transmissão de valores entre campos muito distintos, — a qual parece ter sido efetuada, idealmente, por Pessoa em sua criação. Para Caeiro, por exemplo, o sentido de maior ênfase é a visão, *o essencial é saber ver*; para Whitman, o essencial está no toque, este que o liga ao mundo, à natureza e aos outros homens, como fonte energizadora orgiástica de toda matéria. Porque, se supuséssemos novamente suas relações com o nosso filósofo em análise, Nietzsche, a natureza de Whitman é dionisiaca, universal; a de Caeiro, por sua vez, apolínea, individualista, imagética. De qualquer forma, no filtro poético pessoano, essa inter-relação acaba, no mestre, salientando-se, como nos ensina Lourenço, em “uma vontade de ‘poesia grau zero’ ou, melhor ainda, de qualquer coisa anterior à própria distinção entre poesia e prosa. Em suma, uma vontade de *não-poesia*” [...]. (LOURENÇO, 2003, p. 39) (grifo do autor). Porque é na liberdade que Whitman faz advir, tanto para o poema, quanto para a alma, do despojamento de suas metáforas sensitivas, sonoras, sensíveis, e em sua entrega passiva e ativa ao múltiplo, que se banha Caeiro, contanto com a missão de fazer o poema whitmaniano converter-se a uma fala mais sólida, concreta: “Caeiro procura [...] a redução da linguagem poética a uma pura função denotativa ou referencial, de que no limite estaria ausente todo o elemento conotativo.” (LOURENÇO, 2003, p. 39).

Lourenço, além do mais, aponta para esse discurso a suma crítica filosófica da linguagem empreendida por Fernando Pessoa em seu projeto. A realidade de Heráclito encrava-se nele, quando a cosmovisão fenomenológica do poeta ganha dinamicidade. A impermanência de sujeito e objeto impossibilitam a linguagem de definir, demarcar, conceituar: “A ‘ideia’ que organiza o discurso poético de Caeiro é a da *impossibilidade* metafísica de nomear a realidade, porque nem o ‘nomeador’ nem ‘a coisa nomeada’, segundo o seu heraclitianismo devastador, *têm permanência*.” (LOURENÇO, 2003, p. 45) (grifo do autor).

Esse aspecto o vincula, em tom tão alto quanto, à mesma crítica efetuada por Nietzsche, ao demonstrar que o valor atribuído à linguagem não é um valor dado essencialmente, mas mera interpretação. Mais do que isso, bem como a Caeiro ocorre, é um valor inatribuível, pela mesma inconstância acima apontada, pela mesma impossibilidade física e metafísica de se alcançarem sujeito e objeto. (Não diversa nem mesmo na matemática, ao sobrelevar-se o raciocínio lógico, quando se ocupa de descrever fenômenos que são mutáveis e não percebe a sua mera qualidade de interpretação, sem longevidade). A linguagem é, pois, artífice da parcialidade humana, de seres que veem o mundo sob individual perspectiva. Com a palavra, e o ato discursivo, ajustamos o mundo à nossa maneira, ignorando que essa maneira particular com que o fazemos não é confirmação de verdade, de absoluto; bem pelo contrário, é ocultação, prisão:

[...] embora a *linguagem* [...] não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras da boca, a nós, homens de saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida! (NIETZSCHE, 2012, p.. 29).

Ao cotejar ambos nosso poeta heteronímico e filósofo em pesquisa, Fernando Segolin (1990) verá também essa forte ligação, no conceito que fazem da linguagem, confirmando uma das missões a que se lança Caeiro:

A obra de Fernando Pessoa, igualmente e na sua globalidade, é fruto também, dentre outros fatores, da busca trágica e persistente de uma saída representativa para a 'inadequação fundamental da linguagem ao real.' [...] é, sem dúvida, Caeiro, dentre os heterônimos de Pessoa, aquele que assume, de maneira mais marcante e radical, a contestação do mito e do poder representativo da linguagem. (SEGOLIN, 1990, p. 252).

Na verdade, essa contestação vem-nos em tom natural ao lermos Caeiro. A palavra, em fito de representar a realidade (ou apresentá-la), não a deverá carregar, impor-lhe valor, porquanto a estará modificando, falsificando. Assim, sua poesia deverá sofrer profundos cortes estilísticos. Nem exageros, nem construções rebuscadas. Inversões não, pois a natureza não é invertida. Rimas também não lhe são cabidas, a não ser que viessem naturais:

Não me importo com as rimas. Raras vezes
Há duas árvores iguais, uma ao lado da outra.
Penso e escrevo como as flores têm cor
Mas com menos perfeição no meu modo de exprimir-me
Porque me falta a simplicidade divina
De ser todo só o meu exterior.
(PESSOA, 1997, p. 214).

Nos versos acima, transparece sua volição de poeta e homem natural (*Penso e escrevo como as flores têm cor*) e, ao mesmo tempo, a percepção da impossibilidade de ser completo em seu intuito, por lhe faltar ser ele *todo o seu exterior*, divindade isenta de pensar, de representação absolutamente externa. Não, não seria a ele nem a ninguém jamais possível isso, já que a representação das imagens passa inevitavelmente por um filtro biológico e cultural em nosso cérebro, onde se gravam comparações, impressões, similitudes, não realidades. Aquela *sutil gradação*¹¹ de que fala Nietzsche, não é ela capaz de ser conferida, quando nossa alma pensante é comparativista e antagoniza os objetos entre si, lançando valores, não respeitando sua imagem puramente fenomenológica, ao querer comunicá-la. Foucault, ao

¹¹ Nietzsche não percebe o mundo como uma luta entre contrários, em que as coisas se dão de maneira antitética, ou, simplesmente, mediante semelhanças e dissonâncias. Ele vê sim gradações, as quais não têm um papel demarcado de antagonismo em si. As antíteses são conceituações, que buscam antagonizar moralmente as coisas.

organizar a sua arqueologia das ciências humanas, intitulada *As palavras e as coisas* (2000), fazendo resgate da história da representação, mediante os signos, assim verifica:

Enquanto no século XVI a semelhança era a relação fundamental do ser consigo mesmo e a dobradura do mundo, na idade clássica ela é a mais simples forma sob a qual aparece o que se deve conhecer e que está mais afastado do próprio conhecimento. É por ela que a representação pode ser conhecida, isto é, comparada com as que podem ser similares, analisada em elementos (em elementos que lhe são comuns com outras representações), combinada com as que podem apresentar identidades parciais e distribuídas finalmente num quadro ordenado. [...] Nessa posição de limite e de condição (aquilo sem o que e aquém do que não se pode conhecer), a semelhança se situa do lado da imaginação ou, mais exatamente, ela só aparece em virtude da imaginação, e a imaginação, em troca, só se exerce apoiando-se nela. Com efeito, se se supõem, na cadeia ininterrupta da representação, impressões por mais simples que sejam, e se não houvesse entre elas o menor grau de semelhança, não haveria nenhuma possibilidade para que a segunda lembrasse a primeira, a fizesse reaparecer e autorizasse assim sua reapresentação no imaginário; as impressões se sucederiam na mais total diferença: tão total que não poderia sequer ser percebida, visto que uma representação jamais teria ensejo de se estabelecer num lugar, de ressuscitar outra mais antiga e de se justapor a ela para dar lugar a uma comparação; a tênue identidade necessária a toda diferenciação sequer seria dada. A mudança perpétua se desenrolaria sem referência na perpétua monotonia. [...] Vê-se o duplo requisito. É preciso que haja, nas coisas representadas, o murmúrio insistente da semelhança; é preciso que haja, na representação, o recôndito sempre possível da imaginação. E nem um nem outro desses requisitos pode dispensar aquele que o completa e lhe faz face. Daí duas direções de análise que se mantiveram ao longo de toda a idade clássica e não deixaram de se aproximar, para finalmente enunciarem, na última metade do século XVIII, sua verdade comum na Ideologia. De um lado, encontra-se a análise que explica a reversão da série de representações num quadro inatural mas simultâneo de comparações: análise da impressão, da reminiscência, da imaginação, da memória, de todo esse fundo involuntário que é como que a mecânica da imagem no tempo. De outro, há a análise que explica a semelhança das coisas — sua semelhança antes de sua ordenação, sua decomposição em elementos idênticos e diferentes, a repartição em quadro de suas similitudes desordenadas [...] (FOUCAULT, 2000, p. 94-96).

A interpretação dessas imagens que vemos (sentimos) e sua representação via signo linguístico não passam, pois, de particularidades, tanto de nossa espécie, como homens, quanto de nosso individual e coletivo desenvolvimento humano, analítico. Habitam a imaginação e, de maneira mais ou menos lógica, buscam organizar a seu modo a realidade. Daí se evidenciar, embora Caeiro oponha-se a conflitos e angústias existenciais, uma eterna conflituosidade instalada em seu ato poético, sempre o amargando a impossibilidade em alcançar a perfeição que almeja:

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.
Não significa nada.
Então por que digo eu das cousas: são belas?

Sim, mesmo a mim, que vivo só de viver,
Invisíveis, vêm ter comigo as mentiras dos homens
Perante as cousas,
Perante as cousas que simplesmente existem.

Que difícil ser próprio e não ver senão o visível!
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 51).

Mais, talvez, do que ocorre a Nietzsche, Caeiro quer apagar a significação moral atribuída ao signo linguístico, chegando a questionar a beleza atribuída às coisas: não são belas, são coisas (são, no máximo, agradáveis ou desagradáveis, conforme a sensação que provocam). O efeito, mediante o filtro intelectual, no espírito de quem as percebe é que as faz belas. Assim, poderíamos supor que Nietzsche busca *re-significar*, Caeiro, por sua vez, *des-significar*. Já que o poeta almeja abnegar-se de todo de mecanismos interpretativos intermediários, já que seu intuito é apenas ver, sentir, não classificar, analisar, ordenar, antagonizar, compreender etc.. Ele quer-se sujeito de representação animal, jamais intelectual, conforme nos leva a crer a pesquisadora Cláudia Franco Souza, no artigo em que trata sobre o paganismo da linguagem em Caeiro:

Nietzsche, em sua crítica à linguagem, revela os aspectos estruturais da mesma, convidando o seu leitor a desaprender: desaprender o

suposto caráter de verdade que estaria ligado às palavras, desaprender a relação supostamente íntima entre as palavras e as coisas, desaprender que existe um caminho direto entre o mundo e a realidade metafísica. Caeiro em sua poesia enfatiza também o caráter animal que possuímos (como Nietzsche o faz em seu texto sobre verdade e mentira [...]) o eu lírico pretende se limpar da civilização, que pintou os seus sentidos, deixar aparecer as suas verdadeiras emoções e o seu verdadeiro eu, que não tem nome, é um animal produzido pela natureza. (SOUZA, 2015, p. 253-254).

Contudo, não obstante o poeta se esforce ao máximo para efetuar essa limpeza sobre a linguagem, enxugando-a, jamais lhe será concedido libertar-se do jugo interpretativo, jamais lhe será possível dizer sem se usar das palavras, já carregadas de experiência histórica; e por isso se ressentido, percebendo que não tem sido eficaz no ato comunicativo, que alberga a mentira difundida pelos séculos, pela civilização. A sua poesia quer primar, pois, por uma representação apolínea livre de toda metáfora, livre de toda distorção, com a visibilidade mais lúcida sobre a natureza:

Tenho escrito bastantes poemas.
Hei-de escrever muitos mais, naturalmente.
Cada poema meu diz isto,
E todos os meus poemas são diferentes,
Porque cada coisa que há é uma maneira de dizer isto.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 91).

Ou seja, seus poemas querem-se a própria realidade, como fossem eles coisas sensíveis tanto quanto as coisas que aí estão. Eles são *isso*. O que será impossível pelo mesmo motivo a que se refere Foucault acima, em face de que a linguagem, seu veículo de representação, é um ato ligado à imaginação. Sobretudo, as palavras formam imagens que não possuem uma segurança interpretativa, ou uma pureza, quando filtradas pelo imaginário de outrem. Elas têm uma representação coletiva, não, contanto, fixa. E tal não só ocorre ao verso, mas à prosa e mesmo à fala, pois o ato de representação linguística, mesmo que oral e espontâneo, como nos alerta Nietzsche e os estudos da linguística, é um ato metafórico, ou metaforizador. Um signo que representa outro já é, em si, uma metáfora, ou um valor atribuído. Contudo, Caeiro insiste nesse seu mister às últimas consequências, buscando transcender essa deficiência sónica, — atitude essa que lhe é raiz de sua poesia:

Procuro dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
Procuro encostar as palavras à ideia
E não precisar de um corredor
Do pensamento para as palavras.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 72).

Superar essa condição seria coisa para um homem além, talvez para um mundo em que já se houvessem ressignificado os significados, ou que se já houvessem reformulado os dicionários psíquicos da coletividade. Além do mais, Caeiro imerge-se didaticamente num ato de ensinamento, zaratustricamente, — o que não pode fazer senão pelo atributo do ordinário veículo de comunicação em mãos, a linguagem, ressalvando, queira-se ou não, a sua atitude comunicativa, a interlocução. Por isso, então, entrega-se ao seu uso inexato:

Só a Natureza é divina, e ela não é divina...

Se às vezes falo dela como de um ente
É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens
Que dá personalidade às cousas,
E impõe nome às cousas.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 52).

Sua poesia, sim, é didática. Sua intenção é ensinar pelo exemplo e pelo coração (pela clareza neste), como negar, rebelar-se contra a impostura do pensamento de raiz platônica e cristã até o seu tempo. Então, não haverá a este poeta salvação, seus poemas serão antitéticos, antipoéticos, bem como suas ideias filosóficas serão antifilosóficas. Sua linguagem é antilinguística. Só lhe restando, portanto, a contradição, a eterna contradição, talvez salvaguardada mais uma vez em Whitman, quando anuncia: “Do I contradict myself?/Very well then I contradict myself,(I am large, I contain multitudes.)¹²” (WHITMAN, Song of myself, 1891, in: Whitman Archive, disponível em: <http://whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/27>). Só assim ao poeta perdoa-

¹² Eu me contradigo?/Muito bem, então eu me contradigo./(Eu sou vasto, eu contenho multidões.) (Tradução minha).

se, conquanto se o afogue em um mar de impossibilidade: sua poesia jamais poderá representar o que nele aflora, jamais, em verdade, se consumará.

2.2 PERCEPÇÃO CAEIRIANA DO MUNDO: A UTOPIA DO NÃO-EU

É claro que se a poesia de Caetano intenciona a efetividade, a realidade em sua instância última, em sua definição mais límpida; a sua percepção do mundo a acompanha, e vice-versa. É uma percepção fenomenológica. Realizar-se-á no que se apresenta, ou aparenta, mediante os sentidos. Antimetáfrica. Caetano olhará para o mundo evitando as amarras do eu pensante — lógico, calculista — e da credence, e dos conceitos. Lutará antes pela despersonalização absoluta, para que a realidade possa se mostrar sem máscaras a seus olhos. Por isso, fará insistente recusa da perscruta de essências *a priori*, do vislumbre de uma essência que não aparente, — levantará armas contra a imposição de um mundo superior platônico ou cristão:

Há metafísica bastante em não pensar em nada.

O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.

Que ideia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho das causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do mundo?
Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol
E a pensar muitas cousas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o sol,
E já não pode pensar em nada,
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
A luz do sol não sabe o que faz
E por isso não erra e é comum e boa.
(PESSOA, CAETANO, 2005, p. 23).

Ora, o pensamento metafísico é seu principal entrave, porque não deixa a luz do sol, sua principal metáfora (concreta), adentrar os sentidos. Acusará, assim, o homem de fechar os olhos para a vida, não a aceitando e, por isso, sonhando coisas além, não existentes. Bem como a cortina que cerra a luz de entrar pelas janelas (e a sua janela não tem cortina), o homem acortina-se da vida, refutando-a, como espúria.

Se após Nietzsche o pensamento ocidental sofre um choque e se conclama uma transformação constante no âmbito intelectual (em consonância à emergência das demais correntes do pensamento que passam a configurar a modernidade), Pessoa provavelmente, mesmo que não quiséssemos observar-lhe influência do pensamento nietzschiano, seria acometido dessas transformações, em virtude do diálogo que os pensadores modernos travam com suas ideias. Portanto, se essa mudança na maneira de observarem-se as coisas, de perceber-se o universo, historicamente se impõe, abrem-se, naturalmente, alas para cantar-se o novo, para portas antes cerradas, veladas, proibidas.

Nesse ínterim, poetas como Walt Whitman, com ideais revolucionários e democráticos, vêm desmontar o pensamento moralista platônico que coíbe a expansão do ser abrindo caminhos para a total liberdade. Cantor máximo do Eu, do indivíduo, do subjetivo e da diversidade, como já enunciado, Whitman destitui hierarquias e adere ao corpo como ponto de máxima positividade, eximindo-se da crença em imperfeição mundana, em condenação corpórea. O corpo, elemento da natureza, é motriz virtuosa de nossa vivência social e de nossa cosmicidade, vínculo primordial com a essência, jamais deverá ser desprezado. Bem pelo contrário, deverá ser afirmado, sobre todo o mais. Ele é que emana a energia metafísica panteísta da existência, imbricando o corpus social à natureza:

I sing the body electric,
The armies of those I love engirth me and I engirth them,
They will not let me off till I go with them, respond to them,
And discurrup them, and charge them full with the charge of
[the soul.

Was it doubted that those who corrupt their own bodies conceal
[themselves?
And if those who defile the living are as bad as they who defile
[the dead?
And if the body does not do fully as much as the soul?

And if the body were not the soul, what is the soul?¹³
(WHITMAN, I sing the body electric, 1981, in: Whitman Archive,
disponível em
<http://www.whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/31>).

Whitman demonstra, veementemente, postura opositiva ao modelo platônico-cristão de repulsa ao material, quando este impõe uma dicotomia estridente entre corpo x alma, essência x aparência, conquanto permaneça vinculado ao ideal democrático e fraterno cristão; levanta-se, assim, a entoar cânticos de aleluia à matéria, ao corpóreo, ao ser humano enquanto espécime, enquanto homem e mulher, conciliando este com a natureza, e consigo mesmo. Porquanto creia na magnanimidade dos sentidos como motor pulsante da matéria, que o liga ao todo, quando tudo sobe para a mesma direção, que é a alma:

I will not make poems with reference to parts,
But I will make poems, songs, thoughts, with reference to ensemble,
And I will not sing with reference to a day, but with reference to all days,
And I will not make a poem nor the least part of a poem but has
[reference to the soul,
Because having look'd at the objects of the universe, I find there is no
[one nor any particle of one but has reference to the soul.¹⁴
(WHITMAN, Starting from Paumanok, 1891, in: Whitman Archive,
disponível em
<http://whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/26>).

Não há nele, contanto, a tendência a um pensamento metafísico transcendente que se ampare na existência de uma vida a ser cultivada após esta e não é nesse sentido que fala em “alma”: “Was somebody asking to see the soul?/See, your own shape and countenance, persons, substances, beasts, the trees, the running rivers, the rocks and sands”¹⁵ (WHITMAN, Starting from Paumanok, 1891, in: Whitman

¹³ Eu canto o corpo elétrico,/Os exércitos daqueles que eu amo me envolvem e eu os envolvo a eles,/Eles não me deixarão até que eu vá com eles, que eu lhes responda,/Que os descorrompa, e encha-os inteiramente com a força da alma.//Alguém duvidou que aqueles que corrompem seu próprio corpo anulam-se a si mesmos?/E se aqueles que desonram a vida forem tão maus quanto aqueles que desonram a morte?/E se o corpo não faz inteiramente tudo quanto a alma faz?/E se o corpo não é a alma, o que é a alma? (tradução minha).

