





informações mais precisas sobre sua biografia, como já foi dito, sejam tão escassas. Sabe-se ele não surgiu como heterônimo, mas como personagem de dois textos ficcionais inacabados assinados por Fernando Pessoa (TEIXEIRA, 2009, 2002; LOPES, 1991). Os textos são de um momento anterior ao surgimento de Campos/Caetano/Reis, pois já estão indicados num plano de 1907-1910 denominado *Contos intelectuais*, junto a tradução de *Um jantar muito original*, de Alexander Search (GARCIA, 2007; TEIXEIRA, 2002; LOPES, 1991). Os contextos dos textos (*A casa de saúde de Cascaes* e *Casa de saúde de Caxias*): um manicômio, um louco, com a mencionada mania interpretativa, expõe as aberrações do mundo moderno proveniente do Cristianismo e do pensamento democrático (TEIXEIRA, 2009, 2002; LOPES, 1991). Descrevem um encontro em um sanatório, uma casa de saúde, onde se dá um diálogo longo e interessante entre o próprio Fernando Pessoa e o Doutor Antônio Mora, após ambos terem sido apresentados pelo médico da clínica, o Doutor Gomes, que, aliás, é categórico quanto ao diagnóstico de doença mental de Mora, na realidade, é estranhamente intercalado com o de um tal Doutor Gama Nobre. Para Teresa Rita Lopes (1991), é possível que, no momento em que o plano da narrativa se definira, o texto intitulado *Casa de saúde de Cascaes* tivesse sido rebatizada de *Caxias* para não coincidir com o projeto novo. Uma diferença importante é que, neste, o papel do narrador é muito reduzido (TEIXEIRA, 2009; LOPES, 1991).

Embora não se trate de textos acabados e até cheguem a ser vagos no desenvolvimento de certos temas, é interessante pensar, como nos sugere Luís Felipe B. Teixeira (2009, 2002), que eles cumprem ao menos duas funções: (1) oferecer indícios de ordem biográfica acerca de Mora, e (2) fornecer o quadro teórico sanatorial em que este se movimenta e a própria mania divina da alma que se integra à heteronímia (TEIXEIRA, 2002; LOPES, 1991). Isso talvez explique a intercalação entre Gama Nobre e Antonio Mora. É este Gama Nobre que aparece no segundo conto, tipificado como possuidor da louca-iluminação da mania interpretativa (TEIXEIRA, 2009; LOPES, 1991).

## O Neopaganismo e seu esplendor

Vejamos agora o que seria esta doutrina neopagã que Mora defende com unhas e dentes nos diálogos com Pessoa e em seus próprios escritos. Entre todas as possibilidades de definição do *Neopaganismo Português*, a que mais nos parece adequada radica na tentativa de compreender seu quadro constitutivo básico, fazendo jus à indicação do próprio Mora e às próprias linhas de raciocínio que Filipe B. Teixeira e Gabriel Garcia nos sugerem — aqui citados várias vezes, direta e indiretamente —, com muita coerência, em suas reflexões sobre os escritos do filósofo. Nesse sentido, o *Neopaganismo* pode ser entendido como “uma forma de relação com o mundo cujo ápice é [...] apontada na Grécia (GARCIA, 2009, p. 235). Essa relação teria sido deturpada gradualmente até o atual estado de coisas em que o mundo, padecendo sob os valores cristãos, ansiaria pelo regresso dos deuses, por um tipo de paganismo renovado adequado à vida moderna” (GARCIA, 2009, p. 235). Esse paganismo seria, para ele [Mora], o auge da civilização (GARCIA, 2009, p. 235).

Essa forma de relação, ou a concepção pagã de mundo, privilegiaria a multiplicidade das coisas tal qual percebida pela sensibilidade — H QHVVR SURFHVVVR Mora elabora argumentos para admitir ser o politeísmo uma primeira manifestação [...] de um modo singular de relacionamento com a Natureza, ou com o que ele chama Exterior (GARCIA, 2009, p. 236). O politeísmo possui esta primazia porque seu caráter plural corresponde à pluralidade de sensações captadas pelos sentidos na Natureza. O filósofo estabelece então uma relação entre a forma da religiosidade grega com a atenção ao que é Exterior a o homem, à PXLWSOLF (GARCIA, 2009, p. 236), e

