

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Aline Leite Grünewald

Nietzsche e Kierkegaard diante do niilismo:

Construção de sentido existencial a partir dos conceitos de eterno retorno e repetição

Juiz de Fora
2021

Aline Leite Grünewald

Nietzsche e Kierkegaard diante do niilismo:

construção de sentido existencial a partir dos conceitos de eterno retorno e repetição

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Grunewald, Aline Leite.

Nietzsche e Kierkegaard diante do niilismo : Construção de sentido existencial a partir dos conceitos de eterno retorno e repetição / Aline Leite Grunewald. -- 2021.

286 p.

Orientador: Jonas Roos

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Eterno Retorno. 2. Repetição. 3. Amor Fati. 4. Ágape. 5. Cristianismo. I. Roos, Jonas , orient. II. Título.

Aline Leite Grünewald

Nietzsche e Kierkegaard diante do niilismo:

construção de sentido existencial a partir dos conceitos de eterno retorno e repetição

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Jonas Roos – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora.

Professor Doutor Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Doutor Humberto Quaglio de Souza
Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Doutor Álvaro Luiz Montenegro Valls
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Professor Doutor Mauro Araujo de Sousa
Faculdade de Tecnologia de Mauá

AGRADECIMENTOS

Diante da finalização dessa tese agradeço àqueles que contribuíram de alguma maneira nesse caminho de intenso trabalho doutoral:

À Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), local onde estive por tantos anos, por me acolher e possibilitar experiências e vivências únicas, mas, principalmente, por me oferecer um ensino público e gratuito de excelência;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por me conceder a bolsa de doutorado tornando possível a realização da presente pesquisa;

Ao meu orientador Jonas Roos, por compartilhar sua sabedoria e me animar em cada etapa. Sua tarefa como professor e o suporte como amigo foram essenciais para a concepção dessa tese;

À *Howard and Edna Hong kierkegaard Library* de *St. Olaf College*, Northfield/Minesota – EUA, por me receber durante dois meses, dando-me a oportunidade de acessar o acervo literário e os recursos da biblioteca e possibilitando encontros e discussões em nível internacional com outros acadêmicos e especialistas;

Aos professores: Frederico Pieper e Humberto Quaglio, pela participação em minha banca de qualificação e pelas importantes ponderações, a Mauro Araujo de Sousa, por prontamente atender às minhas solicitações, contribuindo com seu conhecimento e me guiando em vários momentos, e a Álvaro Valls, pelas valiosas traduções das obras de Kierkegaard para o português. Aos quatro, agradeço por aceitarem o convite para a participação na banca de defesa;

Aos colegas e docentes do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião;

À minha amiga Ana Clara Alves, pelas frutíferas conversas ao longo desses anos, e, acima de tudo, pelo seu apoio;

Ao colega Rafael de Castro Lins, pelas trocas acadêmicas e pelo companheirismo;

Por fim, aos meus pais, Antônio e Maria, dos quais tenho sempre a certeza de amor e apoio incondicionais.

A todos, o meu mais sincero agradecimento.

“Se eu não tivesse o amor, nada seria” (1Coríntios, 13,2).

RESUMO

A presente tese tem como intuito oferecer uma possibilidade de construção de sentido existencial na pós-Modernidade a partir dos conceitos de Nietzsche e Kierkegaard, respectivamente, eterno retorno e *amor fati*, repetição e *ágape*. Com a perspectiva de leitura do evento da morte de Deus como fim da metafísica, enquanto um sistema da realidade, associado à caracterização da época pós-moderna com o fim das metanarrativas, chega-se ao problema do niilismo na contemporaneidade. Ele é lido como a situação de *Sísifo* transposta para o nosso tempo, ou seja, a repetição mecânica de ações sem sentido, transformando a vida em grande hábito rotineiro. A proposta de solução da problemática se dá com as categorias de eterno retorno e repetição, as quais apresentam uma maneira distinta de enxergar e de experimentar a existência temporal. A elas associam-se os conceitos de *amor fati* e *ágape*, como critérios de ação para o alcance de uma existência preta de sentido. Embora sejam conceitos advindos de lugares de fala distintos e, por isso, apresentarem suas discordâncias, é no diálogo entre eles que se chegará a uma frutífera perspectiva de significação existencial na pós-Modernidade e que se levará a uma linha de pensamento sobre a religião na pós-Modernidade.

Palavras-chave: Eterno retorno. *Amor fati*. Repetição. *Ágape*. Niilismo. Religião. Pós-Modernidade.