¹⁴ Não farei poemas com referência a partes,/Mas farei poemas, canções, pensamentos, com referência ao conjunto,/E eu não cantarei referindo-me a um dia, mas referindo-me a todos os dias,/E eu não farei um poema nem ao menos parte de um poema que não faça referência à alma,/Porque, tendo observado os objetos do universo, descubro que não há nenhum deles nem nenhuma partícula deles que não faça referência à alma. (Tradução minha)

¹⁵ Alguém estava pedindo para ver a alma?/Veja: sua própria forma e conteúdo, pessoas, substâncias, feras, as árvores, os rios correntes, as pedras e areias. (Tradução minha).

Archive, disponível em <http://whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/26>). O tempo dele é o agora, é o presente. E o canto dele é a humanidade e a fraternidade social, sua utopia, — já que universalmente estamos interligados; dentro de nós humanos residem os objetos do universo de que fala, residem as feras, os rios, os ventos, ora na forma, ora no conteúdo. Atomicamente, tudo está em nós, quando tudo tem uma mesma composição, desde o micro ao macro-organismo. E, assim, as partículas comunicam-se essencialmente. Portanto, a fraternidade deve ser algo natural, assegurado cosmogonicamente:

Be composed — be at ease with me — I am Walt Whitman, liberal
[and lusty as Nature,
Not till the sun excludes you do I exclude you,
Not till the waters refuse to glisten for you and the leaves to
rustle for you, do my words refuse to glisten and rustle for you.
My girl I appoint with you an appointment, and I charge you that you
[make preparation to be worthy to meet me,
And I charge you that you be patient and perfect till I come.
Till then I salute you with a significant look that you do not forget
[me.¹⁶

(WHITMAN, To a commom prostitute, 1891, in: Whitman Archive,
disponível em
<http://www.whitmanarchive.org/published/LG/1881/poems/217>).

Desse modo, se ele rompe com as ataduras cristãs, é enquanto redentor de um humano reinado, em que o sofrimento, a negação da vida, o tormento do corpo, o julgamento moral sobre o outro não mais poderão prevalecer. Em sua democracia, alberga os homens como um todo, sem espuriedades moralistas: a prostituta, a cantora (malvista socialmente), o mendigo, o estrangeiro, todos são filhos de um mesmo cosmos, de uma essência multiplicadora. Todos jorram de um seio elétrico, fugaz, apaixonado:

Arranquem os trincos das portas!
Arranquem as próprias portas dos batentes!

¹⁶ Prepare-se – fique à vontade comigo – Eu sou Walt Whitman, liberal e vigoroso como a Natureza,/Até que o sol não a exclua, eu não a excluirei,/Até que as águas não se recusem a resplender-lhe e as folhas a sussurrar-lhe, minha palavras não se recusarão a resplender-lhe e a sussurrar-lhe./Minha menina, eu marco com você um encontro, e eu encarrego você de estar preparada para valer-me o encontro,/E eu encarrego você de ser paciente e perfeita, até que eu venha./Até então, eu a saúdo com um expressivo olhar, que a faça jamais me esquecer. (Tradução minha).

Quem degrada uma pessoa me degrada... e tudo que se diz o se faz
[no fim volta pra mim,
E o que eu faça ou diga volta pra mim,

A inspiração surgindo e surgindo de mim... por mim a corrente e o
[índice.

Pronuncio a senha primeva... dou o sinal da democracia;
Por Deus! Não aceito nada que não possa devolver aos demais nos
[mesmos termos.
(WHITMAN, 2009, p. 77).

Logo, Whitman lança-se à multiplicidade e vê no múltiplo e no diverso a verdadeira essência e no deferimento de seu Eu capital a multiplicidade essencial. A lei que rege o todo aparenta-se volição cega, tal qual em Schopenhauer e Nietzsche, de profundidade amante, impetuosamente apaixonada. É, pois, descomedida, progressista, evolucionista, amoral (muito embora sua cosmovisão humanitária). A coisa-em-si aproxima-se realmente do vir-a-ser nietzschiano, muito próximo do que lerá o heterônimo Álvaro de Campos em seu Mestre Caeiro, — cosmovisão, esta última, que parece vir de uma composição whitman-nietzschiana e que a nós, agora, auxiliará na compreensão da realidade caeiriana.

Campos lê deveras profundamente o ideal do mestre, mas ele está afetado por demais pela sonoridade da poesia de Whitman, pelo despojo, pela sensação de liberdade que empreende no leitor. Imerso pelo espaço urbano e a promessa futurista de superação tecnológica, de eletricidade, avanço, talvez encontrasse nos versos desse poeta de democracia extrema a essência apaixonada que o pudera libertar da prisão moral, do silêncio, do recalque psicológico, para subir às alturas, emancipado. O panteísmo whitmaniano corria pelas veias de seu coração afoito; entretanto, estava preso a uma realidade mais emergente, cosmicamente menos afetiva, embora irmanada, não tão amorosa e transcendentalmente fraterna quanto a de seu predecessor. É que Campos está preso à realidade imediata de Caeiro, numa leitura de maior frenesi que a do mestre acerca da essência evolutiva da natureza. Se para este a natureza é a que se mostra desnuda, longe da meditação ou da conceituação sobre ela e na tranquilidade camponesa; para o futurista, a revelação momentânea tecnológica dos castelos de pedra humanos, movidos pela inteligência e pela desenvolvimento industrial, elétrica e urbanista, é que é o fim da evolução natural. Como uma árvore brota do solo fértil, uma construção civil também desponta das mãos da

natureza, ou seja: da inteligência humana, última consequência da evolutividade universal na Terra. O Universo, pois, costurou os dias até tecer a teia tecnológica moderna.

Porquanto, a ideia que faz Campos da Natureza é como ser de desenvolvimento expressiva e indefinida, em que a única realidade palpável é a forma imediata das coisas como aparentam, neste instante. Visão heraclitiana, deve a Nietzsche (e a seus demais seguidores) a concepção fenomenológica afirmativa da vida. E deve também a Caeiro e ao seu neopaganismo a concepção da natureza imediata e de seu gozo momentâneo como cerne de toda a existência, como única finalidade (embora imerja-se no bulício e na loucura social, bem como em suas exasperadas engrenagens, que lhe causam ânsia e desespero físico e metafísico).

Alberto Caeiro partilha, indubitavelmente, desse coração múltiplo whitmaniano, uma influência que não deixará transparecer tão nitidamente quanto seu discípulo Campos, que o confessa; entretanto, perceptível em sua tentativa de representação fenomenológica e de retorno ao corpóreo. Além do mais, como já elucidado, é desse despojo com que Whitman avança que se arroja a alma do cantor campal para discorrer livremente versos incisivos, fortes, amorais, desamarrados dos preconceitos e das imposições morais exigidas pela sociedade, vinculados à *physis*, execrando a metafísica, principalmente de raiz platônica e toda a absurda moral *crística*, — assim como intitula Pessoa o cristianismo (cristismo). É desse sentimento de multiplicidade e de individualidade dos seres, que parece herdar-se de Nietzsche desde Whitman, que se coloca a eterna novidade material do mundo aqui-e-agora, a possibilidade do gozo na carne, das sensações (talvez fonte do movimento sensacionista). Sua fluência, a de Caeiro, e também a de Campos, é muito próxima à do democrata, contanto, ao contrário dele, é antifraterna no poeta campal e, no futurista, lembra mais o *homem da multidão* poeniano, um *flâneur* da humana cotidianidade, que ama o bulício e a turba: “o tipo de gênio do crime profundo. Recusa-se a estar só. É o homem da multidão.”¹⁷ Ambos, muito embora sua diferença, desinteressados em si pela compaixão e pelo afago à alheia alma humana. Se puséssemos Whitman ao centro, esse homem cósmico entregue à profundidade do amor essencial, teríamos Campos a inverter o caminho de sua paixão cósmica, que desce do macro ao micro, lançando-

¹⁷ POE, Edgar Allan. *O homem da multidão* (ver referências).

o a uma metafísica geocêntrica, partindo de nosso espaço de visão humana primordialmente e só depois para o espaço da longevidade; e Caetano a desumanizá-lo, a corrigir o seu excesso e a recusar dele toda alucinação que o leva ao devaneio da universalidade fraterna. Mas, o princípio que ambos leem em Whitman, que lhes é salutar e que, talvez, explica-se melhor nas ânsias metafísicas de Campos, embora suscitado pelo mestre, é o da inversão definitiva da ideia platônica, que se afirma no eterno retorno nietzschiano.

Sim, a essência que seu par heteronímico Campos lê no mestre, e que jamais poderá de todo compartilhar, é que parece fundamentar sua existência no mundo: o acontecer cotidiano, a emergência, o vir-a-ser momentâneo é a única coisa a importar, sendo aquilo que é essencial, — a consequência última da natureza é que é sua própria ideia, sua essência conclamada

Sim, dum cais, dum cais dalgum modo material,
Real, visível como cais, cais realmente,
O Cais Absoluto por cujo modelo inconscientemente imitado,
Insensivelmente evocado,
Nós os homens construímos
Os nossos cais de pedra atual sobre água verdadeira,
Que depois de construídos se anunciam de repente
Coisas-Reais, Espíritos-Coisas, Entidades em Pedra-Almas,
A certos momentos nossos de sentimento-raiz
Quando no mundo exterior como que se abre uma porta
E, sem que nada se altere,
Tudo se revela diverso.
(PESSOA, CAMPOS, 1997, p. 316).

Nos versos acima, o poeta parece, numa primeira impressão, render-se ao pensamento idealista platônico e à própria teoria da reminiscência, lembrando a mimese, quando vê um modelo de cujo imitamos ou evocamos o construto; entretanto, não titubeia em definir as coisas como *Coisas-Reais, Espíritos-Coisas, Entidades em Pedra-Almas*, deflagrando a posição whitmaniana — e heideggeriana —, imergindo-as em absoluta concretude, essencialmente aparentes: *dum cais dalgum modo material*. Ocorre que o que em Campos mostra-se trágico, num sentido exasperado, desmedido, em Caetano é primordial serenidade. Neste, as Coisas-Reais estão despidas da fome de conhecimento e do desespero pelo infinito, existentes naquele heterônimo. Concebendo a realidade assim, casual, *coisal*, presente, Mestre Caetano

vê a necessidade de livrar-se em absoluto do intelecto, do pensamento, do acúmulo cognitivo, da medida encravada na memória que classifica todas as coisas, para, dessa maneira, poder sorver a momentaneidade essencial em seu real significado, corporeamente, sensivelmente, gozando-a de maneira alienada (não exasperada ou doidivas como a dos demais acima expostos). Há aqui a inversão daquele tempo mítico, ou o tempo mítico ao contrário, quando a natureza presente, a realidade imediata, é que é o tempo ideal, eterno em sua eterna novidade:

É noite. A noite é muito escura. Numa casa a uma grande distância
Brilha a luz duma janela.
[...]
A luz é a realidade imediata para mim.
Eu nunca passo para além da realidade imediata.
Para além da realidade imediata não há nada.
Se eu, de onde estou, só vejo aquela luz,
Em relação à distância onde estou há só aquela luz.
O homem e a família dele são reais do lado de lá da janela.
Eu estou do lado de cá, a uma grande distância.
A luz apagou-se.
Que me importa que o homem continue a existir?
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 101).

Portanto, lembremos o argumento da reminiscência platônico, que concebe todo aprendizado como recordação, em face de uma existência do espírito em um mundo ideal, e percebamos que essa realidade falsa, recordativa, é expurgada pelo poeta: “A recordação é uma traição à Natureza,/Porque a Natureza de ontem não é a Natureza./O que foi não é nada, e lembrar é não ver.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 69). E, nesse sentido, nem o ser do homem, que se quer na eternidade, que se pretende eterno, não é relevante, nem ele próprio, o ente Caeiro:

Quando a erva crescer em cima da minha sepultura,
Seja esse o sinal para me esquecerem de todo.
A Natureza nunca se recorda, e por isso é bela.
E se tiverem a necessidade doentia de “interpretar” a erva verde
[sobre a minha sepultura,
Digam que eu continuo a verdecer e ser natural.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 100).

O ideal é pois instantâneo e múltiplo, não está condenado a uma imitação ou recordação, nem a categorias, como interpretaria mais tarde Aristóteles a ideia

platônica, porque as coisas não são classificáveis. Tudo tem existência própria e singular: “Um renque de árvores lá longe, lá para a encosta./Mas o que é um renque de árvores? Há árvores apenas./Renque e o plural árvores não são cousas, são nomes.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 71).

Esse esforço que empreende em apagar a esfera coletiva e interpretativa, unidas no senso de uma moral culturalmente construída, fá-lo conceber o mundo — da forma que se o vê momentaneamente, do modo que se o sente fugaz — como ciência máxima, como fim universal. Se, pois, em Caeiro, essa finalidade está imbricada ao como desinteressadamente as coisas afetam os nossos sentidos, nossa percepção, o sentido da vida faz-se viver, *carpe diem* levado ao extremo da alienação, refletido no discípulo Ricardo Reis em sua máxima instância. Coisas espúrias a isso não são importantes, apenas secundárias. Ou seja, a inteligência que raciocina o objeto peca por despender um esforço sem sentido, contrário à natureza e à satisfação, logo, à *felicidade*, ao que se deve ou se deveria verdadeiramente ser.

Ainda em contradição com Álvaro de Campos, que parece ver na inteligência humana um avanço do próprio instinto do natural, Caeiro a vê como um erro, como um desvio antinatural. O homem, assim, agindo pelo cunho do raciocínio, supervalorizando a complexidade, move-se em oposição ao ser do mundo, ao ser natural, provocando o mal (tese absolutamente contrária à moralidade cristã e fraternal moderna):

Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os
[outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
A nossa alma e o céu e a terra bastam-nos.
Querer mais é perder isto, e ser infeliz.
(PESSOA, CAEIRO, 1977, p. 221).

Procuro despir-me do que aprendi,
Procuro esquecer do modo de lembrar que me ensinaram,
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,
Mas um animal humano que a Natureza produziu.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 72).

O mal teórico-socrático nietzschiano é evocado por este poeta com plena densidade. A única forma de redenção, também muito próxima do que pensa Nietzsche, é retornar à natureza, ao simples, ao princípio, esquecer-se de toda a vaidade, avançar a um tempo para antes de vestirem-se as almas de conceitos morais. Um retorno ao homem-animal. Um retorno impossível, algo que talvez jamais tenha ocorrido, só quem sabe possibilitado por um niilismo ativo, mas de absoluto esquecimento e desconstrução, e derrocada de tudo o que fundamentou a vivência humana pelos séculos e do próprio humano, como o concebemos. Seria necessária uma alma que em momento algum voltasse sobre si ou sobre o mundo. Há de se retornar a um ponto-pedra, a um extremo silêncio e alegria naturais, tais quais das árvores, rios, nuvens e borboletas. Nada mais. Para além disso, está “tudo em desacordo/Com flores e árvores e pedras” (PESSOA, 1977, p. 209), longe do ideal: do real, da realidade imediata, a única essencial.

Para Caeiro, então, o mundo é o mundo anterior ao pensamento. O pensamento é imundo, porque antinatural. Está, mesmo que se mostre insciente de teorias, definitivamente, pautado em proposições fenomenológicas. Carneiro (2011), em sua dissertação de mestrado pela Universidade Nova de Lisboa, ao perceber a forte relação do poeta com a fenomenologia, irá aproximá-lo a Husserl.

Caeiro procura, similarmente, livrar-se de sistemas de verdades vigentes. Considera o pensamento como estando impregnado por teorias de conhecimento prévias. Tem de se livrar destas teorias para chegar à pura sensação intuitiva das coisas. Quer livrar-se do “corredor” de modelos da realidade construídos por verdades pré-estabelecidas, para chegar às ideias directamente. Como na noção de Husserl, não quer ter um “modo de lembrar”, porque isso implica ver as coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas. É o “fato” que Caeiro se queixa de ter sido obrigado a usar pelo Homem. De forma semelhante a Husserl, Caeiro também deseja ver as coisas sem nenhuma construção dos objectos na consciência *a priori*. Quer partir do grau zero, apenas com as sensações (CARNEIRO, 2011, p. 19).

Assim é que objetiva a realidade desnuda em seu estado de satisfação pleno e atemporal, que tenha por sentido ela própria, nada além: “Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la/E comer um fruto é saber-lhe o sentido.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 34).

Ora, qual poderia ser o sentido da vida senão o vivê-la? Para o poeta, isso é uma obviedade, tamanha que lhe fazem rir os que a não conseguem ver:

O mistério das coisas, onde está ele?
Onde está ele que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
Que sabe o rio e que sabe a árvore
E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam
[delas,
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.
[...]
Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: —
As coisas não têm significação: têm existência.
As coisas são o único sentido oculto das coisas.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 65).

Voltando à sua poesia, à sua obra, em suma, o que a faça talvez tão nova é o ser ela, ou talvez o tentá-lo ser, fenomenologia pura, nem linguagem. Impossível que o seja, nenhuma poesia soou-nos, nem filosofia, tão essencialmente fenomenológica. Ou melhor, o seu (neo)paganismo absoluto faz com que entendamos no coração o que é teoria pura, raciocínio lógico, e não na razão, — *sem esforço*. Isso só já faria de Fernando Pessoa um grande inventor, transformador, um homem ativo em grau magnânimo. Fosse Pessoa um homem, não um conjunto de ficções.

3. O HOMEM ATIVO DE NIETZSCHE VISLUMBRADO A PARTIR DO IDEAL CAEIRIANO

Estas verdades não são perfeitas porque são ditas,
E antes de ditas, pensadas:
Mas no fundo o que está certo é elas negarem-se a si próprias
Na negação oposta de afirmarem qualquer coisa.
A única afirmação é ser.
E só o afirmativo é o que não precisa de mim.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 114).

Nietzsche, em sua literatura, aponta para dois modelos de homens: um homem reativo, que carrega e ama os valores que a ele são impostos, e um outro ativo, que trilha os próprios caminhos, que busca novos horizontes, pronto a criar o novo e ignorar o passado, o ressentimento, a culpa imposta pelos séculos de submissão à fraqueza e ao desprezo de si.

O homem reativo relaciona-se ao homem de rebanho, fraco, amante do ideal platônico-cristão e das ideias modernas, democráticas. Temendo a dissipação dos valores que o mantêm confortado, reverencia-os, de uma maneira ou de outra: seja pela submissão à religião, seja pela submissão aos modernos rebanhos, seja pela anulação definitiva de todas as submissões e a entrega à morte, à desilusão, ou ao definitivo desprezo do mundo: o derradeiro enfraquecimento do eu, o desejo de perecer. Esse homem é o mesmo que se há desviado desde o homem teórico-socrático e que avança até os dias de hoje, amarrado aos conceitos de solidariedade, democracia, bem-estar social, resignação aos modelos e à tradição...

Já o homem ativo é um espécime de elevado requinte e força interior, que a si mesmo e ao mundo como posto questiona, e deste duvida, como também de si, ao questionar sua relação com o mesmo. É o homem quando liberto da moralidade espúria à vida, espúria à verdadeira natureza, guiada pela vontade de potência. Ultrapassa e domina as forças reativas, superando o *modus vivendi* comum da humanidade.

A obediência do homem ativo não se confunde, de modo algum, com a obediência do homem reativo, pois este, como vimos, depende dos valores estabelecidos e aquele, por ser capaz de gerar novos valores,

não se submete à moral. A obediência do homem ativo, portanto, refere-se a uma capacidade de estar aberto ao novo, de ser capaz de experimentar outras sensações, de dispor o corpo para outras maneiras de ser afetado. Suas forças reativas, adestradas pelas ativas, cumprem sua função utilitária de conservação, de sobrevivência, de maneira que estão a serviço de algo maior, que é a criação. (FERREIRA, 2010, p. 11).