assim ele “não só espelha o problema da heteronímia [que é essencialmente plural e não unitária] como o teoriza” (GARCIA, 2009, p. 236). Nessa linha de pensamento, “Esta dimensão Exterior pode igualmente ser pensada como o impessoal [no sentido de não individual, não subjetiva, não pessoal] [...] à medida em que, de acordo com Mora, ela se contrapõe à unidade do indivíduo introspectivo e, logo, à ideia de alma e de consciência, projetadas a partir da abstração das qualidades daquilo que percebemos na sensibilidade, na natureza, no mundo” (GARCIA; OLIVEIRA, 2008, p. 168; GARCIA, 2007, p. 5). Assim, para Mora, “é desde o âmbito do falso que podemos falar de qualquer interioridade, pois esta já seria tardia em relação à exterioridade, à impessoalidade que a possibilita” (GARCIA; OLIVEIRA, 2008, p. 168).

Ainda segundo Gabriel Garcia e Ana Lúcia de Oliveira (2008, p. 168): “Atestando a coincidência entre a realidade e uma dimensão de exterioridade, Mora enfatiza o caráter fictício da assunção de qualquer realidade interna, de um psiquismo que possa reclamar para si alguma identidade. Este teria sido o erro cartesianismo, quando destituiu o pensamento de seu livre escoamento impessoal para aprisioná-lo sob a forma da determinação do *cogito* [...]”. Percebe-se logo que as bases em que se funda o paganismo comprometem qualquer relação positiva que este poderia ter com os elementos da doutrina cristã. Aceitando a individualidade, como ocorre no Cristianismo, deve-se aceitar por consequência a igualdade entre individualidades. Rejeitando a legítima existência de indivíduos e muito menos a igualdade entre estes, conclui-se que o neopaganismo também abomina gravemente o sistema democrático (PESSOA, 2002, p. 178). Acabamos de apontar ao menos dois pontos em que Mora e Nietzsche se comunicam. Sobre isto falaremos adiante.

Destas formulações básicas, Mora desenvolve a filosofia neopagã nas suas várias ramificações filosóficas: estética, política, ética etc., ampliando significativamente o quadro da doutrina. Nos limites deste ensaio, contudo, ater-nos-emos às noções já expostas.

### **Pessoa, leitor de Nietzsche**

Fernando Pessoa, como destacam alguns autores, visitou direta ou indiretamente as obras de Nietzsche (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 98), já que o filósofo alemão chega a ser contemplado e considerado em várias passagens de sua obra. Por outro lado, é mais difícil afirmar que Pessoa leu as obras de Nietzsche no original alemão. Como já foi bem indicado em pelo menos um estudo (FISCHER, 2010, p. 4), o poeta português, apesar de seu interesse pelas línguas em geral e da curiosidade de seu espírito humanista, jamais teve condições de dominar o idioma alemão. Importa também sublinhar que na biblioteca póstuma de Pessoa, até onde foi possível pesquisar, não consta qualquer obra de Nietzsche. Interessante é que num dos livros de história da filosofia que figuram entre os títulos, *History of modern philosophy*, de A. W. Benn, editado em 1912 (somente 12 anos após a morte do filósofo alemão), o pensamento de Nietzsche é exposto com máxima brevidade e nos moldes de uma descrição que, para um entendimento mais recente, pode ser considerada parcial e deliberadamente valorativa. É uma evidente avaliação negativa do pensamento do filósofo alemão. A transcrição do trecho encontra-se abaixo:

Like Hartman, Friedrich Nietzsche (1844-1900), the greatest writer of modern Germany, took his start from Schopenhauer, but broke with pessimism at an early date, having come to disbelieve in the hedonism in which it is founded. *His restless vanity drove him to improve on Darwinism* by interpreting evolution as the means towards creating what he called Superman – that is, a race as much superior to us, as we are to the apes. Progress, however, is not to be in the direction of a higher morality, but of greater power – the Will-to-Power, not the Will-to-Live, being the essence of is. Later in life Nietzsche revived the Stoic doctrine, that events move, and have moved through

all time, in a series of a recurring circles, each being the exact repetition of its predecessor. *It is a worthless idea*, and Nietzsche, who had been a Greek professor, must have known where he got it; *but the megalomania to which he eventually succumbed prevented his recognizing the debt. By a merited irony of fate, this worshipper of the Napoleonic type will survive only as a literary moralist in the history of thought*” (BENN, 1912, p. 146, grifo nosso).