ABSTRACT

The aim of the present thesis is to offer a possibility of existential meaning construction in post-modernity from Nietzsche and Kierkegaard's concepts, respectively, eternal return and *amor fati*, repetition and *ágape*. With the reading perspective of the death of God event as the end of metaphysics, as a reality system, associated with a characterization of the post-modernity as the end of the metanarratives, one comes to the problem of nihilism in contemporaneity. It is the Sisyphus's situation transposed to our period, that is, the mechanical repetition of meaningless actions, converting the life in great routine habit. The solution proposal comes from the categories of eternal return and repetition, which present a distinct way of perceiving and experiencing the temporal existence. The concepts of *amor fati* and *ágape* are associated to those categories as means to a meaningful existence. Although these concepts come from distinct backgrounds and so have discordances, it is in a dialogue between them that a fruitful perspective of existential meaning in the post-modernity and a thought about religion in the post-modernity is possible.

Keywords: Eternal return. *Amor fati*. Repetition. *Agape*. Nihilism. Religion. Post-modernity.

LISTA DE ABREVIACÕES/ SIGLAS

Paras as citações de Friedrich Nietzsche foi adotada a convenção proposta pela edição Colli/Montinari, adicionando as siglas em português logo após as originais em alemão, como proposto pelo *Cadernos Nietzsche*.

Nos textos publicados pelo autor, o algarismo árabe assinala a seção e o algarismo romano o aforismo. No caso de *Genealogia da moral* (GM/GM), o algarismo romano antecede o árabe indicando a dissertação (primeira dissertação, segunda dissertação, terceira dissertação). No *Zarathustra* (Za/Za), o algarismo romano indica a parte do livro, seguido pelo título do discurso e o aforismo se houver. Em *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI) e *Ecce Homo* (EH/EH), o título do capítulo antecede o algarismo árabe que assinala a seção.

Para os *Fragmentos póstumos*, foi utilizada a tradução brasileira de Marco Antônio Casanova publicada pela Editora Forense integrante do GEN (Grupo Editorial Nacional). À sigla (FP) se segue o ano, acompanhado pelo número, em algarismo romano, da seção e em parêntesis o número do fragmento, assim como se encontra sistematizado na própria obra.

AC/AC	<i>Der Antichrist/ O anticristo</i>
EH/EH	<i>Ecce Homo/ Ecce homo</i>
FP	Fragmentos Póstumos
FW/GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft/ A gaia ciência</i>
GD/CI	<i>Götzen-Dämmerung/ Crepúsculo dos ídolos</i>
GG/NP	<i>Die Geburt des tragischen Gedankens/ O nascimento do pensamento trágico</i>
GM/GM	<i>Zur Genealogie der Moral/ Genealogia da moral.</i>
GT/NT	<i>Die Geburt der Tragödie/ O nascimento da tragédia</i>
HL/Co. Ext. II	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben/ II Consideração Extemporânea: Da vantagem e desvantagem da história para a vida.</i>
JGB/BM	<i>Jenseits Von Gut und Böse/ Para além do bem e do mal</i>
MA/HH	<i>Menschliches alzumenschliches/ Humano, demasiado humano</i>
M/A	<i>Morgenröte/ Aurora</i>
PHG/FT	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen/ A filosofia na época trágica dos gregos</i>

Para as citações de Søren Kierkegaard, às abreviações se seguirá a página onde se encontra a citação. No caso de *Kierkegaard's Journals and Papers*, após a sigla (JP) se segue o número do volume e o número do trecho de acordo com a organização da própria obra.

Nas obras *Migalhas Filosóficas*, *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, volumes I e II, *O conceito de ironia*, *O conceito de angústia* e *As obras do amor* foram utilizadas as traduções em português da Editora Vozes. Já *Ou/Ou* a tradução para português da editora Relógio D'água. *A doença para a morte* (*The sickness unto death*), *Dezoito discursos edificantes* (*Eighteen Upbuilding Discourses*), *Temor e tremor* (*Fear and Trembling*), *A repetição* (*Repetition*) e *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* utilizou-se a tradução em inglês de Howard e Edna Hong. A obra *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*, é de publicação da editora Martins Fontes.

AO	As obras do amor
CA	O conceito de angústia
CI	O conceito de ironia
FT	<i>Fear and Trembling</i> / Temor e tremor
JC	Johannes Clímacus ou É preciso duvidar de tudo
JP	<i>Kierkegaard's Journals and Papers</i>
MF	Migalhas Filosóficas
OO I/ OO II	Ou/Ou volumes I e II
PE I/ PE II	Pós-escrito as migalhas filosóficas volumes I e II
PV	<i>The Point of View on My Work as an Author</i> / Ponto de vista da minha obra como autor
R.	<i>Repetition</i> / Repetição
SuD	<i>The Sickness unto Death</i> / A doença para a morte
UD	<i>Eighteen Upbuilding Discourses</i> / Dezoito discursos edificantes