Nesse sentido, Fernando Pessoa, o ente social, ou carnal, ao despersonalizar-se, está dispondo *o corpo para outras maneiras de ser afetado*, como a que se refere Ferreira. E essa despersonalização firma-se, como seguimento histórico, na dissolução do eu, que vem à tona sob a crítica do filósofo alemão Ludwig Feuerbach e que assume maiores proporções com Marx, tal qual demonstra Azevedo (2005) ao relacionar Pessoa e Nietzsche:

A dissolução do eu tem de ser lida no contexto da crise pela qual o eu metafísico iluminista e romântico, geneticamente herdeiro do conceito de alma cristã, passa, a partir do momento em que a essência do homem começa a ser entendida como uma essência terrena e sócio-histórica. A crítica a este eu abstracto, a-histórico e acima do social começa com Feuerbach e é continuada e aprofundada depois por Marx. Apesar das diferenças, o eu feuerbachiano-marxista é um eu-relação.

Para a arte, ele se transforma em eu-ficção, não deixando, contudo, de a *relação*, embora ficcionada, estar presente na heteronímia. [...] o eu-relação foi substituído por um eu-ficção e a relação social concreta por uma relação sonhada. [...] Contudo, a dissolução do eu não deixa de conter uma aporia essencial: se, por um lado, se nega o atomismo do eu iluminista e romântico, não é menos verdade que em seu lugar emerge tanto o *Übermensch* e a *Wille zur Macht* como o super-Eu ao volante sensacionista, querendo 'ser tudo de todas as maneiras'. (AZEVEDO, 2005, p. 147-149) (grifos do autor).

Esse super-Eu sensacionista, presente primeiro em Whitman, é, então, motor de Pessoa na despersonalização de sua singularidade, em face de que esta está perdida. Logo, passa a elevar-se a múltiplas personas — ficcionais, contanto íntegras. Fato é que o poeta encara a linguagem tal como ato e, daí por diante, o universo faz-se uma constituição linguística. Ou seja, a linguagem não mais simplesmente é utilizada no âmbito da descrição do real, mas no âmbito da criação deste. O ser, fenomenologicamente posto, parte da criação artística para a efetividade, do pensamento para a existência, do intelectual para o sensitivo, — contrariando a

barreira entre sonho e realidade e interpondo quanticamente seres de presença estética à matéria do mundo; não podendo fisicamente subverter a existência, subverte-a psiquicamente. A mesma ilusão provocada comumente pela arte literária; entretanto, em Pessoa, não há romance nem dramaturgia, não em sua intenção primeira. É heteronímia. É a criação de um ente para a natureza do mundo o que vislumbramos, em cada uma de suas personas, mediante a expressão de um eu-lírico muito íntimo, de tal forma que seja impossível reparar nele a ficcionalidade.

Em outra acepção, embora consonante, Gonçalves (1995), ao dissertar sobre os modelos de leitura crítica acerca da obra de Fernando Pessoa, aponta, sob o viés das leituras filosófico-ocultistas, para um grupo de interpretações que têm em Descartes a explicação da despersonalização pessoana:

A filosofia cartesiana é a fonte dos problemas da consciência (no caso pessoano: crise) e da natureza do Eu, na evolução do pensamento ocidental. Parte-se, então, do primado da consciência, em Descartes, para formular o conhecimento que o Eu tem de si em analogia à obra pessoana. Nesse raciocínio, a consciência tem dois planos: um plano espontâneo e outro reflexivo. No primeiro caso, a experiência e o dado imediato caracterizam a consciência de mundo vivido. No segundo, a consciência toma uma forma mais profunda que se sobrepõe ao plano anterior e, assim, ausculta as ideias, as emoções, as recordações decorrentes da primeira experiência. Nessa ótica, ao sobrepor o pensamento à sensibilidade, Pessoa teria na consciência reflexiva o filtro das emoções e das sensações, objetivando nesse sentido a despersonalização poética. (GONÇALVES, 1995, p. 35).

Dessa maneira, para além de criar, Pessoa vive, objetivando, em inteligência e arte, suas múltiplas sensações. Na verdade, a realidade toda se confunde, para o próprio poeta e para o leitor: no poeta, quando ele é a matriz das ficções que nele aflorarão, que não têm existência efetiva fora dele, mas de que é ele o canal, por que passam, descendo de seus dedos ao papel, para a intelectualidade do mundo, ou para a imaginação fenomenológica do mundo; no leitor, quando essas ficções saltam aos seus olhos como diferentes figuras, múltiplas pessoas, incontestavelmente além de uma unidade a que se pudesse dizer com certeza: “Fernando Pessoa”.

E será dessa forma que, como homem ativo nietzschiano, o poeta desvencilhar-se-á de todos os laços com a tradição, com a moral, e também dos laços afetivos, das mesquinhas vaidades humanas, do ressentimento, da certeza, da segurança e da

conformidade para elevar-se a um ser que pudesse a tudo albergar, que fosse capaz de tudo sentir em demasia e, com isso, nele resolver a história. Nele, encontram-se o passado, o presente e o futuro. Julga-se, dessa maneira, a superior relação cognitiva que possui esse homem com o tempo: uma relação que, embora seja fragmentária, é a mais completa, a que tudo aglomera, tal qual canta Campos em seu agressivo “*Ultimatum*”:

[...] garanto absolutamente a vinda da Humanidade dos Engenheiros!
Proclamo, para um futuro próximo, a criação científica dos Super-
[homens!

Proclamo a vinda de uma Humanidade matemática e perfeita!
Proclamo a sua Vinda em altos gritos!
Proclamo a sua Obra em altos gritos!
Proclamo-A, sem mais nada, em altos gritos!
E proclamo também: Primeiro:

O Super-homem será, não o mais forte, mas o mais completo!

E proclamo também: Segundo:

O Super-homem será, não o mais duro, mas o mais complexo!

E proclamo também: Terceiro:

O Super-homem será, não o mais livre, mas o mais harmônico!

Proclamo isto bem alto e bem no auge, na barra do Tejo, de costas para a Europa, braços erguidos, fitando o Atlântico e saudando abstractamente o Infinito.

(CAMPOS, *Ultimatum*, in: Arquivo Pessoa: Obra édita, disponível em <http://arquivopessoa.net/textos/456>).

Ocorre que o super-homem de Álvaro de Campos, em essência nietzschiano, é filtrado antes pelos apontamentos do mestre Caeiro e, no final, não é nem um, nem outro. É uma *Humanidade de Engenheiros*, a desbravar as ciências da física e da matemática no construto de novas expectativas de vida, de novos horizontes, de uma nova estrutura socioeconômica ainda talvez, visionariamente. Física e matemática principalmente, pois há em Campos a necessidade futurista de transpor as equações do Universo, corrompendo suas próprias leis.

Diferente de Nietzsche, seu super-homem não será um homem mais forte, mas um mais completo, como o anuncia. Ou seja, aquele capaz de sentir excessivamente, a ser, em vez de “eu”, “vários”. Não o mais duro ainda, mas aquele que é capaz de

albergar em si toda a complexidade que o circunscreve. Não o mais livre, contanto o que é capaz de harmonizar tudo em meio à própria despersonalização e fragmentação. Diferente de Caeiro, é a inteligência e a humana existência que o guia, não a aversão por ambas, e pelo excesso, pela turba e urbanização. Entretanto, é a busca do super-homem camponiano o que melhor explicaria o mistério da heteronímia pessoana, já que é em Campos que Pessoa parece refletir seu eu enquanto poeta, ao menos em sua maior sinceridade. Só que é em Campos posto na presença de Caeiro. Tudo se passa na presença de Caeiro: a interpretação nietzschiana, a imersão na veia apaixonada de Whitman, a visualidade de um homem futuro, de um homem além; mesmo que, à primeira vista, assim não se demonstre.

Por isso, parece salutar a interpretação da poesia do Mestre em relação ao anúncio do homem ativo nietzschiano, já que é no grau de liberdade e elevação em que se põe o poeta acima da demais esfera humana que se pode ler o fulcro existencial e a reflexão filosófica da heteronímia pessoana. E para a presente pesquisa, nesse sentido é que devemos e podemos lê-lo. Só como esse homem ativo nietzschiano é que poderemos entender as suas proposições, atuando na transvaloração da realidade e na ultrapassagem do comum. Como aquele que cria os próprios valores e que não reverencia o estático estado da humanidade.

E assim é que o leremos definitivamente neste capítulo, ressaltando, dos versos de Caeiro, a proximidade em Nietzsche, aparente na força creacional que os move a ambos, no desejo de transvaloração do real e na inaceitação dos ideais de rebanho às sociedades impostos. Não a condicionar os versos do poeta à filosofia nietzschiana, mas a lê-los conjuntos, em correlação, buscando perceber a latência dessas ideias filosóficas na poesia caeiriana. E concluiremos vislumbrando no poeta a figura do além do homem, como interpretação pessoana desse ideal, utópico, todavia.

3.1 MESTRE ZARATUSTRA E AS METAMORFOSES DO SER: O CAMELO, O LEÃO, A CRIANÇA

Em audioaula extraída de uma palestra proferida pelo professor, escritor e filósofo Amauri Ferreira em 28 de abril de 2014¹⁸, este fará exposição “Das três metamorfoses” d’“Os discursos de Zaratustra”, logo ao início da obra *Assim falou Zaratustra*. Sua aguda leitura pautar-se-á nas interpretações de Deleuze acerca do niilismo em Nietzsche, sendo a mesma que nos guiou na presente análise, afora algumas interpelações a partir de Heidegger.

No citado discurso, Zaratustra aponta três fases que permeiam a passagem do homem da moral de rebanhos até ao homem superior, finalidade última (ou princípio maior). Seriam, essas fases, a metamorfose do camelo ao leão, até à criança: “Três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança.” (Nietzsche, 2011, p. 27). Tal reflexão não é por acaso que abre o livro. Ela vem a ser um resumo da trajetória de superação da mesquinhez humana, proposta por Mestre Zaratustra, lida mediante os estados psicológicos do niilismo que confrangem o homem e concluindo-se na vitória sobre a moral.

Como se explica no primeiro capítulo da presente pesquisa, quatro são os estágios niilistas por que passa ou indivíduo ou a coletividade, segundo Deleuze: niilismo negativo, niilismo reativo, niilismo passivo e niilismo ativo. Enquanto camelo, o homem experimenta os três primeiros estágios:

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado.

O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado.

O que é o mais pesado, ó heróis?, pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força.

(NIETZSCHE, 2011, p. 27).

¹⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=q52k1-2Udrl>.

O filósofo está se referindo aqui aos homens cristãos e modernos, de espírito socrático, amarrados ao ideal platônico, que requerem ser membros de rebanhos decadentes para poder suportar o mundo. São como camelos, levam, sobre as costas acomodados, os mandamentos morais, não por imposição, mas à revelia. Não são capazes de ultrapassar o estado de animais arrebanhados, por isso passam a amar o peso que lhes é imposto, sacrificando tudo para atender aos desmandos que os oprimem.

No ideal cristão, encontramos esse homem na esfera negativa, ou o pior desses homens, pois assume o gosto pela morte em desprezo absoluto da vida. Ao passo que a morte lhe será redenção, então a vida lhe deverá ser ruína, pois quanto mais sofrer nela maior lhe será a recompensa depois. Dessa forma, preza pelo sofrimento, pelo jejum, pela tristeza, exalta a morte e encrava os olhos numa imagem constante de dor sanguinolenta: o Cristo na cruz. A metáfora da cruz, assim, é-lhe o ponto de partida: cada cristão carrega uma cruz em sua trajetória pelo mundo e quanto mais a suporta, conformado, resignado, mais se aproxima de Deus, já que é na figura do Cristo morto que se encontra a salvação, no sacrifício do corpo e do ego (cabe ressaltar ainda que a metáfora da Cruz já tinha algum peso para o judaísmo, anterior a Jesus de Nazaré, sendo um castigo comum a Roma, aplicado aos criminosos com o intuito da humilhação e do sofrimento e como demonstração de poder do executante).

Frente ao *amor fati* nietzschiano uma tal doutrina não é de nada apazível, mas perniciosa e doente:

No cristianismo nem a moral nem a religião estão em contato com a realidade. Somente encontramos nele *causas* imaginárias. ('Deus', 'alma', 'eu', 'espírito', o 'livre-arbítrio' ou também o 'não-livre'); *efeitos* imaginários ('pecado', 'salvação', 'graça', 'castigo', 'remissão dos pecados'); um comércio entre *seres imaginários* ('Deus', 'espíritos', 'almas'); uma *ciência natural* imaginária (antropocentrismo, ausência do conceito de causa natural); uma *psicologia* imaginária (só erros sobre si próprio, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis, por exemplo dos estados do *nervus sympathicus*, com o auxílio da linguagem da idiossincrasia religioso-moral — 'arrependimento', 'remorso', 'tentação do demônio', 'presença de deus'); uma *teologia* imaginária ('o reino de Deus', o juízo final', a 'vida eterna'). Este universo das *ficções puras* distingue-se, para sua grande desvantagem, do mundo dos sonhos, que pelo menos reflete a realidade, ao passo que este não faz mais do que falseá-la,

desprezá-la e negá-la. Depois de se ter criado o conceito 'natureza' em oposição ao conceito 'Deus', 'natural' tornou-se forçosamente sinônimo de 'desprezível', pois que todo esse mundo de ficções tem origem no ódio contra o natural, contra a realidade! É a expressão de um profundo mal-estar perante o real... (NIETZSCHE, 2000b, p. 48-49) (grifos do autor).

São estas as *coisas pesadas* de que o filósofo fala, se as interpretarmos em seu viés psicológico: remorso, tentação, pecado, demônio, castigo etc., as quais carregam o espírito, enchem-no de cansaço e despreço pelo real. E tão alienado está esse homem com a promessa de inferno e de paraíso, que ele intenta contra o próprio orgulho, contra o desejo, contra a felicidade:

Não é isso: rebaixar-se, a fim de machucar sua altivez? Fazer brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria?
Ou é isso: deixar nossa causa quando ela festeja seu triunfo? Subir a altos montes, a fim de tentar o tentador?
Ou é isso: alimentar-se das bolotas e da erva do conhecimento e pela verdade padecer fome na alma?
Ou é isso: estar doente e mandar para casa os consoladores e fazer amizade com os surdos, que nunca ouvem o que queres?
Ou é isso: entrar em água suja, se for a água da verdade, e não afastar de si as frias rãs e os quentes sapos?
Ou é isso: amar aqueles que nos desprezam e estender a mão ao fantasma, quando ele quer nos fazer sentir medo? (NIETZSCHE, 2011, p. 27).

Cada uma dessas máximas de Zaratustra afirmam o absurdo da resignação dos homens-camelo, que, em vez de vangloriarem-se por seus méritos, sonhando elevá-los, sentindo orgulho pelas conquistas, rebaixam-se à teia comum, reprimindo-os tolamente; que, em vez de seguirem as trilhas do conhecimento, condicionam-no ao corolário de uma verdade psicologicamente imposta; que, em vez de estarem entre homens de valor, mesclam-se ao populacho; que, sem nexos algum, em vez de se agarrarem à vida como condição, como triunfo, entregam-se à ficção de seres extranaturais, os quais os oprimem fantasmagoricamente. Máximas essas que não serão superadas com o advento da modernidade ainda, quando esta, após a *morte de Deus*, apenas enfatiza os valores cristãos, embora lançando-os aos conceitos de democracia, liberdade, fraternidade, humanidade etc. (estes que não serão para Nietzsche menos fantasmagóricos e irrealistas que a ficção do divino).

Talvez o filósofo siga uma lógica bem simples como premissa ao massacre que executa contra as ideias religiosas e modernas: se, como ele mesmo crê, não houver outra vida após esta, não seria correto sorver dela o seu máximo prazer, a sua máxima satisfação? Viver a morte nesta vida na crença de uma vida após a morte, ou mesmo sufocar a íntima satisfação em obediência às ideias de igualdade, de fraternidade, que veracidade ofertam essas visões de mundo frente à realidade sensível e científica da humanidade? Aí, cabe ainda perguntar: por que, antinaturalmente, o homem passa por esses estados de niilismo moribundos em si mesmos? Heidegger (2015), ao anotar os pontos-chave para suas conferências sobre Nietzsche, — embora de maneira um pouco confusa, já que são anotações, esquemas — assim nos responde:

Porque a história tende e se encaminha para o saber do niilismo, (por quê?) torna essencial a *veracidade*, o ater-se ao verdadeiro! Mas o verdadeiro como objeto contraposto do saber, o saber como *positivista*, por fim, ‘fatos’ e ‘valores’. [...] Com base nessa veracidade (nessa determinada verdade), o ‘ideal’ como tal torna-se problemático. Decepção de que não se alcançou a meta, portanto não vale a pena, portanto não há qualquer ‘sentido’ como tal. Vontade para o ideal se desvela como vontade para o ‘não-verdadeiro’. (HEIDEGGER, 2015, p. 39) (grifos do autor).

Destarte, é como se o niilismo fosse um “bem” caro às sociedades, ou uma necessidade, que encarna uma lógica terrível, a de sempre nos manter presos ao falso, ao imaginário, face a nosso desejo de redenção, ou à fuga do não sentido do mundo.

Niilismo não é causa da decadência, mas sua ‘lógica’ [...] ou seja, o modo *como* ele se configura e se desenrola. [...] ‘niilismo’ necessariamente multifacetado, dependendo do posicionamento frente à ‘vida’ e dependendo do ‘saber’ que se tem dela. Niilismo é a *negação* da ‘vida’, nas mais diversas configurações, que, segundo parece, não precisam ser um dizer-não, mas são um *Sim* ao ‘desejável’ (*ideal*).

Por isso, niilismo é a medição preliminar ‘da vida’ numa outra coisa, à qual *ainda não satisfaz* — ali já a desvalorização, com isso a *vida* não alcança o seu direito único e mais próprio. (HEIDEGGER, 2015, p. 38) (grifos do autor).

Ao perceber, pois, que não fora satisfeita a sua carência de sentido, o camelo entra no deserto da passividade, para avançar, subir adiante:

Em relação a [As formas hodiernas do niilismo ligado ao saber e do niilismo que engaja a si mesmo. (Cada vez dependendo do posicionamento frente à 'vida' e modo de saber)] Assim paralelamente:
(1) O deixar-ir não ciente, na *roupagem* de toda decomposição (da 'vida'). 'Pessimismo como forma prévia' [...]
(2) A recusa total de todo e qualquer ideal (de valor e sentido).
(3) O Sim à *falta de sentido*, ou seja, ausência-de-ideal, como eterno, ou seja, 'essência' da 'vida' como enfoque fundamental que inicia no *eterno retorno*. (HEIDEGGER, 2015, p. 39) (grifos do autor).

O caminho traçado por Heidegger neste último excerto é pertinente, se nos voltarmos a Deleuze uma vez mais, aos estados do niilismo passivo e do niilismo ativo: ao perder todo e qualquer sentido, que antes preenchia a sua existência, passivamente, esse homem-camelo entrega-se à derrota, com postura pessimista frente à vida. Até que encare essa ausência de significação como possibilidade de criação, em afirmação agora da vida, mediante o *eterno retorno*. Portanto, Zaratustra segue o seu discurso acerca das metamorfoses conduzindo-nos à subida:

Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para seu deserto.
Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto.
Ali procura o seu derradeiro senhor: quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão.
Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e Deus? 'Não-farás' chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz 'Eu-quero'.
'Não-farás' está no seu caminho, reluzindo em ouro, um animal de escamas, e em cada escama brilha um dourado 'Não-farás'!
Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões: 'Todo o valor das coisas brilha em mim'.
'Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado — sou eu. Em verdade, não deve mais haver 'Eu-quero'!' Assim fala o dragão. (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

O espírito que se *deixa-ir*, como o disse Heidegger, movido pela vontade de poder em si, agora levanta-se contra os valores impostos e a tradição histórica, não reprimendo seu ato criador. Diante dos desmandos grifados em ouro, que indicam sempre a aceitação, a dissolução, que ordenam que o espírito fique quieto e inerte frente à história, frente às sociedades, frente aos rebanhos, esse espírito toma

coragem e força na figura do leão, atentando contra tudo o que se interpôs entre ele e a sua liberdade, entre ele e a possibilidade do novo. Ele diz agora “Eu quero”! Destrói o dragão que o debilita e se torna senhor de seu próprio deserto. Longe dos demais, quererá passar a inscrever seus próprios desígnios, buscar seus próprios caminhos, embora ainda o não possa:

Criar novos valores — tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação — isso está no poder do leão.
Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão.
[...] Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o ‘Tu-deves’; agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor [...]. (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

E sua ferocidade, dessa maneira, após a morte do dragão, converter-se-á, numa última metamorfose, em criança, um ser capaz de assimilar o novo com despreendimento, inocentemente, entregue à novidade cíclica do mundo, afirmativamente:

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.
Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo. (NIETZSCHE, 2011, p. 28-29) (grifos do autor).