É natural, aos olhos de hoje, que as declarações heterodoxas de Nietzsche contidas no *Ecce Homo*, por exemplo, precisassem ter sido interpretadas como traços de uma incurável megalomania. Por outro lado, o filósofo é visto como um grande escritor, alguém dotado um poderoso talento literário; mas, em todo caso, um péssimo filósofo. Com esta breve consideração sobre o volume de história da filosofia encontrado na biblioteca de Pessoa, é possível levantar duas questões: 1) há realmente indícios de que uma recepção propriamente filosófica do autor alemão tenha ocorrido somente em momento posterior à recepção literária de seus textos, sobretudo no contexto de Portugal (MARQUES, 2012).

Até muito recentemente a recepção relevante de Nietzsche é pois de tipo literário e não será demais sublinhar a ambiguidade da presença do filósofo na poesia de Pessoa, presença aliás jamais explicitamente assumida. Na verdade, para além desse tipo de acolhimento, não se pode afirmar que durante várias décadas tenha havido de uma forma consistente outro tipo de recepção de Nietzsche (MARQUES, 2012, p. 20).

Uma recepção das ideias de Nietzsche mais afinada com uma avaliação menos “injusta” de sua filosofia teria ocorrido na Espanha, através das intuições penetrantes de Ortega y Gasset, que observou como poucos o valor e a novidade das ideias do pensador alemão (MARQUES, 2012). Pessoa não parece ter tido a mesma sensibilidade filosófica de Gasset. Nesse sentido, também são bastante interessantes as palavras de António Marques, que escreve:

A relação de Pessoa ele próprio com o filósofo Nietzsche é explicitamente conflituosa e chega mesmo a ver o filósofo da vontade de poder nos seus antípodas. É que Pessoa considera-se herdeiro de um paganismo clássico, o qual ele propõe renovar e, desse ponto de vista, entende Nietzsche como o arauto de um outro paganismo, igualmente anti-cristão, mas nórdico, violento e dominador. O neo-paganismo de Pessoa, pelo contrário, restaurará a objectividade e a naturalidade do real, rejeitando como Nietzsche qualquer transcendência de teor neo-platónico, mas rejeita igualmente a figura de um *Übermensch* que a seus olhos seria sempre uma entidade não natural e inumana. Paralelamente discorda da interpretação que Nietzsche faz da figura de Díonisos (MARQUES, 2012, p. 16).

Ou, ainda, nas palavras de outro autor:

Although Pessoa never referred to Nietzsche with a great deal of sympathy, the Portuguese poet, and the German Philosopher demonstrate – beside their obvious rejection of Christianity – a common conviction that could be resumed as a modern interpretation of the polytheism of the ancient Greeks (DIX, 2010, p. 74).

Mora tinha no deus Apolo e naquilo que ele representa um verdadeiro modelo para o paganismo (TEIXEIRA, 2009, 2002). Apesar de tudo, e como também aponta António Marques, “um estudo sistemático sobre as relações entre a poética de Pessoa, ou entre a poética de cada uma das suas personagens, e Nietzsche nunca foi empreendida” (MARQUES, 2012, p. 17). De outro lado, o fato de não haver livros de Nietzsche na atual – e “última” – biblioteca não significa que já não tenha havido. Como disse Leyla Perrone-

Moisés (2000, p. 97), Pessoa precisou se desfazer de muitos “livros à medida que mudava de domicílio”, e no processo descartava uns e preservava outros. Mesmo que ele tenha chegado a ler alguma tradução inglesa ou francesa de Nietzsche, é possível que a então incipiente e problemática recepção da obra do filósofo alemão, sobretudo em Portugal, tenha estrangulado o eventual interesse de Pessoa pela filosofia nietzschiana em alguns pontos que, aos olhos de hoje, quando o lugar do pensamento e Nietzsche já encontra razoável grau de aceitação, poderiam ser perfeitamente postos em diálogo com a obra de Pessoa.

Vale a pena lembrar também o fato de Pessoa ter participado, como ensaísta, em 1912, de uma das edições da revista *Águia*. Na revista estão presentes ensaios nos quais se pode identificar a presença do pensamento de Nietzsche, ora para o defender, ora para o atacar (PERRONE-MOISÉS, 2000). Alberto Caeiro teria sido então a quem coube, por um grande ato de magia intelectual, a reconstrução do neopaganismo (PERRONE-MOISÉS, 2000), que teve o Dr. Antonio Mora por seu principal teorizador (TEIXEIRA, 2002).

Terminaremos essas breves considerações sobre a recepção pessoana de Nietzsche com as provocantes e bastante esclarecedoras colocações de Eduardo Lourenço sobre o assunto. Optamos pela citação mais para compor o quadro geral do pensamento que para fundamentar um raciocínio específico.

Defende Lourenço que se pode considerar dois níveis de nietzscheanismo na obra de Pessoa. Um encontramos-la na poesia de um heterónimo, Álvaro de Campos, a consciência futurista por excelência, que exalta a vida e o que esta tem de risco e imprevisibilidade. O que é essencial nessa poesia é o simbolismo da viagem marítima e tudo o que a esta se liga de descoberta de outros mundos, com a correspondente experiência do perigo e da exaltação dos sentidos. Se há um sentido da vida, este deve procurar-se nessas experiências de uma certa alienação ou perda de si. O outro nível da presença de Nietzsche ou de uma visão nietzscheana em Pessoa, encontramos-la segundo Lourenço, noutro heterónimo, Alberto Caeiro, o poeta afirmativo por excelência, vivendo até ao limite numa relação íntima com a natureza em cujos versos ecoa a ideia de um eterno retorno das coisas (MARQUES, 2012, p. 17).

### **Nietzsche e Mora: Neopaganismo e Método Genealógico como críticas à Metafísica, ao Cristianismo e à Democracia**

O pensamento de Nietzsche apresenta vários desafios a quem procura compreendê-lo. Um entre eles é o seu carácter aberto, não sistemático – o que está longe de significar caótico e desorganizado. Como diz Carlos A. R. de Moura, um de seus mais notáveis comentadores brasileiros: “Nietzsche critica os sistemas por simularem um mundo dogmaticamente fixado e enclausurado” (MOURA, 2005, p. XXIX). Este traço do texto nietzschiano reveste-o de uma característica bastante rara e incomum, e se reflete na própria fatura da obra. Não se trata de filosofia, nem como tese, nem como discurso, ao mesmo tempo em que não se está diante de uma ficção, nem como forma, nem como propósito. A carência de uma unidade de sentido e a ausência de uma categoria que permita classificar o texto sem prejuízos transformam a leitura de Nietzsche num desafio especial. Para o curto espaço deste ensaio, iremos, contudo, tentar descrever tanto quanto possível o *método genealógico* prefigurado pelo pensador alemão. Apesar de este conceito estar indissociavelmente ligado a todos os outros que compõem o corpo dinâmico e aberto de sua filosofia, de modo que qualquer separação arbitrária corre o enorme risco de redundar no

mais trivial erro de procedimento, tentaremos esta separação na medida dos objetivos que pretendemos alcançar.

Começemos com a descrição da conhecida querela, da segunda metade do século XVII, entre Rousseau e Voltaire em torno da influência da sociedade sobre a virtude humana (MOURA, 2005). Para o primeiro, a sociedade corrompe as virtudes do homem. Para o segundo, a civilização os torna viáveis e os alimenta. Para Nietzsche, contudo, essa é uma discussão sem sentido (MOURA, 2005), ao menos porque, em nenhum dos casos, se chega a pôr em xeque a ideia de virtude.

Paralelo a esta discussão, há também, no livro do professor Carlos Moura (2005), um raciocínio muito interessante – combinado, aqui, com o desenvolvido pela pesquisadora Sandra Caponi (1998). Segundo esse raciocínio, para Voltaire, é a cultura e a educação do espírito que incentivam as atitudes nobres do homem civilizado e generoso. Para Rousseau, esse sentimento se manifesta no estado mais puro e natural do homem, como no caso do “impulso de socorrer” (CAPONI, 1998, p. 65) o semelhante que sofre alguma intempérie. Para Nietzsche, mais uma vez, não são esses os termos adequados. Na visão do filósofo, “por trás de todo sentimento existe uma aceitação não reflexiva de um juízo” (CAPONI, 1998, p. 74). “Por trás do sentimento não se esconde a natureza nua e espontânea”, muito menos uma cultura superior e educada, “mas sim juízos que não foram questionados, que foram aceitos como naturais e necessários (CAPONI, 1998, p. 74).