A criança, pois, é o elemento-chave da transvaloração: sendo possível experimentarmos o mundo do zero, como infantes, seríamos capazes de entregarmos ao novo, ignorando a passada tradição, incutida em nossos corações. Se o niilismo pode significar, de certa maneira, desintegração de valores pela integração de novos valores, depois de assimilarmos, pressupondo-nos homens ponderados, por acúmulo a sabedoria instituída, com medo de dizer Não ao que já estava consolidado; agora, nascidos pequenos para a grandeza da vida, limpamos o espírito, libertando-nos da assimilação imanente dessa falsa ideia que nos impõe acumular e resguardar a tradição, avançando para o “esquecimento” e, nele, convidando a novidade, sentindo tudo sem pré-conceitos ou imposições psicologicamente aterradas em nossas mentes.

Sob o princípio da inocência, tornamo-nos capazes da transposição de nosso ser para cima das massas, partindo a um deserto de que somos senhores e de onde, tão acima estamos, ninguém poderá nos resgatar, para o bem ou para o mal. Nem nos atingir. Nem nos importunar.

3.2 CAEIRO E A ETERNA CRIANÇA QUE NELE HABITA: ANÁLISE DO POEMA VIII DE *O GUARDADOR DE REBANHOS* À LUZ DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de ‘Deus’ e ‘pecado’, não venham nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para o homem velho — e talvez o ‘velho homem’ necessite então de outro brinquedo e outras dores — ainda criança o bastante, uma eterna criança! (NIETZSCHE, 2005b, p. 55).

Já tendo alcançado a “estaca zero” com a despersonalização do eu, aberto a experimentar o mundo aprendiz, mediante a veia sensacionista em seu coração, Fernando Pessoa lança-se à descoberta, ou seja: ao ultrapassar a figura do camelo, atacará o dragão da moral, abrindo caminho para que a criança em si passe a apontar-lhe a direção. E isso, se não fica claro em nenhum outro, é no heterônimo Mestre, Alberto Caeiro, que se esclarece, vindo à luz. Caeiro é, na verdade, a criança em todos os demais. Já que é nele que tal metáfora se concretizará. E talvez por isso o seu tom infante, inocente, perante a sua natureza translúcida.

Diante de tal proposição, o poema VIII d’*O guardador de rebanhos* é clara referência, além de figurar na história das letras portuguesas como um dos mais belos poemas já escritos. Muito embora sua ousadia, populariza-se às vezes com edições que lhe asseguram maior tenuidade, como é o caso das declamações de Maria Bethânia, possíveis de se encontrar nos canais do *Youtube*. A eterna criança de Caeiro torna-se um símbolo não apenas de sua filosofia, demarcadamente. Mas um hino ao desprendimento da alma, à renovação. Desapercebido que possa passar que tal poema seja um profundo resumo das ideias filosóficas mais essenciais que permeiam a obra heterônima de Pessoa. E que oculta ideias-chave da imersão deste no mundo de Nietzsche. (Por isso mesmo chamamos Caeiro de poeta, e não de

filósofo: para o poema, as ideias, em teoria, são-lhe secundárias, o remexer do coração e da sensibilidade do leitor é que lhe são premissas).

No início do relato, Caeiro apresenta quem é e de que forma vem ao mundo a criança que nele habitará:

Num meio dia de fim de primavera
Tive um sonho como uma fotografia.
Vi Jesus Cristo descer à terra.

Veio pela encosta de um monte
Tornado outra vez menino,
A correr e a rolar-se pela erva
E a arrancar flores para as deitar fora
E a rir de modo a ouvir-se de longe.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 28).

Cabe-nos ressaltar, nesses primeiros versos, o modo como se dá o sonho, a imaginação, para o poeta: *como uma fotografia*. Aqui, Caeiro expõe sua veia fenomenológica, mostrando como tudo ocorre fenomenicamente, enfatizando o aspecto central de seu Sensacionismo: a visão. Se, por um lado, esse dado poderá ligá-lo às correntes da fenomenologia, com Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty; por outro, entendemos que Nietzsche demonstra uma veia fenomenológica atribuível antes mesmo da fenomenologia revelar-se como método da forma como a conhecemos hodiernamente, conforme demonstramos a partir de Almeida (2014), em resenha ao livro *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity*, organizado por Élodie Boubil e Christine Daigle:

Ansell-Pearson argumenta que *Aurora* tem um Nietzsche que o carrega com uma série de análises fenomenológicas antes mesmo dos desafios do método fenomenológico encararem a presunçosa epistemologia cartesiana no pensamento sobre o processo de conhecimento. Tal perspectivismo teria ocorrido, decerto, antes mesmo da tarefa infinita da interpretação do mundo, como experiências da vida e sobre a filosofia 'experimental'. No caso de Lawrence J. Hatab, o que se encontra é uma análise sobre 'Aparência e Valores: Nietzsche e uma Ética para a Vida'. Nesse capítulo poder-se-á notar a premissa de uma fenomenologia dos valores da vida humana, cujo foco seria as questões da aparência dos significados e valores e suas consistências, ainda que em oposição às poderosas relações históricas e culturais, sendo eles mesmos todos entrelaçados. Isso seria uma forma de abordagem sobre as preocupações originais da fenomenologia e o mundo-da-vida, como

problema ético, e as relações intersubjetivas. [...] Suas implicações e caminhos trilhados dentro de nossos debates se entrelaçam, aqui e ali, com questões que nos remetem à psicologia, ao existencialismo, aos sentimentos morais, e ao pensamento que endossa o que teria postulado Nietzsche e, mais tarde, nos relegaria Husserl e Heidegger para o pensamento filosófico do terceiro milênio. (ALMEIDA, 2014, p. 195).

O excerto acima quer apenas ilustrar as convergências, embora dissonâncias, entre Nietzsche e a posterior fenomenologia, para que não pareçam contraditórias as leituras acerca da obra de Caeiro à luz fenomenológica e a presente leitura que efetuamos, quando o fundamental questionamento nietzschiano é, depois, reproduzido pelos fenomenólogos; que se refere — grosso modo — a considerar os fenômenos em sua aparência imediata e à necessidade de destituir o *objeto* de conceitos ou relações apriorísticas para a real percepção deste na consciência. Entretanto, abandonando a fenomenologia, encontramos relações suficientes no filósofo alemão que o vinculam à percepção fotográfica do instante sonhado sobre que verseja Caeiro: está na concepção da finalidade estética, que não deixa de nos aparentar o homem fenomenologicamente posto diante do mundo, face à sua crítica aos invólucros que condicionam a aparência à moralidade: “‘Pensar’ no estágio primitivo (pré-orgânico) é *realizar formas*, como nos cristais. Em *nosso* pensamento, o essencial consiste em integrar os dados novos em esquemas antigos [...] em reduzir a novidade à identidade.” (NIETZSCHE, 2010a, p. 283) (grifos do autor). Ora, com poucas palavras, Nietzsche, no primeiro tomo da *Vontade de potência*, conforme a nossa edição, expõe o drama dos fenomenólogos: a obtenção da *coisa* para além de suas pré-determinadas conceituações, como *objeto* que se mostra, e não como pensamento que o julgue.

O “pensar” de Caeiro só é permitido nesse *estágio primitivo*, pois não difere da coisa dada: “Penso e escrevo como as flores têm cor” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 39), ou seja, reflete apenas o encontro dos sentidos com o objeto, em certa unção deste e daqueles, sem a necessidade de determinar *isso* comparativamente, ou intermediar o conhecimento do objeto de maneira dianoética:

As bolas de sabão que esta criança
Se entretém a largar de uma palhinha
São translucidamente uma filosofia toda.

Claras, inúteis e passageiras como a Natureza,
Amigas dos olhos como as coisas,
São aquilo que são
Com uma precisão redondinha e aérea,
E ninguém, nem mesmo a criança que as deixa,
Pretende que elas são mais do que parecem ser.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 50).

A delimitação de seu sonho como imagem fotográfica, portanto, liberta-o da intelecção *sobre* a forma, ou de o instante aparente ser submetido a quaisquer conceitos ou valorações: ele não é também mais do que parece ser, ou seja, é como se mostra imediatamente. Assim, seu sonho é representado fenomenicamente, *in natura*, como que fotografado — e, por isso, é-se permitido gozar dele, livremente. Não há nele qualquer misticismo metafórico, apenas realidade, em suma.

A fotografia ainda se remete à iluminação, ressaltada no horário da descida do menino, ao meio-dia. Essa é a hora em que o sol está mais alto no céu e em que a luz estende-se mais ardorosa. Sendo ao fim da primavera, anúncios de verão, quando os sentidos aguçam-se com o calor e o floreio, alargando as sensações, o poeta dá a entender a imersão desse menino na realidade por completo, a *rolar-se pela erva* em contato lascivo com o natural e a rir-se alto, desprezando o gosto pelo sofrimento cristão. A arrancar flores e deitá-las, em aceitação plena da trágica existência. O contato do corpo com o corpóreo em geral, com a *matéria*, o toque, a sensação, que o fazem voltar-se a Whitman e à sua unidade múltiplo-corpórea, transparecem o aspecto do divino para Caeiro, que está no corpo, não na alma, como no poema que oferece a Ricardo Reis, segundo a coletânea organizada por Martins e Zenith, o mesmo que aparece intitulado como “O penúltimo poema” no *Arquivo Pessoa: Obra édita*:

Também sei fazer conjecturas.
Há em cada coisa aquilo que ela é que a anima.
Na planta está por fora e é uma ninfa pequena.
No animal é um ser interior longínquo.
No homem é a alma que vive com ele e é já ele.
Nos deuses tem o mesmo tamanho
E o mesmo espaço que o corpo
E é a mesma coisa que o corpo.
Por isso se diz que os deuses nunca morrem.
Por isso os deuses não têm corpo e alma

Mas só corpo e são perfeitos.
O corpo é que lhes é alma
E têm a consciência na própria carne divina.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 162).

O menino Jesus é, pois, eterno corpo, sentidos abertos para a eternidade, é o *divino que é natural*, já que figura nele a composição filosófica dos versos caeirianos: ele é o ser da natureza própria, ou melhor, um corpo por que sucede a natureza sem o refreamento do intelecto, sem a perturbação de quaisquer conceitos na pureza de seu olhar: seu corpo é sua alma e por isso está entregue à tragédia da existência, ou à vida como finalidade estética, à vida como satisfação plena mediante os sentidos.

O meio-dia na fotografia de Caeiro ainda poderia ser levado ao cotejo com o meio-dia nietzschiano, aludido em várias passagens, como a que se segue, no segundo tomo da *Vontade de potência*, no Livro III, intitulado “Meio-dia e eternidade”, já que ambos concernem em relação à hora de seu enlevo superlativo:

Eis a hora do *grande meio-dia*, da *claridade mais temível*; minha própria variedade de *pessimismo*; o grande ponto de partida.

1. Contradição fundamental entre a civilização e a ascensão do homem;
2. Os juízos morais: história da mentira e da calúnia posta a serviço da vontade de potência (da vontade de *rebanho* em revolta contra os fortes);
3. As condições do progresso da civilização (a possibilidade de uma seleção às expensas de uma multidão) são as condições de todo crescimento;
4. As diversas interpretações do mundo, problema para uma força que encara as coisas apenas *do ponto de vista de seu próprio crescimento*. Os juízos de valor moral e cristãos exprimem a revolta e a duplicidade dos escravos (opostos aos valores aristocráticos do mundo *antigo*). (NIETZSCHE, 2010b, p. 301-302) (grifos do autor).

Ressalve-se *O crepúsculo dos ídolos*, na famosa “inscrição” que nos cabe não ignorar: “Meio-dia, momento da sombra mais breve, termo do erro mais demorado, ponto culminante da humanidade: INCIPIT ZARATUSTRA.” (NIETZSCHE, 2001, p. 27). *Começa Zaratustra (Incipit Zaratustra)*, esta é a frase que encabeça o meio-dia nietzschiano, da mesma maneira como *começa Caeiro*, demonstrando que, a partir da vinda do menino, desvencilha-se da experiência sofrida para dar liberdade ao corpo à nova experimentação do mundo. Tanto para Nietzsche, na figura heteronímica de

Zaratustra, quanto para Alberto Caeiro, a vida, a partir do *meio-dia*, virá brilhar sob a nova condição, com o ponto de partida na novidade, em ato criativo. A metáfora do sol a arder conduz à dissipação do velho, ao extermínio da fraqueza, à abertura para a transvaloração, ao abandono das trevas: do gosto pela dor, pela morte, pelo sofrimento do mundo. Frente à tal libertação, passa a criticar severamente, muito embora em tom dócil, os preceitos cristãos:

Tinha fugido do céu.
Era nosso demais para fingir
De segunda pessoa da Trindade.
No céu era tudo falso, tudo em desacordo
Com flores e árvores e pedras.
No céu tinha que estar sempre sério
E de vez em quando de se tornar outra vez homem
E subir para a cruz, e estar sempre a morrer
Com uma coroa toda à roda de espinhos
E os pés espetados por um prego com cabeça,
E até com um trapo à roda da cintura
Como os pretos nas ilustrações.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 28).

É o peso do ressentimento, imposto, em última instância, pelo cristianismo o que faz o menino-Deus fugir, quando no céu *era tudo falso*. Ao invés de assegurar a veia platônica, em que o mundo aparente é regido por um modelo essencial, Caeiro inverte (ou recupera) a realidade, ou a verdade para este mundo (exatamente como Nietzsche o anseia fazer). Falso é aquilo que habita a ficção, que vem do desacordo entre a realidade e a ficção sonhada da realidade. Assim, a gravidade requerida pelo cristianismo aos “homens de bem”, que se sacrificam e anulam a própria felicidade e os instintos pela promessa paradisíaca, é aqui ironizada. Inclusive a humildade, na exigência cristã da humilhação perante Deus ou para se chegar a Deus, é suscitada em despreço na figura do Cristo crucificado *como os pretos das ilustrações*. O gosto pela morte, apuradamente, é convertido em afirmação da vida, *amor fati*.

O destino do Filho do Homem, conforme se intitula biblicamente o Jesus de Nazaré, e os dogmas da historicidade cristã são também ironizados, ao ponto da heresia:

Nem sequer o deixavam ter pai e mãe
Como as outras crianças.

O seu pai era duas pessoas —
Um velho chamado José, que era carpinteiro,
E que não era pai dele;
E o outro pai era uma pomba estúpida,
A única pomba feia do mundo
Porque não era do mundo nem era pomba.
E a sua mãe não tinha amado antes de o ter.
Não era mulher: era uma mala
Em que ele tinha vindo do céu.
E queriam que ele, que só nascera da mãe,
E nunca tivera pai para amar com respeito,
Pregasse a bondade e a justiça!
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 28-29)

Humanizado deveras, o menino Jesus passa, na voz de Caeiro, a questionar sua vida como desafortunado, entregue ao desamparo, sem pai, que não o velho José, já em idade avançada quando assume Maria como esposa, e o espírito santo, que não passa de um fantasma da imaginação. Assim é para Caeiro, que percebe a contradição em se acreditar no invisível:

Não acredito em Deus porque nunca o vi.
Se ele quisesse que eu acreditasse nele,
Sem dúvida que viria falar comigo
E entraria pela minha porta dentro
Dizendo-me, *Aqui estou!*
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 24).

O menino passa a questionar ainda a antinaturalidade de seu nascimento, quando a mãe não amara para o ter. O Jesus Cristo mítico, então, vem ao mundo ausente da natureza deste, deslocado, ao que lhe é negada toda a experimentação e ao que é, de certa maneira, destituído da propriedade de se referir às coisas humanas. Sentira-se, nas palavras de Caeiro, quem sabe, uma aberração — para o poeta, bem como para Nietzsche, ele representa deveras uma aberração, um ser doente: “Se o homem fosse, como deveria ser,/Não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 113). Frente a que as críticas caeirianas revelam-se no mesmo sentido das críticas ao mundo cristão e à modernidade moralista do filósofo, o animal doente reflete-se no animal de rebanho nietzschiano (em oposição a um *super-animal*, esmerado na obra do poeta, se é possível assim o determinar). Mas um animal submisso a vir ao mundo como numa mala, sem afetividade, sem a lascívia da vida a alimentá-lo umbilicalmente. Um ser divino

antinatural. — Certo é que o menino em Jesus, percebendo a distância que o separa daquela falsa moral que a ele predestinaram, exausto e entregue, de camelo a leão também ele metamorfoseia-se, para descer à terra como criança e ressignificar da estaca zero a sua vida:

Um dia que Deus estava a dormir
E o Espírito Santo andava a voar,
Ele foi à caixa dos milagres e roubou três.
Com o primeiro fez que ninguém soubesse que ele tinha fugido.
Com o segundo criou-se eternamente humano e menino.
Com o terceiro criou um Cristo eternamente na cruz
E deixou-o pregado na cruz que há no céu
E serve de modelo às outras.
Depois fugiu para o Sol
E desceu pelo primeiro raio que apanhou.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 29).

Jesus, inserido agora à idiosincrasia humana, ao planejar a fuga, protege-se com três milagres, os quais se demonstram como premissas para a passagem do homem reativo ao homem ativo nietzschiano, ou caeiriano. Com o primeiro, faz com que ninguém saiba que ele fugiu, ou provoca o eterno “esquecimento” dos seus, desvencilhando-se de qualquer laço afetivo que o ligasse novamente ao passado, recusando-se ao parentesco e ao resgate da experiência adquirida: ele quer realmente fugir, ultrapassar aquela realidade inútil e subir para a vida, mediante o completo *isolamento*:

A censura da consciência, até nos mais conscienciosos, é frágil diante deste pensamento: ‘Esta ou aquela coisa é contrária aos bons costumes, da *sua* sociedade’. Um olhar frio, uma careta retorcida das pessoas entre as quais e pelas quais se foi educado, é o bastante para meter medo até no mais forte. Mas, nesse caso, o que temem exatamente? O isolamento. Aqui está o argumento que destrói os melhores argumentos em favor de um homem ou de uma causa!... É desta forma que fala em nós o instinto de rebanho. (NIETZSCHE, 2005a, p. 68) (grifo do autor).

Condição para se ultrapassar a medianidade, o menino escapa em absoluto do passado rebanho de que fez parte um dia, impossibilitando-o de ao menos perceber que se havia ido, evitando, enfim, que sua imposição voltasse a feri-lo, obrigasse-o a

voltar atrás, a ser submetido novamente pelos que o educaram com mentiras e falsos esquemas morais.

Com o segundo milagre, escolhe ser humano e menino. Não é difícil perceber nesse verso a voz de Nietzsche e sua recorrência ao *Humano, demasiado humano*, quando perpassamos a leitura dos poemas de Caetano como um todo, reparando na ideia que faz de “homem” ou “humanidade”, muito próxima entre os dois. Não conseguem alcançar, com a palavra “humano”, significações como “bondoso”, “generoso”, “humilde”, “cristão” etc., palavras definidas como atribuíveis a “homens de bem”. “Ser humano” significaria, ou significa, ser “bom”, segundo a moral ocidentalmente instituída pelo cristianismo. Percebem ambos, pois, ao ouvir significarem-na, a inversão terrível que se houvera dado ao seu sentido real, natural, mediante o processo discursivo de repressão ao instinto e à satisfação, com a imposição de dogmas advindos de ficções. Ser humano é, para eles, justamente o contrário do que se designa — o que ocorre é um processo de coerção sobre os sentimentos mais naturais, ao que repudiam:

Falas de civilização, e de não dever ser,
Ou de não dever ser assim.
Dizes que todos sofrem, ou a maioria de todos,
Com as cousas humanas postas desta maneira,
Dizes que se fossem diferentes, sofreriam menos.
Dizes que se fossem como tu queres, seriam melhor.
Escuto sem te ouvir.
Para que te quereria eu ouvir?
Ouvindo-te nada ficaria sabendo.
Se as cousas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo.
Se as cousas fossem como tu queres, seriam só como tu queres.
Ai de ti e de todos que levam a vida
A querer inventar a máquina de fazer felicidade!
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 102).