Os sentimentos não são coisas definitivas ou originais; por trás deles estão os juízos e as apreciações que nos foram transmitidas como sentimentos (preferências, antipatias). A inspiração que emana de um sentimento é neta de um juízo! E muitas vezes de um juízo equivocado! Mas em todos os casos, de um juízo que não é próprio. Ter por guia o sentimento significa obedecer aos avós, e a seus avós mais do que os deuses que moram e nós: a nossa razão e a nossa experiência (NIETZSCHE *apud* CAPONI, 1998, p. 74).

Ainda segundo Caponi (1998, p. 74), “O sentimento não prescinde dos julgamentos, mas o substitui pela aceitação sem questionamento daquelas preferências que algumas vezes apreendemos e aceitamos sem crítica alguma”. Onde Rousseau enxerga a “verdade nua da natureza por trás do sentimento”, e Voltaire a manifestação de uma alma educada, Nietzsche vê “a aceitação passiva dessa autoridade que é a força do costume (CAPONI, 1998, p. 74). Embora não nos seja legítimo ir tão longe afirmando que Mora concorda com Nietzsche na frase abaixo, no mínimo ele não parece discordar do filósofo alemão quando afirma o seguinte:

O progresso humano, da Grécia para cá, tem sido um apesar, tem sido uma série de erros de origem sentimental. É tudo isso resultado de nos termos entregue ao sentimento para tudo (PESSOA, 2002, p. 203).

Voltando a Nietzsche, essa mesma ideia de que há um juízo de valor por detrás do sentimento poderia ser transportada à linguagem. As palavras, a sintaxe, a lógica, todas estão carregadas de valores esquecidos e “pressupostos metafísicos”. Para compreender melhor este ponto, acompanhemos a seguinte linha de raciocínio, desenvolvida pela pesquisadora Luciana Zaterka (1996, p. 84). “A lógica é um sistema formal de proposições e operações que são tomadas como verdades *a priori*. [...] Como as proposições e regras lógicas são formais e gerais, elas evidentemente são vistas como universais”. Nesse sentido, segundo ela, a lógica “pressupõe a existência de casos e objetos idênticos”, portanto “pressupõe a convicção de que existe um mundo absoluto, supra-sensível, verdadeiro” (1996, p. 85). Nietzsche, após constatar esse fato, “sustenta que o conceito de substância é uma derivação do conceito de sujeito” (1996, p. 85), exatamente como o faz

Mora em algumas passagens de seus escritos. Ora, logo se conclui que “em cada juízo está ocultamente presente a crença total e profunda no sujeito e no predicado, ou na causa e no efeito” (NIETZSCHE *apud* ZATERKA, 1996, p. 86). Pode-se então dizer “que o conceito de substância é uma conseqüência de um modelo gramatical: a relação sujeito/objeto. A gramática das línguas indo-européias está impregnada de pressupostos metafísicos” (ZATERKA, 1996, p. 86), e quanto mais geral e aparentemente certo é o significado de uma palavra, mais ela encerra valores ocultos. “A gramática opera com entidades metafísicas [os pressupostos da lógica]” (ZATERKA, 1996, p. 86). E os discursos, inclusive o científico, encontram-se presos às “malhas da gramática”. As seguintes citações, do próprio Nietzsche, parecem confirmar justamente essa visão:

Toda a nossa ciência se encontra ainda sob a sedução da linguagem, não obstante sua indiferença, seu sangue-frio, e não se livrou dos falsos filhos que empurraram os sujeitos (NIETZSCHE *apud* ZATERKA, 1996, p. 86).

A lógica fornece o modelo de uma ficção completa. Não existe um pensamento lógico, ou axioma da geometria que possa ser obtido a partir do que não existe (NIETZSCHE *apud* ZATERKA, 1996, p. 87).

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa linguagem soa mais estranho. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie (NIETZSCHE *apud* ZATERKA, 1996, p. 89).

Ainda segundo Luciana Zaterka, “O homem cria as ‘ficções regulativas’ sempre com propósitos práticos” e as “diferentes concepções de conhecimento trabalham com a dicotomia sujeito/objeto” (ZATERKA, 1996, p. 89-90). Acreditando que a verdade pode captar o “em si das coisas”, o falso filósofo só confirma sua impotência e sua inaptidão para se libertar das grades que sempre o subjugarão. A crítica aos valores é uma nova necessidade. Até então as filosofias apenas se preocuparam com a fundamentação dos valores morais – nenhuma se preocupou com o valor por trás deles (ZATERKA, 1996). Eis, em linhas gerais, no que consiste o método genealógico.