A *máquina de fazer felicidade* o que seria senão a máquina niilista da criação de ficções, da renúncia da vida, do preconceito moral, que subjuga a todos a um enquadramento, ruína da vontade de potência, da individualidade, desprezo pela vida? O mais perfeito dos animais, contrariamente, reside no *espírito livre* (como o terminaliza Nietzsche), desatado dos conceitos estigmatizados pela imposição civilizatória, já que a *civilização* é um *estado* imposto, que exige a submissão perante

o julgamento de outrem, ou de uma ordem geral segundo uma visão tal — e assim é que o cristianismo difunde-se desde o seu nascimento, expandindo-se sob o filtro do império romano e adoecendo, ou convalescendo a humanidade, segundo nossos pensadores em análise.

Mas,

Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! de que magia e plumagem se revestiram! Ele olha agradecido para trás — agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado ‘em casa’, ‘sob seu teto’, como um delicado e embotado inútil! Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo — e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente! Como lhe agrada estar quieto a sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! Quem, como ele, compreende a felicidade do inverno, as manchas de sol no muro? São os mais agradecidos animais do mundo, e também os mais modestos, esses convalescentes e lagartos que de novo se voltam para a vida: — há entre eles os que não deixam passar o dia sem lhe pregar um hino de louvor à orla do manto que se vai. E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe —) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente. (NIETZSCHE, 2000a, p. 07-08).

Nietzsche está novamente narrando a passagem do homem reativo, em seu estado passivo, ao homem ativo, o que faz detalhadamente no prólogo da obra em questão, contrariando o espírito doente, velho e cansado de rebanho que assola a humanidade. E se puséramos o nosso heterônimo à medida dessas palavras acima citadas, parecem que são descritivas dele, parecem estar comentando a sua gratidão frente à vida, o seu olhar *mais próximo* — diante de sua natureza natural, elemento de sua extrema satisfação —, o seu jazer ao sol, imerso pela primitividade do ser, momento em que se percebe agraciado pela irmandade de espécime entre os homens; dos quais Nietzsche diz serem os mais agradecidos animais estes que, como

Caeiro, superaram o pessimismo da vida e alcançaram realização na existência trágica, na realidade originária:

Bendito seja o mesmo sol de outras terras
Que faz meus irmãos todos os homens
Porque todos os homens, um momento no dia, o olham como eu,

E nesse puro momento
Todo limpo e sensível
Regressam lacrimosamente
E com um suspiro que mal sentem
Ao Homem verdadeiro e primitivo
Que via o Sol nascer e ainda o não adorava.
Porque isso é natural — mais natural
Que adorar o sol e depois Deus
E depois tudo o mais que não há.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 64).

Note-se que a fraternidade de Caeiro se dá não pela compaixão ou pela piedade, nem pela obrigação de um *dever para com*, mas é mediante a definição do que lhe seja humano, é a inspiração da natureza, ao livrar o homem da ficção e trazê-lo ao estado de primitividade, que une a todos como irmãos. O êxtase, o livramento da alma e da medida na contemplação do instante *in natura* regressa o homem ao estado de natureza, não havendo ali ego ou necessidade de ser, apenas se é. Assim, a metáfora do sol, fonte de clareza e nitidez, altivez e domínio, dá-se enquanto símbolo de liberdade frente aos preceitos e conceitos, iluminando o olhar para que se dispa a natureza; enquanto elemento libertador então, perante a relevância que ganha o sentido da visão fenomenologicamente na poesia caeiriana: para ele, o sentido da plena satisfação — e, por que não?, da felicidade — está nesse ideal de retorno à primitividade, que consiste em se ver e não se estar a julgar, em sentir e não reprimir, em viver e não se angustiar, em despir-se daquilo que em si parece *sacramentado*, o que “exige um estudo profundo,/Um aprendizado de desaprender” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 49), mas que se efetiva na alma rija, embora mansa de Caeiro:

Não desejei senão estar ao sol ou à chuva —
Ao sol quando havia sol
E à chuva quando estava chovendo
(E nunca a outra cousa),
Sentir calor e frio e vento,
E não ir mais longe.

(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 94).

Portanto, assume a sua realidade como a presente, ou melhor, a instantânea, não quer ir além desta. E sua poesia só poderá ser reflexo desta, despida do homem dentro dele, que medra seu ato puramente sensitivo: “E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem,/Mas como quem sente a Natureza, e mais nada.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 72). Assim é que o menino Jesus, atribulado pela decadente vida supressolar, abnega-se da morte em que vive, quando obrigado a *estar sempre a morrer*, para então afirmar a vida em sua máxima instância, assumindo a forma definitiva de humano (divino-humano, em que o *corpo lhe é a alma*) e menino, varão, afirmando falicamente a virilidade em seu ser, recusando-se à feminilidade cristã, passiva, frágil, compassiva. E em desprezo ao mundo que o ensinaram, rouba o terceiro milagre, deixando um Cristo eternamente pregado à cruz que há no céu, que serve de modelo às demais; ou seja, o menino incha-se do mesmo desprezo zaratústrico frente ao rebanho que abandona. Ele não sonha, de maneira *idealista*, salvar a humanidade, por isso deixa a imagem que lhes governa o coração, sabendo que serão incapazes de viver sem um senhor, incapazes de superar sua condição de escravos:

Os homens modernos, com sua obtusidade frente à nomenclatura cristã, já não percebem o quanto havia de terrivelmente superlativo, para o gosto antigo, na paradoxal fórmula ‘Deus na cruz’. Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão, algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula [...] A ‘Ilustração’ irrita: o escravo quer o incondicional, ele só compreende o que é tirânico, também na moral; ele ama como odeia, sem nuance e até o fundo, até a dor, até a doença — seu enorme sofrimento *oculto* se revolta contra o gosto nobre, que parece *negar* o sofrer. (NIETZSCHE, 2005b, p. 48) (grifos do autor).

Frente, pois, ao desprezo que nutre por esses fracos e seu modelo de vida, deixa no céu a cruz que *serve de modelo às outras*. Lembre-se que a palavra “modelo” tem significação exemplar na teoria platônica, que prega um mundo de modelos ideais, em contraste niilista ao mundo real: em contraste porque, se são modelos, estão acima, inferiorizando a realidade aparente do mundo, que a nós se mostra. Absurdo tal deveras inverte a sapiência primitiva, a dos instintos, levando-a a ser submetida a uma moralidade ficcionada, que deposita o sentido da realidade a um

devaneio espúrio a ela, que a significa. Ou seja, as coisas ganham, obrigatoriamente, significação externa ficcional, como se houvesse uma realidade modelar que devesse ser seguida e louvada, e investigada, lançando o sentido da vida para fora dela própria. Ao que o poeta espanta-se:

É mais estranho do que todas as estranhezas
E do que o sonho de todos os poetas
E os pensamentos de todos os filósofos,
Que as cousas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que compreender.

Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: —
As cousas não têm significação: têm existência.
As cousas são o único sentido oculto das cousas.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 65).

Destarte, a poesia de Caetano de Faria empreende-se destoar dessa concepção niilista (para ele absurda) que impõe a subordinação do mundo a um modelo, ou a um oculto, desde a linguagem, oposta à dos poetas místicos. Ele, como já foi demonstrado, intenta que seus poemas sejam como fontes de sensação e aparência, fenomenologicamente; ou não “fontes”, mas sejam em si mesmos sensação e aparência. A escolha por uma linguagem apolínea, clara, simples, em verso prosaico, refere-se à luz fenomenológica que ele busca transparecer em seus poemas. E também ela (a linguagem), porque se quer limpa, pura, solar, passa pelo filtro da criança (a experimentá-la) e se achega, não raras vezes, à simplicidade infante, o que lhe confere um tom dócil, mesmo quando o poeta é agressivo em suas críticas. Simplicidade essa que é destacada no menino-Deus:

É uma criança bonita de riso e natural.
Limpa o nariz ao braço direito,
Chapinha nas poças de água,
Colhe as flores e gosta delas e esquece-as.
Atira pedras aos burros,
Rouba a fruta dos pomares
E foge a chorar e a gritar dos cães.
E, porque sabe que elas não gostam
E que toda a gente acha graça,
Corre atrás das raparigas
Que vão em ranchos pelas estradas
Com as bilhas às cabeças
E levanta-lhes as saias.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 29).

Em oposição ao menino está o mundo de seu pai, que é regido pelo sofrer e pelo fundamento em uma verdade intransponível, além de ser entediante, monótono, e tocante ao ridículo, quando o homem lhe atribui a proximidade com a vida humana terrena, crendo em uma forma para Deus e para a alma, ao que Caeiro brinca ironicamente, extenuando mais heresias:

Diz-me muito mal de Deus.
Diz que ele é um velho estúpido e doente,
Sempre a escarrar no chão
E a dizer indecências.
A Virgem Maria leva as tardes da eternidade a fazer meia.
E o Espírito Santo coça-se com o bico
E empoleira-se nas cadeiras e suja-as.
Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 30).

O aspecto monótono do paraíso suscita em nós a memória do conto *A perfeição*, de Eça de Queiroz, que deve não ter escapado à leitura por Fernando Pessoa. Indiferentemente disso, o conto coloca Ulisses prisioneiro dos amores da deusa Calipso, preso em sua ilha, volteado de perfeição, por sete longos anos. O tédio o tomará por completo, já que Ulisses é “homem” e tende para o imperfeito. Logo, ele começa a sentir falta e desejo pela imperfeição. Queiroz, com isso, faz-nos perceber como ao espírito humano não é aceitável a perfeição, como ele não a suportaria. O que põe em questionamento a crença do vulgo sobre o paraíso e a salvação, que reserva ao nosso ego, na forma de alma, a existência eterna em um mundo além, regido pela luz divina. Ora, o “eu” humano não suportaria tal luz; portanto, ser-lhe-ia ineficaz o paraíso como promessa da felicidade (*máquina de fazer felicidade*). Da mesma forma Caeiro aponta para a incoerência cristã, mostrando a divindade encarnada mediante os valores humanos na figura de um velho *sempre*, ou eternamente, a repetir atos repugnantes; a virgem Maria como uma senhora entediante; e a segunda pessoa da trindade, o espírito santo, como uma pomba insignificante, porque não é uma pomba, ou uma coisa, é um símbolo fictício e, por isso, não é nada. E, da mesma forma como faz Ulisses no conto de Eça de Queiroz, o menino foge e desce *pelo primeiro raio de sol que apanhou*.

Em oposição à monotonia, ao tédio e à sisudez do céu cristão,

Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava.
Ele é o humano que é natural,
Ele é o divino que sorri e que brinca.
E por isso é que eu sei com toda a certeza
Que ele é o Menino Jesus verdadeiro.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 30).

Importa-nos ainda um detalhe na trama do poema VIII: Jesus, o Cristo crucificado, torna-se menino, criança, para descer ao sítio de Caeiro. Depois da convalescença, ou do estado psicológico do niilismo passivo, derrotando também ele o dragão dourado dos valores sagrados, Jesus sobe a homem ativo e abandona o antigo lar. E o seu período de atividade coincide com a metamorfose em Caeiro, pois é à sua aldeia, à sua vivência, ou, mais ainda, à sua alma que desce habitar:

E a criança tão humana que é divina
É esta minha quotidiana vida de poeta,
E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta sempre.
E que o meu mínimo olhar
Me enche de sensação,
E o mais pequeno som, seja do que for,
Parece falar comigo.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 30-31).

Imensa ousadia de Caeiro é revelar-se, enfim, na figura de Jesus menino, ou de Jesus como deveria ter sido. Talvez o poeta perceba que suas ideias, a partir de Nietzsche, são reveladoras de uma nova era, são confirmadoras de uma nova inversividade, que retoma o sentido primário, original da natureza e, por isso, o tempo deva voltar ao zero, como iniciara-se do zero a partir do mito do nascimento de Cristo. Caeiro é, pois, *o deus que faltava* e que, como o Cristo que há mais de dois mil anos dividiria eras, com seu ato transvalorativo, dava partida à reinversão. Caeiro é Jesus, mas menino. Talvez perceba o que Nietzsche também percebe, que o “último cristão morreu na cruz” e que não foi o Jesus histórico que resistiu, nem sua doutrina, mas a formulação de sua doutrina na voz de Paulo de Tarso, ou Saulo, que deturparia o cristianismo instituindo a formação de uma igreja, como nos aponta Mauro Araujo Souza em introdução à nossa edição de *O anticristo* (2000):

Se Jesus Cristo não tinha intenção de uma igreja institucional, tanto que foi condenado e crucificado, o mesmo já não pode se afirmar de Paulo que fez de tudo para que o cristianismo se institucionalizasse. E Paulo também criou uma outra concepção de Deus, que foi a que vingou. *Deus qualem Paulus creavit, dei negatio*. ('Deus, tal como Paulo o criou, é a negação de Deus'). Nietzsche declara que o Deus de Jesus Cristo não é o Deus de Paulo, pois em Cristo estava já o próprio Deus, que feria as instituições. (SOUSA, in: NIETZSCHE, 2000b, p. 30).

Frente à tal reflexão, entendendo que o cristianismo, durante a história de sua difusão pelo mundo, excede a figura de Jesus, ou a minimiza, postulando — desde Paulo e a figura papal de Pedro ao império romano, e até hoje — dogmas coercivos e imaginários (por exemplo, a virgem Maria que é assumpta ao céu, fato que não encontra subsídio algum senão na imposição da crença religiosa); sejam-nos por ora permitidas algumas conjeturas e pudéramos pensar que, se essa visão, a qual se pode ler em Nietzsche e em toda a crítica moderna ao cristianismo, que vez ou outra converge para um Jesus histórico, ou mesmo para um Jesus de toda ficção, inventado em prol de um projeto de dominação; que se pode ler ainda em textos apócrifos excluídos da Bíblia (cite-se o evangelho apócrifo de Maria de Mágdala, no qual se pode ler que o pecado não existe, mas são os homens que o convencionam); se essa visão pudesse ser lançada ao heterônimo em questão, então pudera ser que Caetano falasse de um Jesus que, superando agora a reatividade (já que os anos de vida de Jesus foram poucos e talvez ele não tenha tido tempo para transpor os valores positivamente), ressurgisse mediante as forças ativas da vida, revisando a sua sujeição ao niilismo negativo e, enfim, aceitando a vida e afirmando-a em plenitude. De qualquer forma, a vinda do menino Jesus ao habitat da alma do poeta: “Ele dorme dentro da minha alma” (PESSOA, CAETANO, 2005, p. 32), anuncia que Caetano reencarna a divindade, no despertar de uma nova mensagem, representativa da transposição no tempo daquilo que se tivera como verdadeiro e intransponível pelos séculos, desde o Jesus negativo. Ousadia maior de todas, de que ele não demonstra medo algum. “Pecado contra o espírito”, diriam os cristãos, “o maior de todos os pecados”. Ao poeta, uma brincadeira simples da criança que nele habita. Uma aurora para a existência: *Incipit Zarathustra! Incipit Caetano!*

Caeiro *começa* pelo seu paganismo, ou neopaganismo, primeiramente anunciando o desprendimento de todas as teorias pela livre enunciação de seu corpo ou de suas sensações, pela inclinação instintual, que não é senão entrega à existência trágica, ao *destino*, em alegria, em plena satisfação — comunhão com o todo, com a existência:

Damo-nos tão bem um com o outro
Na companhia de tudo
Que nunca pensamos um no outro,
Mas vivemos juntos e dois
Com um acordo íntimo
Como a mão direita e a esquerda.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 31).

Dessa maneira, na figura da criança, a vida, a satisfazer-se, é aceita em seu sentido trágico, não havendo espanto ou melancolia, tudo sendo simplesmente o que deve ser, mais nada: “o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘*da capo*’¹⁹ [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 54) (grifo do autor). Ora, então há uma leitura da vida aproximada do ideal trágico em Nietzsche, representativo de sua finalidade estética, como o lê nos gregos da era propícia:

A natureza, ainda não trabalhada por qualquer conhecimento, ainda travada diante da cultura — isso era o que o grego via no seu sátiro e porque este não lhe parecia ainda semelhante ao macaco. Muito pelo contrário: era a imagem primitiva do homem, a expressão de suas mais elevadas e fortes emoções — enquanto sonhador inspirado que se extasiava com a proximidade do deus, companheiro compassivo em quem se repercutem os sofrimentos do deus, voz profunda que saía do seio da natureza para proclamar a sabedoria, símbolo da onipotência sexual da natureza que o grego tinha aprendido a considerar com uma estupefação temerosa e respeitosa. O sátiro era algo de sublime e divino: assim deveria parecer principalmente ao olhar vidrado do homem dionisíaco. [...] sentia um êxtase sublime ao contemplar desvelados e inalterados os traços grandiosos da natureza; diante do tipo primitivo do homem, a ilusão da cultura se apagava; aqui se revelava o homem verdadeiro, o sátiro barbudo exultando de alegria por seu deus. (NIETZSCHE, 2007, p. 63).

¹⁹ *Da capo* = Do início.

Pessoa terá, contanto, objeções a esse paganismo dionisíaco, ao privilegiar a cultura helênica, como Lourenço (1989), em rápida passagem, faz-nos reparar:

Pessoa nega a esse paganismo qualquer caráter da universalidade, apresentando como uma leitura do único paganismo que a seus olhos tem uma figura exemplar: o da Grécia clássica na versão de Winckelmann e de Goethe, não o de Dyonisos que ele compara a um Baco alemão repugnante. (Lourenço, 1989, p. 254).

Essa diferença aparece acentuada em Caeiro, desde o modo como utiliza a linguagem, em seu aspecto apolíneo, evitando o modelo profético, que circunscreve por meio de *filosofemas* a escrita nietzschiana, pretensiosamente dionisíaca. Na verdade, a diferença transborda frente à expressão despretensiosa das ideias do poeta em contraponto à ânsia futurista que impulsiona o filósofo à supraemanação de seu ideal trágico. Nietzsche parece ver no símbolo e na abertura polissêmica da linguagem à interpretação a premissa para a densidade vislumbrada no ser universal dionisíaco, utilizando, assim, uma fala filosófico-poética, ou um tipo de discurso profético-científico, o qual parece herdado, entre os pré-socráticos, principalmente de Heráclito de Éfeso e o qual representa, enfim, para ele, a expressão mais próxima à natureza univérsica. Mas, em princípio, muito embora a dissonância orgânica de sua expressividade, atendem à mesma solicitação íntima: um retorno à natureza original, a satisfação corpórea e o amor à vida, frente ao desmoronamento dos valores antes assimilados, resoluta num homem anterior ao pensamento (ou livre deste) para Caeiro e um homem de pensamento trágico, livre do preconceito do mundo e da exigência moral, entregue à finalidade estética de sua existência, para Nietzsche. Por isso o sol e o meio-dia: ambos querem o mundo em sua esfera estética, em seu máximo brilho. E não além de sua esfera estética, fenomenologicamente:

Ao anoitecer brincamos as cinco pedrinhas
No degrau da porta de casa,
Graves como convém a um deus e a um poeta,
E como se cada pedra
Fosse todo um universo
E fosse por isso um grande perigo para ela
Deixá-la cair no chão.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 31).

De tal maneira, instaura-se — bem como para Nietzsche e seu sátiro ao soar a alegria trágica das horas — como ideal o instante fugidio, a sensação desse instante e a imersão nele, tal que todo o universo se resuma a esse momento “geométrico”, não ao desejo do que pudera ser, ao futuro ou à memória, ou à interpretação dianoética, quando nem o mais puro processo noético seria aceitável:

Todas as opiniões que há sobre a Natureza
Nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor.
Toda a sabedoria a respeito das cousas
Nunca foi cousa em que pudesse pegar, como nas cousas.
Se a ciência quer ser verdadeira,
Que ciência mais verdadeira que a das cousas sem ciência?
Fecho os olhos e a terra dura sobre que me deito
Tem uma realidade tão real que até as minhas costas a sentem.
Não preciso de raciocínio onde tenho espáduas.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 123).

Assim, despido de toda a teoria, recebe o novo (diretamente nas suas espáduas, sensitivamente), encontrando-se com a *eterna novidade do mundo*, se não com o *eterno retorno* nietzschiano:

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 19).

Barbosa, ao trabalhar *O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica* (2010), aponta para a dissonância ora insuperável entre o “eterno retorno” e a “eterna novidade”:

Há uma dupla consideração de Nietzsche sobre o mundo. Por um lado, pelo pensamento do eterno retorno do mesmo, o filósofo procurava mostrar a fragilidade das concepções teológica e científica

contemporâneas a ele na medida em que estas consideravam o mundo ou como tendo sido criado, no caso da primeira, ou como tendo que ser explicado somente mediante uma ordenação racional, no caso da segunda. Se a intenção de Nietzsche com o pensamento do eterno retorno do mesmo era concorrer com essas concepções, atribuindo um caráter positivo à tese de que tudo retorna eternamente igual, no entanto, ele parece não ter conseguido tal feito uma vez que sua tese apenas mostra a insuficiência das concepções teleológicas, ficando, de resto, presa na dinâmica da repetição eterna de todos os acontecimentos. A impossibilidade de um alcance positivo do mundo e da vida pelo pensamento do eterno retorno se dava na medida em que a hipótese de que tudo retorna eternamente, mesmo se mostrando 'a mais científica de todas as hipóteses' (NF/FP 5 (71) do verão de 1886), não abria a possibilidade da 'eterna novidade', como afirma Nietzsche [...]. (BARBOSA, 2010, p. 71-72).

Nietzsche falhará, como ele próprio o considera, em conciliar ambas mediante comprovação científica, ao que Barbosa atenta-nos a observar que o filósofo encarará tal pensamento como *hipótese*, que não se confirma, senão, talvez, de um modo irracionalista. Entretanto, ao unir ao pensamento do *eterno retorno do mesmo* o da vontade de potência, ele parece conseguir superar o problema, conquanto metafisicamente:

Retomando o conceito de força, o filósofo é levado a conceber um caráter intrínseco da mesma cuja dinâmica permite buscar sempre um alargamento do seu âmbito de atuação. 'Força' (*Kraft*), agora em sentido propriamente nietzschiano, só pode ser dita no plural. Do mesmo modo que não se pode admitir uma força infinita, não se pode admitir uma força em-si, una e indivisível. A dinâmica das forças é um *querer-tornar-se-mais-forte* caracterizado pela busca incessante de mais poder (*Macht*). É justamente nesse *querer-tornar-se-mais-forte* próprio da força que Nietzsche encontra o mote decisivo para se distanciar definitivamente da concepção científica: 'Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um mundo interno que denominarei vontade de poder' (NF/FP 36 (31) de junho-julho de 1885). (BARBOSA, 2010, p. 83) (grifos do autor).

O pensamento da Vontade de Potência incute um movimento circular criativo ao pensamento do "eterno retorno do mesmo" e, daí então, as forças finitas, em luta, calharão na "eterna novidade":

Ora, se *tudo se reduz* à vontade de poder, se a vida não é senão um caso particular dessa mesma vontade, tem-se de concluir necessariamente que ‘todas as coisas’ estão subsumidas a uma mesma *lógica*, a uma mesma dinâmica cuja expressão máxima é o pluralismo, a luta incessante e o perspectivismo. É essa *nova interpretação de todo acontecimento* unicamente que torna possível uma aceitação do mundo e da vida segundo sua lógica de repetição. Com isso, Nietzsche aprofunda sua convicção de que a vida perde tanto o sentido transcendente quanto o seu sentido de autoconservação. (BARBOSA, 2010, p. 84) (grifos do autor).

O problema torna-se bastante complexo e demonstra-nos um veio metafísico em Nietzsche regendo essencialmente a existência, o que leva Heidegger a afirmar, em consideração ao posicionamento metafísico fundamental de sua filosofia: “Inversão e depois desvencilhamento do platonismo e (assim) precisamente mais submisso a ele do que nunca.” (HEIDEGGER, 2015, p. 140). Ou seja, em vez da superação da metafísica a que parecia querer se direcionar, a filosofia nietzschiana recria a metafísica platônica, mas ao contrário, tal qual, segundo este intérprete, podemos observar:

[...] *todo* ente é em si um aparecer (sendo enquanto ele mesmo apenas um aspecto aparente e trazer ao aparecer), a própria aparência como tal é suspensa, ela não tem um onde-se-contrapor. Pois isso, a essência é ela mesma e precisamente a aparência. Por isso, junto com a aparência cai igualmente o verdadeiro, e a contraposição de ambos, *como* uma tal do desocultamento do próprio ente. Elas permanecem, mas modificadas. Pelo fato de essa contraposição tornar-se indiferente, enquanto a realidade não puder ser ainda ação, e enquanto houver diferenças, serão aquelas da medida do poder — relações de poder; graus e patamares do mesmo. — E só agora, através do próprio Nietzsche, se alcançou um solo sobre o qual a ideia de *valor*, antes já adotada, tem um lugar. Valor — como condição de elevação da vida, do criador — ente. Tudo isso, pousado na valoração dos valores e na *transvaloração*, a pertença ao ente no todo como ‘vida’ — é ele mesmo criar. (HEIDEGGER, 2015, p. 138).

Essa concepção metafísica não parece diferente da de Álvaro de Campos, que também verá no realizar-se do instante fenomenológico existencial a essência, ou seja, a essência na aparência, suas “Coisas-Reais, Espíritos-Coisas, Entidades em Pedra-Almas” (PESSOA, 1997, p. 316). Diferente de Alberto Caeiro, em que a recusa renitente da metafísica não o quer deixar-se obscurecer. Mas o espírito caeiriano, se está voltado à possibilidade do apagamento do eu perante o objeto, em detrimento da

metafísica, ele também reside no espaço do impossível, embora talvez não do metafísico. Talvez, pois aí esteja a forma mais evidente de se levar o ideal nietzschiano avante, em afirmação definitiva da vida — pela liberdade frente a toda forma de abstração, pela ausência de ego, pela despersonalização final, restando ao corpo a imersão na *Vontade de Poder*. Caeiro, assim, reafirma em si mesmo a atuação livre da vontade de potência, porque, sem consciência, — um animal, o mais perfeito, — as palavras de Nietzsche ecoam através dele, não de seu raciocínio ou de sua linguagem, incompetente que é esta de pronunciar, descritiva e cientificamente, a realidade natural (a de Nietzsche ou a de si).

Por outro lado, Heidegger revisa a sua posição, avaliando, doutra mão, em Nietzsche, novamente a queda da metafísica:

Aqui está o fim da metafísica ocidental, porque aqui ela oscila em retorno para o começo, que fundamentalmente não pode mais ser superado, mas que já está perdido e equivocadamente compreendido, e com isso desloca e cinde toda e qualquer possibilidade de um questionar originário para fora do todo da história ocidental. Na medida em que, assim, a metafísica — ela própria roubada de seu começo originário — traz a si mesma de volta ao apenas aparente, tudo englobando, ela mesma coloca um fim a si. (HEIDEGGER, 2015, p. 142).

Ou seja, ao inverter a noção platônica de um mundo ideal exterior ao aparente, concebendo a ideia na realização imediata dos fenômenos: o ser tal qual se mostra — ou ainda, em vez de uma essência anterior à aparência, um aparente essente, sob a lei irrevogável do *eterno retorno* do mesmo —, a metafísica nietzschiana coíbe o pensamento de um ser originário, já que as coisas, em movimento de retorno, calham sempre na renovação de si mesmas. As forças finitas, no tempo infinito, sob a égide da vontade de poder, agem num devir ensimesmado. Em suma, a vida é devir:

Nietzsche leva a cabo a inversão: isto é, devir — vida é para ele o ente. O aparente é o mundo verdadeiro; mas assim desaparece também o contrário: desvencilhamento dele — isto significa, porém, o *verdadeiro*, como *aparência necessária*, é *incluído* no verdadeiramente real (realidade) da vida! A *perspectiva* como característica do real. (HEIDEGGER, 2015, p. 144).

Assim, a metafísica nietzschiana (porque impossível é para o próprio Nietzsche firmar cientificamente o pensamento do eterno retorno: *a mais científica de todas as hipóteses*) representa a derrocada da metafísica como ficção, niilismo. E aqui entra em consonância com Caeiro, que tentará levar o pensamento antimetafísico à definitiva dissolução. Cabe, contanto, ressaltar que, diferente do filósofo, o poeta exime-se de explicar as condições creacionais do mundo como é. Ele vislumbra apenas o aparente, defendendo o apagamento da razão, como o único mal do mundo. Portanto, ele não está questionando *como* as coisas nascem ou morrem, não está interrogando as questões originárias (vivendo-as apenas), por isso mesmo não acredita em Deus, porque se não mostrou. Também é indiferente à busca de uma explicação razoável à existência ou à aparência. A ânsia de Nietzsche, que o faz recriar a metafísica inversivamente, encontra neste poeta heteronímico a solução mais apropriada, porque, definitivamente livre da razão e do pensar teórico, da dianoética, o homem liberta-se da ficção em todos os sentidos, tanto da interpretação ficcional de mundos além, quanto da matemática:

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...
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 19).

O *amor fati* se expressa, nos últimos versos do poema acima, em correção às ânsias nietzschianas: ora, se a única inocência é não pensar, então a afirmação da vida só pode estar consonante com o animal humano caeiriano, livre de todo julgamento e de toda necessidade ficcional, em que a *perspectiva* que desencadeia o real é apenas sensitiva. O Sensacionismo pessoano, em Caeiro, dá-se como plena afirmação, não carecendo de prévia explicação, razão ou fundamento, já que a

aparência é o próprio sentido, a sensação imediata é o sentido — porque a razão é o fim em si mesmo, sem previsibilidade, mas organicidade:

Então os meus versos têm sentido e o universo não há-de ter
[sentido?
Em que geometria é que a parte excede o todo?
Em que biologia é que o volume dos órgãos
Tem mais vida que o corpo?
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 105)

Ora, se cada órgão biologicamente mantém o corpo vivo, mas é o corpo como todo que mantém cada órgão, em seu conjunto, funcionando. A multiplicidade está amparada por uma ordem que lhe dá sentido. Se seus versos têm sentido, o universo o tem também. Contudo, perante a derrocada de todos os valores, frente à morte de Deus e a insuficiência de toda metafísica, o sentido está no fim (não num ser originário anterior ao vir-a-ser). O sentido da vida é a aparência que ela assume. E o sentido da existência de cada ser é celebrar a si mesmo como parte, como sentido em si. E é assim que o menino-Deus de Caeiro percebe-se diante da Natureza:

A Criança Nova que habita onde vivo
Dá-me uma mão a mim
E a outra a tudo que existe
E assim vamos os três pelo caminho que houver,
Saltando e cantando e rindo
E gozando o nosso segredo comum
Que é o de saber por toda a parte
Que não há mistério no mundo
E que tudo vale a pena.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 31).

Por isso, ainda, o menino em si olha também para todo o desencadear histórico com simples encanto, não interpretativamente, como quem descobre mas não pensa sobre aquilo que descobriu, abandonando a admiração pelos atos e feitos e a reverência às tradições. Note-se, entretanto, que sentirá pena, contudo apenas por aquilo que corrompe a Natureza:

Depois eu conto-lhe histórias das coisas só dos homens
E ele sorri, porque tudo é incrível.
Ri dos reis e dos que não são reis,
E tem pena de ouvir falar das guerras,

E dos comércios, e dos navios
Que ficam fumo no ar dos altos mares.
Porque ele sabe que tudo isso falta àquela verdade
Que uma flor tem ao florescer
E que anda com a luz do Sol
A variar os montes e os vales
E a fazer doer aos olhos os muros caiados.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 31-32).

Guerras, comércios, poluição. Condena tudo aquilo que é contrário à natureza, que provoca, historicamente, a *antipotência*, ou a contrariedade à vida — a morte, seu desprezo: *guerras*; que corrompe a ordem natural dos seres e sua vivência, na emolduração de quadros na estrutura social: *comércios*; que agride o meio, destruindo-o, extinguindo-o: *navios que ficam fumo no ar*. Porquanto, acredita na diversidade, na multiplicidade das coisas em devir natural, ao entender que esse ser múltiplo é mais rico, porque alarga as sensações, mas para o que é necessária a ausência da influência e alteração humanas. Por isso, está se referindo, arcadamente, ao plano da natureza livre da tecnologia e da urbanização. Não admite, em seu conceito de multiplicidade, a emancipação tecnológica do mundo, contrária ao natural, porque esta nubla a realidade, esconde-a, performa-a de maneira artificial.

A realidade natural, primitiva, sob o olhar de um homem natural, primitivo, essa é a premissa para que Alberto Caieiro compartilhe do *amor fati* nietzschiano, de seu *eterno retorno*, pois a “eterna novidade do mundo” não se explica metafisicamente, ela está presente em cada ente livre de raciocínio, de memória comparativa, capaz de ver tudo pela primeira vez, porque capaz de ter encanto sobre tudo, — e não piedade, preconceito, temeridade etc..

Quando tornar a vir a primavera
Talvez já não me encontre no mundo.
Gostava agora de poder julgar que a primavera é gente
Para poder supor que ela choraria,
Vendo que perdera o seu único amigo.
Mas a primavera nem sequer é uma coisa:
É uma maneira de dizer.
Nem mesmo as flores tornam, ou as folhas verdes.
Há novas flores, novas folhas verdes.
Há outros dias suaves.
Nada torna, nada se repete, porque tudo é real.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 93).

Conforme seu heraclitianismo, Caeiro percebe que não haverá, nem mesmo na primavera próxima, uma mesma primavera (que não existe nem mesmo uma primavera), porque as coisas de amanhã não devem ser comparadas às coisas como hoje. Classificar o período primaveril como termo agrupador de características comuns cíclicas é instituir o *mesmo* comparativamente, definindo-o formalmente mediante a previsibilidade e a monotonia e desfazendo, assim, o encanto, porque desfeita a novidade. Por isso não *há-de* haver comparações. As coisas não se repetem, — se as coisas de amanhã dependem de uma sucessão de acontecimentos e combinações impossíveis de se realizarem por igual:

Além do bem e do mal, Alberto Caeiro, que não deseja mudar nada para ‘melhor’ ou para ‘pior’ – adjectivos que não têm lugar no seu entendimento das coisas –, é o único heterónimo que sempre e incondicionalmente diz Sim à vida. Personifica, por isso, o equivalente pessoano do eterno retorno. Isto poderá parecer estranho, se nos recordarmos do poema caeiriano que termina com o verso ‘Nada torna, nada se repete, porque tudo é real’, mas a teoria de Nietzsche não tem de ser entendida à letra. Nascida de uma concepção quase materialista do universo, realça a identidade absolutamente não metafísica de cada coisa. Como no mito de Sísifo, a vida é representada como uma repetição sem saída, espiritual ou outra. Sem saída e também sem descanso: tudo está em movimento, nada é estaticamente essencial. Ora, o citado verso de Caeiro, cuja mundividência também se abeira do materialismo, nega precisamente a noção de que as coisas possuem uma essência fixa. Quando regressam, as coisas não são as mesmas porque o tempo já não é o mesmo. (O citado verso e outras frases de Caeiro revelam um entendimento da física bastante actual.). (ZENITH, 2015, em mensagem pessoal).

Não obstante, a experiência nos mostra que há períodos sucessivos, que se refazem em potência. Impossível não se estar ciente de ciclos. Portanto, Caeiro, além do mais, compreende que a “eterna novidade”, tanto quanto o “eterno retorno do mesmo”, depende da ausência do *cogito*. Pois a nossa mente, treinada pelos séculos de impostura teórica e de fé na razão, não é capaz de ver as coisas como são, de reparar nelas sem a projeção do eu pensante, de vê-las novas sem compará-las: “Ah, não comparemos coisa nenhuma; olhemos.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 130); é necessário, para ser real, ser tal qual a natureza real: o corpo nos ser a alma. E nesse sentido estamos novamente no mesmo patamar nietzschiano, que, embora mais

denso, não tão *claro*, almeja a natureza, em sua essência, natural = trágica. Não acredita em antíteses (comparações), mas em sutis gradações.

E a alegria estética da natureza trágica nietzschiana se repete na criança caeiriana:

A Criança Eterna acompanha-me sempre.
A direcção do meu olhar é o seu dedo apontando.
O meu ouvido atento alegremente a todos os sons
São as cócegas que ele me faz, brincando, nas orelhas.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 31).

E por isso, ao poeta é permitido o sonho apolíneo como puro fruir estético, sem misticismo algum, mas representação noturna da realidade, realidade psíquica, ou quem sabe poderíamos chamá-la: poesia.

Ele dorme dentro da minha alma
E às vezes acorda de noite
E brinca com os meus sonhos.
Vira uns de pernas para o ar,
Põe uns em cima dos outros
E bate as palmas sozinho
Sorrindo para o meu sono.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 32).

Um pouco noturna torna-se a conclusão da trama, quando, como numa prece, ele interpela o menino-Deus face à morte:

Quando eu morrer, filhinho,
Seja eu a criança, o mais pequeno.
Pega-me tu ao colo
E leva-me para dentro da tua casa.
Despe o meu ser cansado e humano
E deita-me na tua cama.
E conta-me histórias, caso eu acorde,
Para eu tornar a adormecer.
E dá-me sonhos teus para eu brincar
Até que nasça qualquer dia
Que tu sabes qual é.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 32-33).

Seriam sinais de uma metafísica caeiriana? Talvez. Caeiro talvez não creia na morte, porque toda matéria não morre — se o corpo é a alma — mas passa de um estado a outro. Assim, a alma sobrevive à morte, porque é corpo.

Medo da morte?
Acordarei de outra maneira,
Talvez corpo, talvez continuidade, talvez renovado,
Mas acordarei.
Se até os átomos não dormem, por que hei-de ser eu só a dormir?
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 104).

E se ele adormecerá *até que nasça qualquer dia*, o qual quem sabe é apenas o menino-Deus, é porque a criança em sua alma encarna o próprio ser da natureza (não um Deus fora dela como outrora) e talvez em *eterno retorno* — se o *mesmo* de que fala Nietzsche puder ser considerado como a repetição das mesmas forças finitas em combinações plurais. Aí, o retorno do mesmo proporcionaria a eterna novidade caeiriana e o próprio poeta, em carne e osso, adormeceria apenas para que sua força criativa se repetisse outrora no tempo, infante outra vez.

O mundo de Caeiro e Nietzsche, nesse sentido, não apenas se aproxima, e sim se iguala. Desde que possamos enquadrar aquele no limiar da realidade deste, ou seja, desde que encaremos o *amor fati*, comungado entre ambos, em Caeiro a partir da metafísica nietzschiana, deste ponto de partida para diante. Como se a natureza trágica da existência de que fala o filósofo fosse a teoria que, neste poeta, transmutar-se-ia em realidade vivida, não em sonho almejado. E é assim que deve ser encarada aqui a aproximação: Caeiro como resultante viva da vontade de poder, em concreta atuação. Dessa maneira, o que para Nietzsche torna-se uma busca irrequieta, teórica, em Caeiro evidencia-se:

Ponham na minha sepultura
Aqui jaz, sem cruz,
Alberto Caeiro
Que foi buscar os deuses...
Se os deuses existem ou não isso é convosco.
A mim, deixei que me recebessem.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 158).