### **Fim da Metafísica, fim do Cristianismo, fim da Democracia**

Nas palavras da professora Luciana Zaterka (1996, p. 83) “Deus está morto. Na filosofia de Nietzsche, “Deus é sinônimo de transcendência, de idealidade”. Ele é o que garante os “valores absolutos: Bem, Belo, Verdadeiro”. E completa, “Com a morte de Deus, o filósofo coloca a vida humana na sua verdadeira dimensão denunciando os antropomorfismos e as ilusões transcendentais” (ZATERKA, p. 83, 1996).

O verdadeiro mundo (o mundo das ideias), nós os expulsamos. O que nos resta? O aparente, talvez? Mas não! Com o verdadeiro, expulsamos também o aparente! (NIETZSCHE *apud* ZATERKA, 1996, p. 83).

É nesse sentido que “o além-mundo, a metafísica serão o alvo principal de Nietzsche” (ZATERKA, 1996, p. 83); e que “O postular a existência de ‘coisas idênticas’ no mundo implica, no limite, a crença em entidades metafísicas: unidade, permanência, estabilidade” (ZATERKA, 1996, p. 84). E ainda: “Nossa época – diz Nietzsche – caminha na direção oposta. Afinal, [...] quer comodidade publicidade e mercado; [...] quer que nos ajoelhemos diante da ‘igualdade entre os homens’ e honra exclusivamente as virtudes democráticas; nossa época confunde virtude e política, ela não é própria para a produção do filósofo, mas sim para a ebulição do espírito demagogo” (MOURA, 2005, p. XII). Nesse



sentido, o alvo de Nietzsche vai ser o “que ele chama de ‘ideias modernas’”, ou seja, o “conjunto de ‘convicções’ que compõe a consciência do homem culto de seu tempo” (MOURA, 2005, p. XII). Esse conjunto de convicções está irremediavelmente enraizado naquilo que se identifica com as grandes conquistas da civilização (MOURA, 2005).

No que diz respeito ao Cristianismo, baseamo-nos no pesquisador Carlos Moura, que afirma que Nietzsche “declara uma guerra mortal ao homem de ‘tipo superior’, desterra todos os instintos fundamentais desse tipo e considera o forte como reprovável, tomando o partido dos débeis e dos fracassados” (MOURA, 2005, p. 134). Ainda segundo ele, a moral cristã “diz *não* a todo movimento ascendente da vida, ao poder e à afirmação de si” – e continua: “E agora o instinto do ressentimento inventa outro mundo, um mundo a partir do qual a afirmação da vida apareceria como um mal” (MOURA, 2005, p. 134-135). Os cristãos tomam partido pelos “instintos de decadência [...], utilizando-os como instrumentos contra o mundo (MOURA, 2005, p. 135). O deus cristão é um deus “sob condições: ele é um instrumento nas mãos do sacerdote [...], sua moral já não é mais a expressão das condições de vida e de crescimento de um povo, mas se torna contrária à vida”, e os sacerdotes “fizeram do passado de seu povo [...] um mecanismo de culpa diante do Deus da justiça e seu conseqüente castigo” (MOURA, 2005, p. 135). Nesse sentido, “[...] existiria uma vontade de Deus em relação à qual o homem poderia agir ou não agir” (MOURA, 2005, p. 135). A “‘boa nova’ era precisamente a de que não há contradições”, que a fé “existe desde o princípio”, que não se a conquista, e que o “reino dos céus pertence aos fiéis”; por outro lado, é importante destacar que, para Nietzsche “O Jesus histórico” era um “‘espírito livre’: [que] recusa todo dogmatismo”, e que “desconhece as ideias de culpa, castigo e recompensa” (MOURA, 2005, p. 137). Mesmo assim, Nietzsche apresenta as religiões, e portanto o Cristianismo, como um das “estratégias de conservação dos fracassados” (MOURA, 2005, p. 147).