Ora, o que há antes ou depois da vida e da morte, isso é um desgaste teórico sem sentido ao poeta. O essencial é viver. Logo, Caeiro é o super-homem não em teoria, mas em existência. Afora suas contradições, ele é a figura desse homem-além nietzschiano, o qual teve a competência de libertar-se até mesmo da filosofia que lhe dá maior teor, abandonando definitivamente as garras do leão para fazer-se plena criança, livre mesmo da ânsia ou do desejo, livre de si: apenas real. Para o prazer e satisfação de Nietzsche, Caeiro é a concretização de sua profecia, se não bem como ele predissesse, contanto a possibilidade real do que sonhava somente na distância... impossível que o seja.

3.3 ALBERTO CAEIRO COMO FIGURA DO SUPER-HOMEM

Se assumirmos a figura de Caeiro como a projeção pessoana do além do homem nietzschiano, portanto a concretude de suas predições, tal qual solicitamos ao leitor que o cresse, assumiremos um super-homem que, embora em fundamento comum, em realização outrem relativo ao de Nietzsche; no caso, “o mais perfeito dos animais”, como o poeta o chama. Assim se dá a leitura de Eduardo Lourenço (1989), quando cogita:

Se nalgum lado a exigência de Nietzsche de reinventar para o homem moderno a consciência e o sentimento vividos dessa unidade perdida entre pensamento e vida encontra em Pessoa uma versão análoga, foi nesta ficção capital, para ele mais real que a sua própria Vida, que se encarnou com Alberto Caeiro. (LOURENÇO, 1989, p. 260).

A partir disso, entendemos que a identidade desse super-homem tornar-se-á diversa, pois é encarnada em Caeiro sob o filtro de Pessoa; ou seja, sua identidade é afetada pela perspectiva pessoana, representando seu momento histórico, bem como geográfico, cultural, psicológico etc., ao que se dá a atitude responsiva crítica de seu discurso, diante daquilo que talvez não se possa mas se tente transpor. Alberto Caeiro é a tentativa máxima de transposição dessa realidade vivenciada por Fernando Pessoa, como o bem se percebe frente à significação que seu nome assume entre a

heteronímia. Talvez, então, o que leve Lourenço (1989) a supor *O guardador de rebanhos* como conjunto de ideias-chave para a filosofia nietzschiana, em seu fundamento, mesmo percebendo o difícil caminho para se chegar a essa resolução, seja o projeto de transmutação, o qual é moto e praxe entre ambos poeta e filósofo e que está representado também numa figura heteronímica referente a Nietzsche, Zaratustra:

[...] a atitude do *Guardador de Rebanhos*, imaginado por Pessoa, não está muito afastada da de *Zaratustra* e do seu *sim* sem reservas à Vida. Com efeito, toda a sombra de idealismo, no sentido pejorativo que Nietzsche atribui sempre a esse conceito, parece excluído do horizonte límpido, visual, de Alberto Caeiro. A Vida é apresentada nos seus poemas — nos poemas que ele é — como a soma do visível, do sonhável, do tocável, as coisas são o que realmente parecem, a metafísica, que a seu respeito inventamos, é realmente um pensamento doente. Como Nietzsche o desejara, também em Alberto Caeiro a herança platônica com a sua exigência de distinguir a aparência da realidade sensível, veneno do pensamento ocidental, parece enfim neutralizada. (LOURENÇO, 1989, p. 259-260) (grifos do autor).

Entretanto, dos vários problemas a que se pode apontar, dois evidenciam-se imediatamente diante da acepção de Caeiro como essa figura que encarna a filosofia nietzschiana: o título da obra, *O guardador de rebanhos*, que se refere ao eu-lírico e que lhe imputa as imagens do pastor e do animal de rebanho, tratadas pejorativa e ofensivamente pelo filósofo (cuja aproximação inevitável despista-nos da suposição de Lourenço):

Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como *culpa* o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das 'ideias modernas', as expressões 'rebanho', 'instintos de rebanho' e outras semelhantes. [...] o que aqui se julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: — logo, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis. (NIETZSCHE, 2005b, p. 89) (grifos do autor);

e a analogia que se pode traçar entre Alberto Caeiro e o santo Francisco de Assis:

Essa analogia estava presente no pensamento de Pessoa, mesmo se este Francisco está presente nos poemas de Caeiro como exemplo daquilo que há no cristianismo de *mais próximo do sentimento...* da Natureza. Mesmo a este título uma tal coabitação não tem sentido na óptica de Nietzsche para quem um santo como Francisco de Assis é a doença dentro da doença que o cristianismo já é. (LOURENÇO, 1989, p. 261) (grifo do autor).

A esta última reflexão de Lourenço, contanto, justapõe-se a proposição inversiva frente ao pensamento de raiz platônica de que falávamos anteriormente a partir de Heidegger: Alberto Caeiro é a figura também inversiva de Francisco de Assis, ícone entre cristãos e não cristãos em sua atitude, a qual encarna ainda os máximos valores dos modernos rebanhos, na fraternidade e na humildade. Os valores que Caeiro assume como essenciais são, em suma, a contrariedade daqueles que assume Francisco, embora sua atitude abnegativa seja aproximável. — O poeta reza à Santa Bárbara, por exemplo, em sinal de humildade, mas não em devoção, adoração ou louvor: [...] “é que rezando a Santa Bárbara/Eu sentia-me ainda mais simples/Do que julgo que sou... [...] Sentia-me alguém que possa acreditar em Santa Bárbara...” (PESSOA, 2005, p. 21). Ao abnegar-se de seu eu, não é a um Deus ou em obediência a uma moral suprema que se *despe*, muito menos em favor da fraternidade; é sim pelo egoísmo e pela satisfação individual, face, ao invés de a um ser metafísico, a uma realidade natural, que se existe por si. Não é, dessa maneira, um sinal de servidão nem de reverência, mas uma *simplicidade* cotidiana, que o aproxima do homem animal que é (que almeja). Sua humildade não é também a humildade cristã, mas o orgulho em poder ser humilde, inocente.

Para ele, na verdade, nem importa Santa Bárbara, que vem a seus lábios inesperada e despropositadamente, com naturalidade. Para ele, nada importa, ao que resumiria toda a sua poesia, filosofia e existência a apenas um dístico, que poderia servir-lhe de epígrafe: “Pouco me importa./Pouco me importa o quê? Não sei: pouco me importa²⁰.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 121). Em suma, essa é a base da

²⁰ Em nota, os organizadores da edição aqui citada apontam para uma variação para as três últimas palavras deste verso, entre “Pouco me importa” e “Nada me importa”.

elevação caeiriana: ao que nada me abale a mim; ao que a vida seja a sucessão dos dias a transcorrer, sem maiores dores que as físicas e necessárias, porque ligadas somente ao ser biológico; ao que eu não me importe com nenhuma grande razão ou que impute sofrimento ao acontecer natural; ao que eu não tenha qualquer julgamento ou pensamento moral sobre a existência, estou livre para gozá-la e para ser “feliz”. Não obstante o que o poeta denote felicidade não seja senão a aceitação da realidade trágica, ou a vida, ora a contento, ora não:

É preciso ser de vez em quando infeliz
Para se poder ser natural...
Nem tudo é dias de sol,
E a chuva, quando falta muito, pede-se.
Por isso tomo a infelicidade com a felicidade
Naturalmente, como quem não estranha
Que haja montanhas e planícies
E que haja rochedos e erva ...

O que é preciso é ser-se natural e calmo
Na felicidade ou na infelicidade,
Sentir como quem olha,
Pensar como quem anda,
E quando se vai morrer, lembrar-se de que o dia morre,
E que o poente é belo e é bela a noite que fica...
Assim é e assim seja...
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 46).

E como não lhe importe nada, não lhe importam também os ideais modernos. Com isso, herda o desprezo de Nietzsche pelas massas e seus conceitos de fraternidade, igualdade, compaixão etc., o que leva Zaratustra ao deserto: “E alguns que foram para o deserto e passaram sede com animais de rapina queriam apenas não sentar-se em torno da cisterna com sujos cameleiros.” [...] (NIETZSCHE, 2011, p. 31).

Ontem à tarde um homem das cidades
Falava à porta da estalagem.
Falava comigo também.
Falava da justiça e da luta para haver justiça
E dos operários que sofrem,
E do trabalho constante, e dos que têm fome,
E dos ricos, que só têm costas para isso.

E, olhando para mim, viu-me lágrimas nos olhos
E sorriu com agrado, julgando que eu sentia

O ódio que ele sentia, e a compaixão
Que ele dizia que sentia.

(Mas eu mal o estava ouvindo.
Que me importam a mim os homens
E o que sofrem ou supõem que sofrem?
Sejam como eu — não sofrerão.
Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
A nossa alma e o céu e a terra bastam-nos.
Querer mais é perder isto, e ser infeliz.)
[...]
(Louvado seja Deus que não sou bom,
E tenho o egoísmo natural das flores
E dos rios que seguem o seu caminho
Preocupados sem o saber
Só com o florir e ir correndo. [...])
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 57).

Não toca a Caeiro a indignação desse homem, o qual aparecerá novamente como “o pregador de verdades dele” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 129) nos seus *Poemas inconjuntos*. O seu conceito de justiça e injustiça não participa dos ideais modernos. Assemelha-se sim ao pensamento pré-socrático, talvez salvaguardado também em Heráclito, que percebia o *justo* como o resultado do combate, motor de toda a existência: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade.” (HERÁCLITO, 2005, p. 96):

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 como aceito uma pedra não ser redonda,
E um sobreiro não ter nascido pinheiro ou carvalho.

Cortei a laranja em duas, e as duas partes não podiam ficar iguais.
Para qual fui injusto — eu, que as vou comer a ambas?
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 129).

Tal qual Heráclito vê a justiça como a efetivação do combate das forças, sua conversão em *realidade* (efetividade), resolução final, objetivação em coisas: “Nome de Justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas).” (HERÁCLITO, 2005, p. 90), Caeiro a vê como sobposta ao plano natural da existência, logo também como

formalidade concreta do real. Os sentimentos de compaixão e caridade, que se referem a um conceito perspectivista de justiça, agem contrários à realidade estética, — a qual é entregue, a partir daí, à moralidade ficcionada dos homens em rebanho:

Não adianta: é preciso questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, toda a moral da renúncia de si: do mesmo modo a estética da ‘contemplação desinteressada’, com a qual a emasculação da arte procura hoje, sedutoramente, criar uma consciência tranquila. (NIETZSCHE, 2005b, p. 37).

Cada coisa nasce e é como é, e não deve ser alterada, assim reza a filosofia caeiriana. Os sentimentos de culpa, compaixão, abnegação, caridade já representam uma alteração do estado natural no homem, portanto uma artificialidade, um “mal” que o repreende.

A singular metáfora da laranja cortada em duas demonstra genialmente o combate heraclítico, desde que supuséssemos o Alberto Caeiro, que a corta, como a Justiça dentro do fogo que rege o universo de Heráclito, a qual dá vida e consome ciclicamente todas as suas coisas, não sendo *injusta*, apenas natural. Isso, no plano da mesquinha opinião (e dogmática) da humanidade, pode parecer sofrível; contudo, face ao todo, no âmbito da verdadeira Justiça, é como as deformações de uma pedra ou o sobreiro que não nasceu carvalho de que fala o poeta, bem como as metades que não serão iguais para o homem que corta a laranja e vai comer a ambas. Porque esse homem as olha do alto, de onde as coisas têm um valor na totalidade, no conjunto. Tal qual o lê também Nietzsche, ao interpretar a filosofia de Heráclito na obra *A filosofia na época trágica dos gregos* (2008):

Esta palavra perigosa, *hybris*, é de fato a pedra de toque de todo discípulo de Heráclito. É aqui que pode demonstrar sua compreensão ou não da doutrina do mestre. Será que este mundo é o lugar da culpa, da iniquidade, da contradição, do sofrimento?

Sim, exclama Heráclito, para o homem encerrado em seus limites e que vê as coisas separadas umas das outras, mas que não as vê em seu conjunto, mas não para o deus que vê o mundo em sua continuidade. Para este, todos os contrários confluem numa harmonia, invisível, é verdade, ao olhar humano comum, mas inteligível para quem, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. (NIETZSCHE, 2008, p. 53).

É por isso que Caeiro agradece por não ser bom, pela *hybris*, que o faz ver de cima, como deus, e menino, e que lhe permite ver tudo em seu conjunto:

Se o homem fosse, como deveria ser,
Não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais,
Animal directo e não indirecto,
Devia ser outra a sua forma de encontrar um sentido às coisas,
Outra e verdadeira.
Devia haver adquirido um *sentido* do 'conjunto';
Um sentido, como ver e ouvir, do 'total' das coisas
E não, como temos, um *pensamento* do 'conjunto';
E não, como temos, uma *ideia* do 'total' das coisas.
E assim — veríamos — não teríamos noção de *conjunto* ou de *total*,
Porque o *sentido* de 'total' ou de 'conjunto' não seria de um 'total'
[ou de um 'conjunto']
Mas da verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes.

O único mistério do Universo é o mais e não o menos.
Percebemos demais as coisas — eis o erro e a dúvida.
O que existe transcende para baixo o que julgamos que existe.
A Realidade é apenas real e não pensada.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 113) (grifos do autor).

A exigência da ausência do *cogito* reforça-se em oposição ao animal indireto que somos, que goza das sensações indiretamente, julgando as coisas segundo uma dada teoria ou método, medindo-as. Se os pensamentos atuarem como simples sensações, não em virtude de um aprendizado, cálculo ou acúmulo, mas sensações que se expressam fugidias e imediatas, como *animais directos* seremos capazes de experimentar o mundo em sua eterna novidade, não fazendo ideias de *conjunto*, no entanto sendo e vivendo o *conjunto*: nem todo, nem parte — con-junto (do latim: *conjunctus*, de *conjungere* — *com* = junto, com; *jungere* = unir, ligar; de *jugum* = a canga dos bois). Essa imersão no conjunto não se refere, claramente, ao conjunto específico do espécime homem, que se agrupa em sociedade e, com suas ficções e rebanhos, afasta-se *desse* conjunto. É à Natureza como à Heráclito. A uma Natureza objetiva, que não se encontra no mais — que *transcende*, porém não para o oculto, e sim para o visível. Por isso Caeiro é o deus menino que *transcende para baixo* ao ser superlativo.

O mal está, pois, em deformarmos o *que é* naturalmente. — Mas o *homem indignado*, niilista, de ideias modernas, luta agonicamente contra a natureza, querendo corrompê-la, deformá-la, já que a compaixão e a fraternidade ferem o

egoísmo natural conferido pelo ímpeto de potência cego que guia o mundo e, conseqüentemente, o animal humano:

[...] o homem indignado, ou quem está sempre dilacerando e rasgando a si mesmo (ou, em seu lugar, o mundo, Deus, a sociedade) com os próprios dentes, pode ser moralmente superior ao sátiro sorridente e satisfeito, mas em qualquer outro sentido ele é o caso mais comum, mais irrelevante, menos instrutivo. E ninguém mente *tanto* como o indignado. (NIETZSCHE, 2005b, p. 32).

Mente a si mesmo, sufocando a seu bel prazer o eu para, como camelo, levar os valores que lhe são lançados às costas. O que faz em nome do zelo por uma verdade da qual nem sequer compartilha conscientemente, a qual reproduz. *Animal de rebanho*, vela por valores pastoris escravizantes. E nesse ponto é que encaramos a aparente dissonância entre o título da suma obra de Caeiro: *O guardador de rebanhos*, e a acepção deste como super-homem ligado à filosofia nietzschiana, quando tal soa quase como uma ironia lançada de Caeiro a Nietzsche, despistando-nos da aproximação, como já enfatizado. Cabe-nos, no entanto, lembrar o que nos explica o poeta: “Sou um guardador de rebanhos./O rebanho é os meus pensamentos/E os meus pensamentos são todos sensações.” (PESSOA, 2005, p. 34).

Desta mão, em vez de a um pastor de gentes, refere-se ao autodomínio e à submissão do intelecto ao instintual, ao animal. Se os rebanhos que guarda são, na verdade, sensações, a que seus pensamentos (insights, *noesis*) estão condicionados, é então pastor de sensações; arrebanha-as, trá-las para dentro, deixa-as entrar, como habitat ao ar livre, em que possam fluir naturais e *justas*. Outra mostra de seu egoísmo tão caro, como o das flores, que não se importam também elas, senão com a potência em si, a lhes inflamar individualmente. Esta, como o arranjo de cordas musicais que, vibrando, perfaz a sua existência. A música primeva, desde Schopenhauer, que embala em seus graves e agudos a melodia da vida, soando em valores enérgicos, gravitacionais, atômicos, materiais, estéticos... Eterno retorno. *Amor fati*.

Caeiro, contanto, não parece, num primeiro momento, admitir a música como tal, atribuindo-lhe tão grande relevância. Como Platão, parece querer expulsar a arte de sua República:

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.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 36).

Em uma variação do poema XI de *O guardador de rebanhos*, constante na seleção de Martins e Zenith, Caeiro se estende:

Aquela senhora tem um piano,
Que é bonito de ouvir, mas é o que ela faz dele.
Faz uma música feita,
Nem é o soar fraco dos ribeiros estreitos
Nem o som afastado que mais que muitas altas árvores juntas
[fazem.

O melhor é não ter piano
E ouvir só o que nasce com som.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 168).

Se a arte a Platão é simples imitação e desperta sentimentos ignóbeis, para Caeiro não passa também de artificialidade, algo feito, produzido a partir de um modelo essencial (que é manipulada e que não, naturalmente, *nasce com som*). Para ele, o modelo seria a sua natureza natural, talvez tão ideal quanto o outro, platônico, conquanto não ficcional em si. Por outro lado, Caeiro afirma que a música é agradável, é bonita de ouvir. Não a está, na verdade, julgando má, ruim, ou atacando-a, ou expulsando-a, tal qual o Platão *indignado*. Ao que chama a atenção é justamente que toda a vida é uma melodia, é música em seu ritmo natural. Ouvi-la, sem a interferência da humana engenharia, é essencialmente gozar da existência. Bem como deixá-la soar nele, alegrando os seus ouvidos, como as cócegas de sua eterna criança, fá-lo pleno em comunhão com toda a natureza. Vontade de potência a retinir como forma material animal no mundo. Assim, o mais perfeito de todos os animais se anuncia: “um animal humano que a Natureza produziu.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 72).

E talvez seja este o ponto extremo com que Caeiro se separe do além do homem nietzschiano, como já se pode haver bem compreendido, o aspecto mais original: resolver a natureza trágica de Nietzsche em sua *natureza natural*:

Assim como falham as palavras quando queremos exprimir qualquer
[pensamento,
Assim falham os pensamentos quando queremos pensar qualquer
[realidade.
Mas, como a essência do pensamento não é ser dita, mas ser
[pensada,
Assim é a essência da realidade o existir, não o ser pensada.
Assim tudo o que existe, simplesmente existe.
(PESSOA, No dia brancamente nublado me entristeço quase a medo,
in: Arquivo Pessoa: Obra édita, disponível em
<http://arquivopessoa.net/textos/344>).

Enquanto Nietzsche corrige em Schopenhauer o seu posicionamento platônico, — que o leva a considerar a *objetividade* como revelação essencial, ideia —, acrescentando, então, o princípio dionisíaco como princípio universal; diante do repúdio por esse princípio báquico nietzschiano, Pessoa, em Caeiro, resgata a objetividade schopenhaueriana, embora só até certo ponto, por não depreender esta uma revelação epistemológica para si, mas uma revelação inequívoca do puramente natural. E então somos levados a traçar novamente o caminho por que percorre esse emaranhado de pensadores a partir do filósofo da dor, percebendo a sua subida ao além do homem caeiriano referente, se convertida em sua natureza límpida, à entrega abnegada do eu búdico de Schopenhauer à obra de arte, — já que é o arroubo sensitivo diante da natureza e de suas coisas múltiplas (sob a premissa do apagamento do eu, que em Schopenhauer aparece na figura do *sujeito puro do conhecimento destituído de vontade*) que lhe inspira a felicidade, a serenidade, a plena satisfação dos sentidos: “Sou alheio ao espectáculo que vejo: vejo-o./É exterior a mim. Nenhum sentimento me liga a ele,/E é esse o sentimento que me liga à manhã que aparece.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 125).

Assim, consuma-se em sua plena objetividade: não há relação, da mesma forma que diz Schopenhauer, entre sujeito e objeto, mas ambos se tornaram um, excluindo a perspectiva. Ou seja, a perspectiva está no objeto, por isso é objetiva e refere-se ao conjunto, não à individualidade. Vem de fora para si, então é exterior. Tal qual o sol, cujo arroubo ao momento primitivo irmana a todos, tal qual a ideia (sem pensamento) de “total” e de “conjunto”, o espetáculo age sobre o eu de Caeiro sem a sua intervenção. De tal maneira, o eu que vê é alheio ao que vê, porque não há eu interposto entre sujeito e objeto, apenas objetividade:

Nos dias certos, nos dias exteriores da minha vida,
Nos meus dias de perfeita lucidez natural,
Sinto sem sentir que sinto,
Vejo sem saber que vejo,
E nunca o Universo é tão real como então,
Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim,
Mas) tão sublimemente não-meu.
(PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 120).

Se essa operação objetiva nos dá, em Schopenhauer, o salvamento frente à inevitável dor da existência, porque nos liberta da vontade por um momento, fazendo com que entremos em contato com a verdade, com o ideal, metafisicamente; para Caetano, que vislumbra a ideia no aparente, em que o *aparente* é o *essente*, não pudera dar-se diversa, mas a imersão se dá na realidade, ao tornar-se o homem “o mais perfeito dos animais”, em vez de “sujeito puro do conhecimento” ou “*Übermensch*”, livre do saber e livre de toda medida: “Mas eu não quero o presente, quero a realidade;/Quero as cousas que existem, não o tempo que as mede.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 152).

A sua posição como poeta não é também maior que essa entrega e essa renúncia, reconhecendo, enfim, sua própria pessoa como o ser mesmo da arte, ou da estética do mundo, liberto da vontade, mas pura Vontade, Realidade: “Se o que escrevo tem valor, não sou eu que o tenho:/O valor está ali, nos meus versos./Tudo isso é absolutamente independente da minha vontade.” (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 92). Como o que escreve, seus versos, o valor de tudo não está em *um eu*, ou *um ser* criador que lhe dê vida, mas está na vida própria do que se existe em “conjunto”. O eu-Caetano não é senão o quê e o como se enunciou diversamente a cada momento, levado pelo jogo interseccionista de sensações que o enunciam a ele, sempre como a novidade por nascer, esteticamente, nunca pessoalmente. Talvez seja, assim, a partir do salvamento schopenhaueriano dado pela arte, que interprete a finalidade estética do mundo pregada por Nietzsche: se o arroubo momentâneo da objetividade transcende o ser perante a obra de arte levando-o à liberdade, ao esquecimento, à emancipação, ao gozo inenarrável (a objetivar-se); alguém capaz de deixar-se arroubar constantemente pela grande obra da Natureza, unindo seu eu à sua objetividade, estará sempre a salvo pelo *conjunto*, sempre acima como um deus. Logo, o além do homem caetano transcende a realidade para baixo, como o dissera.

Não é ser mais que o faz maior, mas é o menos, a enxutez de tudo o que fora encravado nele biológica e psicologicamente. O menos é que o liga ao máximo. Por isso troca o princípio universal de Nietzsche, que se encontra em Dioniso, por Apolo, metáfora da clareza, negando-se à ânsia metafísica do filósofo, dionisíaca, e negando-se a todo o restante, que não seja visível, palpável, audível, enfim, sensível. E é por isso que se despe e a nada procura com espúrias roupas vestir: — “Procuro despir-me do que aprendi,/Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,/E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos” [...] (PESSOA, CAEIRO, 2005, p. 72) —, quer sim apenas desnudar:

A presença e a contemplação do sol, a nossa vida iluminada por ele, bastam para conferir um sentido a uma existência que renunciou assim ao sonho e ao desejo de mundos outros, de além-mundos nos quais buscamos a chave do nosso mundo, cuja ofuscante presença e realidade é a única digna desse nome. (LOURENÇO, 1989, p. 260).

Se o sol nos bastasse, só ele, seríamos, deveras, os mais simples dos homens, tais quais as aves do céu e os lírios do campo de que Jesus falara no sermão da montanha, que não ceifam nem fiam, mas nunca lhes falta nem o que comer, nem exuberância. A parábola de Caeiro não é diversa da de Jesus, a não ser em que o poeta enunciou-se, já o nazareno o enunciaram. Chegou-nos deste o que dele interpretou-se, não o que anunciara realmente. Por isso, pela fé ou pela perfídia, puseram palavras como as quisessem em seus lábios, como palavras suas, sacramentadas, na tradição bíblica e na interpretação de pastores diversos. O mesmo fez Platão com Sócrates. E a irmã de Nietzsche assim também procedeu após sua morte, fraudando a edição da obra *Vontade de Potência* em nome do Nazismo, que por isso ainda hoje se discute atribuí-la com segurança, em todas as suas passagens, ao filósofo ou não.

Caeiro, entretanto, imunizou-se. Criou, além do mais, um método de simplicidade e clareza que por si só evitaria a mistificação de seu conteúdo. E, embora a sua poesia tenha-se mantido firme em seu propósito, a pessoa dele não pôde salvar-se: o guardador de rebanhos e sua criança eterna residem, sem dúvida, na imaginação de cada qual que um dia tenha se deparado com os escritos deste imenso poeta, que é Alberto Caeiro. Residem numa memória mítica e encantada, como os

deuses, como alguma coisa que não é humana nem irreal — como as flores —, para além do mundo, mas aqui e agora para sempre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final de pesquisa com bibliografia tão densa, perguntamo-nos se realmente fomos capazes de apontar para caminhos retos, se não divagamos faltosos com a interpretação dos textos, enfim, se realmente conseguimos alcançar nossos objetivos: responder às principais preocupações filosóficas que vinculam a redação poética (e teórica) de Alberto Caeiro ao pensamento teórico (e poético) de Friedrich Wilhelm Nietzsche. Se conseguimos, além do mais, ser justos com o apontamento da bibliografia a tratar do assunto especificamente, quando a nosso alcance havia o limite da quase novidade do tema em terras brasileiras e da distância marítima de Portugal, que, embora tenha, se resgatarmos desde as primeiras considerações, quase meio século em que se especule sobre, apenas neste terceiro milênio parece ter se expandido realmente, estando restrito a suposições e ao levantamento dos problemas mais do que à resolução dos mesmos até há bem pouco tempo, enquanto caminha lentamente a uma esfera canônica frente à percepção da importância que representa a relação para a interpretação de ambos filósofo e poeta.

De qualquer forma, certo nos parece que — mesmo que não tenhamos chegado ao término da questão, ou que tenhamos deixado em aberto lacunas a nós invisíveis —, com a tentativa de aprofundamento na compreensão do mundo como o vê Caeiro, passamos a perceber mais notoriamente neste heterônimo a importante relação que trava com a emancipação poética e filosófica no âmbito geral da heteronímia, para que os veios pessoais passassem a repercutir como o gênio que se tornou das letras universais até nossos tempos e para muitos mais, gênio imerso em tão vastos mistérios quanto são vastas suas personalidades.

Para tanto, adentramos a obra de Nietzsche interpretando nela a desmistificação do Universo, interligando as suas suposições às elucubrações da física moderna. Além do mais, compreendendo seus apontamentos acerca do homem teórico-socrático como princípio de sinuosidade, a desviar o humano progresso do caminho propício. A partir daí, trouxemos à tona a interpretação deleuziana e heideggeriana acerca do conceito de niilismo no filósofo em análise.

Em seguida, analisando a obra de nosso poeta, Alberto Caeiro, perscrutamos sua imersão na poesia do democrata e humanista estadunidense Walt Whitman, o qual dá partida às incursões estéticas do mesmo; isso, após relacioná-lo — embora brevemente — aos demais heterônimos pessoanos, ressaltando a sua mestria.

Por fim, deixamos fluir a análise comparativa, demonstrando como Caeiro pode ser profundamente relacionado ao propósito do homem ativo nietzschiano, percebendo como seus ideais de transvaloração da realidade promovem a mesma inversividade metafísica perceptível na obra do filósofo. Assim, definitivamente pudemos perceber o heterônimo em questão como a projeção figurativa do *Übermensch*, intitulado “o mais perfeito dos animais” na obra caeiriana.

Parece-nos, dessa maneira, não haver dúvidas de que Caeiro componha o símbolo máximo da liberdade em Fernando Pessoa. — Reis é preso a um mundo regido pelo fado dos deuses e, principalmente, pela redondeza das formas, neoclassicamente. Álvaro de Campos está amarrado aos motores que o impulsionam, sempre ansioso pelo mar e a mansidão, jamais, por isso, satisfeito. Futuristicamente, está condenado ao desejo pelo metafísico, pelo psíquico, pelo matemático, pela ânsia de conhecimento. O Pessoa *ele mesmo* está submetido à escuridão eterna, sangra no abismo em que seu *Fausto* elucubra a miséria e o mistério humanos, quase a estar louco, poenianamente, e difuso, disperso, perdido. Já o poeta da Natureza está aqui, presente, liberto de todo, sem classificações. Entregue à existência, sem que a necessite interrogar. Suas ideias (as quais finge não querer transmitir, ou as quais quer transmitir apenas sensivelmente), tanto quanto as máximas certas de Nietzsche, fazem-nos libertar também a nós, atentos ao seu pensamento — ou desatentos, escutando-o só ao coração.

Após lermos este poeta, tal qual após lermos a filosofia nietzschiana, indiferente à ordem de leitura, já nos sentimos num degrau acima, ao menos em relação à ignorância que nos encerrava numa visão única moral da existência, pois eles nos trazem um questionamento essencial a nossas vidas e nos esfregam aos olhos a mentira sobre tudo o que pensávamos estar já constituído e determinado.

Talvez seja essa acima a principal relação que pudéssemos estabelecer entre os dois, deixando de lado tudo o que já foi dito: a destruição pela renovação de todos os nossos conceitos pré-formatados, pré-formulados. Nesse sentido, crentes estamos

de ter deixado claro seu projeto transvalorativo, que propõe a superação da moralidade impregnada em nós, que nos acompanha desde Platão (Sócrates) e o Cristianismo até as ideias modernas, ainda em vigor. Destarte, cremos ter chegado bem próximos ao objetivo primeiro desta pesquisa, reconhecendo as ligações do poeta heterônimo com Nietzsche para melhor desvendar as facetas (ou uma das facetas) da poesia de Fernando Pessoa, contribuindo para o acervo que dele trata, grande e ininterrupto desde a sua consumação como um dos maiores poetas de língua portuguesa de todos os tempos, o *supra-Camões*.

Se caso ainda haja a dúvida e a controvérsia em relação aos dados e reflexões ora expostos, ao menos esperamos com isto ter conduzido o leitor a amar mais, ou a compreender sob algum novo ponto de vista estes autores, que a nós são de nossa máxima afeição. Ao menos, almejamos tê-los deixado mais receptivos ao coração, para que possam transliterar os sentidos em cada novo e antigo leitor seu, abrindo a novidade do mundo e, em sua afirmação definitiva da vida, anunciando a alegria e a emancipação, face ao nascer de novas eras, contrariando a estaticidade, o retrocesso e a ruína dos homens.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Diogo Heber Albino de. Nietzsche e fenomenologia: Potência (poder), vida, subjetividade. **Revista Kínesis**, Vol. VI, nº 12, pp.184-197, 2014.

ALVES, Lourdes Kaminski. **Intertexto e variável trágica no teatro de Dias Gomes**. Cascavel: Edunioeste, 2010. 148 p.

AZEVEDO, António. **Pessoa e Nietzsche**: Subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche. Lisboa: Instituto Piaget, 2005. 221 p.

BARBOSA, Ildenilson Meireles. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, vol. 3, nº 1, pp. 71-89, 2010.

BAUDELAIRE, Charles. **Fleurs du mal/Flowers of Evil**. Disponível em <http://fleursdumal.org/>. Acesso em 04 de janeiro de 2016.

BAUDELAIRE, Charles. **Flores do mal**. Trad. Ivan Junqueira. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 335 p.

CARNEIRO, Carlos Miguel Filipe. **Alberto Caeiro e a fenomenologia**. 107 fls. Dissertação (Mestrado). Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, julho, 2011. Disponível em <http://run.unl.pt/handle/10362/7166>. Acesso em 18 de setembro de 2015.

CARNEIRO, Gabriela Lira. **A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger**. 101 fls. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, maio, 2010. Disponível em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=190288. Acesso em 18 de setembro de 2015.

CICERO, Antonio. **Poesia e filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 142 p.

CRUZ, Antonio Donizeti da. **Helena Kolody**: A poesia da inquietação. Cascavel: Edunioeste, 2010. 186 p.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora do Rio, 1976. 90 p.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 480 p.

FERREIRA, Amauri. **Introdução à filosofia de Nietzsche**. 2010. Disponível em www.auriferreira.com. Acesso em 18 de setembro de 2015.

_____. **Nietzsche e as metamorfoses do espírito**. 2014. Vídeo-aula disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=q52k1-2Udrl>. Acesso em 14 de janeiro de 2016.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 422 p.

GALPARSORO, José Ignacio. Nietzsche y la física contemporánea. **Enrahonar: quaderns de filosofia**, n. 38-39, pp. 243-266, 2007. Disponível em <http://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/view/72490>. Acesso em 27/04/2015.

GLEISER, Marcelo. **Criação imperfeita**: Cosmo, vida e código oculto da natureza. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014. 366p.

GONÇALVES, Robson Pereira. **O sujeito Pessoa**: Literatura & psicanálise. Santa Maria: Ed. UFSM, 1995. 232 p.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**: Seminários de 1937 a 1944. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. 303 p.

HENRIQUES, Rafael Paes. Física quântica, linguagem e crítica à metafísica. **Revista Estudos Filosóficos**, nº 8, pp. 1-17, 2012. Disponível em http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/Art1_Rev8.pdf. Acesso em 05/06/2012.

HERÁCLITO DE ÉFESO. In: SOUZA, José Cavalcante de (Seleção de textos e supervisão). **Os pré-Socráticos**: Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2005, pp. 81-116.

LIND, Georg Rudolf. **Teoria poética de Fernando Pessoa**. Porto: Editorial Inova, 1970.

LOURENÇO, Eduardo. **Pessoa revisitado**. Lisboa: Gradiva, 2003. 213 p.

_____. Nietzsche e Pessoa. In: MARQUES, António (Org.). **Nietzsche**: Cem anos após o projecto “Vontade de poder – Transmutação de todos os valores”. Lisboa: Vega, 1989, pp. 247-263.

MACHADO, Roberto. Nietzsche e o renascimento trágico. **Kriterion**, nº 112, pp. 174-182, 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/kr/v46n112/v46n112a03.pdf>. Acesso em 14 de agosto de 2015.

MARQUES, António. Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX. **Cadernos Nietzsche**, nº 31, pp. 13-27, 2012. Disponível em <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/201-observações-sobre-a-recepção-de-nietzsche-em-portugal-passando-por-pessoa-até-finais-da-década-de-noventa-do-século-xx>. Acesso em 04 de janeiro de 2016.

MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 1981. 387 p.

_____. **Fernando Pessoa**: O espelho e a esfinge. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. 201 p.

MONTEIRO, Américo Enes. **A recepção da obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa (1832 – 1939)**. 1997. 537 fls. Tese (Doutorado). Universidade do Porto. Porto: 1997.

NEVES, Juliano. O eterno retorno hoje. **Cadernos Nietzsche**, nº 32, 2013. Disponível em <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/242-o-eterno-retorno-hoje>. Acesso em 06/06/2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A filosofia na época trágica dos gregos**. São Paulo: Escala, 2008. 139 p.

_____. **A gaia ciência**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005a. 247 p.

_____. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b. 247 p.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 360 p.

_____. **Genealogia da moral: Uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000a. 207 p.

_____. **O Anticristo.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000b. 112 p.

_____. **O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo.** Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus S.A., 2001. 102 p.

_____. **O nascimento da tragédia.** Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007. 172 p.

_____. **Vontade de potência (Parte I).** Trad. Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2010a. 499 p.

_____. **Vontade de potência (Parte II).** Trad. Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2010b. 524 p.

NUNES, Benedito. **Poesia e filosofia: Uma transa desde Platão a Mário de Andrade.** Berkeley, 2012. Disponível em <http://clasarchive.berkeley.edu/Events/spring2002/04-30-02-nunes/poesia.pdf>. Acesso em 04 de janeiro de 2016.

PAZ, Octavio. **Fernando Pessoa: O desconhecido de si mesmo.** Trad. Luís Alves da Costa. 2ª ed. Lisboa: Vega, 1983.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores na escrivantina.** São Paulo: Companhia das letras, 1990. 190 p.

_____. **Fernando Pessoa: Aquém do eu, além do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 2001. 318 p.

PESSOA, Fernando. **Arquivo Pessoa: Obra édita.** Disponível em <http://arquivopessoa.net/>. Último acesso em 01 de fevereiro de 2016.

_____. **Obra poética.** Maria Aliete Galhoz (Org.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. 842 p.

_____. **Poesia completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 263 p.

PINTO, Maria José Vaz. A filosofia trágica dos gregos: Da sabedoria dos filósofos à inversão do socratismo. In: MARQUES, António (Org.). **Nietzsche**: Cem anos após o projecto “Vontade de poder – Transmutação de todos os valores”. Lisboa: Vega, 1989, pp. 247-263.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret, 2003.

POE, Edgar Allan. **O homem da multidão**. Disponível em <http://www.livros-digitais.com/edgar-allan-poe/o-homem-da-multidao/1>. Acesso em 17 de setembro de 2015.

RYAN, B.; CARDIELLO, A.; FAUSTINO, M. (editores). **Nietzsche e Pessoa**: Ensaios. Lisboa: Tinta da China, 2016. 448 p.

SEABRA, José Augusto. **O heterotexto pessoano**. São Paulo: Perspectiva, 1988. 265 p.

SEGOLIN, Fernando. Caeiro e Nietzsche: Da crítica da linguagem à anti-filosofia e à anti-poesia. **Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos**, vol. I. Porto: Fundação Eng. António José de Almeida, 1990. pp. 247-259.

SOUZA, Cláudia Franco. Friedrich Nietzsche & Alberto Caeiro: Paganismo da linguagem. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.36, n.1, p. 245-265, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005. 686 p.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação (III parte); Crítica da Filosofia Kantiana; Parerga e Paralipomena (Capítulos V, VIII, XII, XIV)**. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

WHITMAN, Walt. **Folhas da relva/Leaves of grass**. Trad. Ramsés Ramos. Brasília: Plano Editora, 2001. 96 p.

_____. **Folhas de relva**: A primeira edição (1855). Trad. Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **Poema de júbilos**. Trad. André Boniatti. 2013. Disponível em <http://www.recantodasletras.com.br/poesiasdealegria/4563546>. Acesso em 07 de janeiro de 2016.

_____. **The Walt Whitman Archive**. FOLSOM, E.; PRICE, K. M. (Editores). Disponível em <http://www.whitmanarchive.org/>. Último acesso em 11 de janeiro de 2016.

ZENITH, Richard. **Fernando und Friedrich**. [mensagem pessoal]. [Anexo: ZENITH, R., *Uma Leitura nietzscheana de Pessoa e os heterónimos*]. Mensagem recebida por zeforis@hotmail.com em 27 de maio de 2015.