A crítica de Mora ao Cristianismo também assume várias feições e se dá em vários níveis. Além disso, pode ser percebida em diversas passagens de seus escritos. O tom contundente e a recorrência às metáforas da medicina e expressões do discurso científico, também presentes em Nietzsche, na opinião de Leyla Perrone-Moisés, pode ser atribuída ao contexto da época:

Essa depressão pessoal, mais ou menos crônica, inscreve-se num contexto mais largo, sociológico e cultural, que ele examina em seus escritos íntimos, filosóficos e políticos. Tais reflexões se assemelham a numerosas análises e prognósticos acerca da civilização ocidental, que proliferaram no fim do século XIX e início do XX. A ideologia do progresso, fundada sobre as conquistas científicas e técnicas desse período, tinha como contraponto o sentimento da decadência, expresso por numerosos filósofos, historiadores e escritores. Os estudos da patologia animal inspiravam o estudo de uma pretensa patologia social, suscetível ou não de tratamento. A temática da doença, individual ou coletiva, é pois característica daquela virada de século. Ela está presente em autores como Schopenhauer, Nietzsche, Freud (*Mal-estar na civilização*) e Spengler (*A decadência do Ocidente*), entre outros. Não se pode esquecer, também, que por circunstâncias históricas próprias, toda a reflexão portuguesa do fim do século XIX estava centrada no tema da decadência nacional (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 96-97).

A afirmação de Teresa Rita Lopes (1991) de que Mora é um espírito que nega as verdades difundidas como sendo as de Cristo é mais uma indicação do anticristianismo do filósofo. Para ela, Mora afirma que Caeiro veio inaugurar uma nova era.

### Genealogia e heteronímia como cura

Uma característica bastante importante e comum aos dois autores, aliás já amplamente abordada no presente ensaio, é que seus textos resistem às classificações simples: não são textos filosóficos nem literários no sentido tradicional. Tanto o caráter não sistemático e o recurso a figuras de linguagem estranhas ao discurso filosófico, no caso do texto de Nietzsche, como a necessidade de inserir os escritos filosóficos de Antonio Mora no programa heteronímico podem ser vistos como estratégias de *perspectivismo*, ou seja, de pôr em perspectiva os pressupostos condicionantes da dinâmica básica que as constituem (MOURA, 2005, p. XXVI). Foucault tem um conceito muito interessante para designar esse espaço “privilegiado”, do qual é possível pensar as próprias condições de possibilidade, seja de um pensamento, seja de uma ação (filosófica ou literária): é a idéia de *heterotopia*. Segundo o pesquisador Gabriel Garcia (2007, p. 2), “os posicionamentos que interessam à Foucault são aqueles que”:

tem a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros posicionamentos, mas de um tal modo que eles suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que se encontra por eles designadas, refletidas ou pensadas (GARCIA, 2007, p. 2).

Enquanto que a noção de *heterotopologia* seria a de uma:

descrição sistemática que teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise, a descrição, a “leitura”, como se gosta de dizer hoje em dia, destes espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos; [...] (FOUCAULT *apud* GARCIA, 2007, p. 3).

Em se tratando de Nietzsche e Mora, pode-se afirmar que há vários elementos ou “lugares” por eles percorridos que poderiam ser validamente entendidos com espaços propícios às críticas profundas, às verdadeiras revisões, às reais atitudes de questionamento, que produzem, a partir de uma linguagem tão livre de valores e pressupostos quanto possível (ou tão repleta destes que, em sua efetividade, acabam se anulando), um resultado passível de culminar no processo de obtenção da cura – a noção de heteronímia como cura, aliás, já foi explorada em outros estudos (GARCIA, 2007). A casa de saúde, que trata de doentes mentais, é um espaço que não abriga o discurso racional, e o mantém distante juntamente com toda a sorte de engodos e preconceitos que este traz irremediavelmente consigo (GARCIA, 2007). A loucura viria a cumprir um caráter profilático, distanciado – não é a toa que os dois autores tenham transitado livremente entre os limites que separam sua genialidade da loucura. Mora mesmo, já nasce internado em um sanatório. É esta filosofia que Luís Filipe B. Teixeira designa como sanatorial:

poder-se-ia dizer, em termo gerais, que o objetivo último é criar-se uma realidade virtual como forma de melhor se traçar um diagnóstico. Cria-se uma lugar *atópico* para se (re)criar a utopia pagã (TEIXEIRA, 2009, 2002).

O problema dos discursos que não contemplam a “desrazão” pode ser exemplificado numa passagem de Foucault, citado por Garcia (2009), sobre a história da instituição psiquiátrica: “No século XVIII, a linguagem da psiquiatria solapou qualquer tipo de espaço comum para razão e desrazão qualificando a última como doença” (GARCIA, 2009, p. 237). Mora parecia estar muito ciente disto, quando há décadas já havia filosofado que “a loucura é condição inventada pelos homens para segregar as pessoas que incomodam a sociedade” (PESSOA, 2002). Ainda segundo esse raciocínio, “A própria figura do manicômio alude à estratégia psiquiátrica [...] que consiste em empreender uma função autoritária universalizante perante a desrazão” – o manicômio, deste modo, seria uma forma de intervenção da psiquiatria na sociedade (GARCIA, 2007, p. 5).

Nesse mesmo sentido, podemos concluir que não somente a literatura, mas *também* a filosofia de Nietzsche poderiam ser pensadas como espaços desse tipo, de perspectivismo: método genealógico e neopaganismo, através da heteronímia – na medida em que nenhum desses “posicionamentos” se compromete com os critérios que organizam as formulações do discurso racional (GARCIA, 2009). Cada uma dessas posições, nesse sentido, poderia proporcionar a cura de que tanto precisaria a sociedade “decadente” e “contaminada” pelos valores cristãos. Deleuze, aliás, afirma ser este um dos papéis essenciais da literatura: “um escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, de si próprio e do mundo” (DELEUZE *apud* GARCIA, 2009, p. 237). Segundo o próprio Garcia (2009, p. 237), por fim, “É somente por admitir em si o duplo aspecto paciente/médico que Mora faz com que o espaço de Cascaes se abra para que pensemos a impessoalidade da literatura”. Nesse sentido, aliás, Leyla Perrone afirma que toda a obra de Pessoa pode ser encarada como uma busca de saúde, individual e coletiva (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 95).

### Referências bibliográficas:

- BENN, A. W. History of modern philosophy. Londres: Watts & Co. 1912.
- CAPONI, S.. A compaixão no poder médico-assistencial. C. Nietzsche, 4. SP: Ed. FFLCH, 1998.
- DIX, Steffen. The plurality of gods and man, or “The Aesthetic Attitude in All Its Pagan Splendor” in Fernando Pessoa. The Pluralist, March 2010.
- FISCHER, Claudia J.. Fernando Pessoa, leitor de Schiller: uma aproximação à língua alemã. Revista de Estudos Alemães, no 1, Lisboa, 2010.
- GARCIA, Gabriel Cid de. A escrita fragmentária em Fernando Pessoa/António Mora. In: AUGUSTO, M. et al. (Org.) Linguagem: Teoria, Análise e Aplicações 4. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2009. p. 232-239.
- GARCIA, Gabriel Cid de; OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Retórica, metafísica e verdade: a condição heteronímica do homem. Cadernos do CNFL, vol. XI, nº 08, Rio de Janeiro, CIFEFIL, 2008.
- GARCIA, Gabriel Cid de. Heteronímia enquanto heterotopia: literatura e desvio em António Mora. Palimpsesto, n. 6, v.6, Rio de Janeiro, 2007. 11 p.
- LOPES, Teresa Rita. Pessoa por conhecer: roteiro para uma expedição. Lisboa: Estampa 1991.
- MARQUES, António. Observações sobre a recepção de Nietzsche em Portugal: passando por Pessoa até finais da década de noventa do século XX. Cadernos Nietzsche, n. 31, São Paulo, 2012.
- PESSOA, Fernando. Obras de Antonio Mora. Teixeira, Luís Felipe B. (Org.). Vol. VI. Lisboa, 2002.
- MOURA, Carlos A. R.. Nietzsche: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. Pessoa e a doença do ocidente. In: Colloque de Cerisy – Pessoa. Org. Pascal Dethurens e Maria Alzria Seixo. Paris: Chrisitan Bourgois, 2000.
- TEIXEIRA, Luís Felipe B.. Fernando Pessoa e a filosofia sanatorial. Lisboa: Vega, 2009.
- TEIXEIRA, Luís Felipe B. In: PESSOA, Fernando. Obras de Antonio Mora. Vol. VI. Lisboa, 2002.
- ZATERKA, Luciana. Nietzsche: a “verdade” como ficção. Cardenos Nietzsche, no 1. São Paulo: Editora FFLCH, 1996.