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A DOENÇA: NIILISMO E DESESPERO	28
2.1 PARA UMA GENEALOGIA DO NIILISMO	30
2.1.1 Doença, ressentimento e niilismo – da fisiologia à genealogia	34
2.1.1.1 Do aspecto fisiológico	38
2.1.1.2 Do aspecto genealógico	46
2.1.2 Pós-Modernidade e niilismo – das forças reativas à extinção passiva	58
2.1.2.1 Morte de Deus: “o maior acontecimento recente”	59
2.1.2.2 Niilismo: um hóspede perturbador	66
2.2 DESESPERO – UMA DOENÇA SILENCIOSA	68
2.2.1 O Desespero é uma doença no si-mesmo – da síntese à má relação	70
2.2.1.1 Antropologia kierkegaardiana – o si-mesmo	73
2.2.1.2 O desespero e suas formas	75
2.2.2 Os “estádios” da existência – do desespero à fé	81
2.2.2.1 O estético e o ético	84
2.2.2.2 O Religioso	91
2.3 NIILISMO, DESESPERO E EXISTÊNCIA	101
3. O SENTIDO: ETERNO RETORNO E REPETIÇÃO	110
3.1 NIILISMO, PÓS-MODERNIDADE E TEMPORALIDADE	111
3.2 PARA UMA TRANSPOSIÇÃO DO NIILISMO	119
3.2.1 Eterno retorno – “o maior dos pesos”	121
3.2.1.1 Morte de Deus, niilismo e eterno retorno – o Zaratustra	123
3.2.1.2 O eterno retorno – entre a tese cosmológica e o imperativo ético	133
3.2.2 A repetição	148
3.2.2.1 A Repetição – uma análise da obra	152
3.2.2.2 Repetição e subjetividade – o tornar-se	164
3.3 ETERNO RETORNO, REPETIÇÃO E PÓS-MODERNIDADE	177
4 O CRITÉRIO – AMOR FATI E ÁGAPE	185
4.1 AMOR FATI	186
4.1.1 Devir, acaso e necessidade	187
4.1.2 Tornar-se si mesmo – eterno retorno e amor <i>fati</i>	192

4.1.3 “Dionísio contra o crucificado” – a afirmação trágica.....	207
4.2 ÁGAPE	215
4.2.1 As obras do amor – uma análise.....	217
<i>4.2.1.1 Crer no amor – a vida oculta e seus frutos</i>	<i>218</i>
<i>4.2.1.2 O mandamento do amor – “tu deves amar”</i>	<i>223</i>
4.2.2 Amor e repetição.....	229
4.3. AMOR FATI E ÁGAPE – CRITÉRIOS DE AÇÃO PARA O TORNAR-SE	238
5 KIERKEGAARD APÓS NIETZSCHE – MORTE DE DEUS E CRISTIANISMO ..	247
6 CONCLUSÃO.....	266
REFERÊNCIAS	282

1 INTRODUÇÃO

Lidamos nessa tese com a problemática do sentido existencial. Considerando a questão do sentido algo inerente à condição humana, como meio de garantir a perpetuação da vida, procura-se evidenciar como ela se apresenta na pós-Modernidade e, por conseguinte, a persistência da abordagem filosófica na solução do problema. De uma maneira geral, a tradição filosófica sempre se ocupou dele, do sistema platônico ao hegeliano, o intuito de compreender o mundo e a nossa existência no mundo, para se chegar a um ideal de ação, esteve presente. A questão, porém, se complica quando se considera a nossa época. Em seu estudo sobre a pós-Modernidade (*A condição pós-moderna*, 1979), Jean-François Lyotard (1924-1998) defende que a condição na qual vivemos inviabiliza discursos unificantes, que pretendem ser uma verdade universal. Nesse sentido, os grandes sistemas filosóficos, como discursos organizados que constituem um todo, não são mais plausíveis. Sobre isso, o filósofo Søren Kierkegaard, em sua crítica ao pensamento especulativo, já apontava para o fato de que o sistema lógico não é capaz de abarcar a existência, na medida em que pelo objetivismo ele se distancia da existência. Em resumo, o filósofo argumenta que a vida não cabe em um sistema, porque ela não segue a lógica, a extrapola.

No século XIX, Kierkegaard já tecia embates com o sistema filosófico, em especial com o hegeliano, ao constatar que existem questões as quais não se responde objetivamente. Também Friedrich Nietzsche constatou que um sistema da realidade instaura a cientificidade na vida, fazendo com que se perca outras características singulares da existência.

Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha relação com a existência, ou que não seja indiferente à existência. A infinita superioridade que o lógico, por ser objetivo, tem sobre todo pensamento é de novo limitada pelo fato de que, visto subjetivamente, ele é uma hipótese, justamente porque no sentido da realidade efetiva ele é indiferente à existência. (PE I, p. 115).

E a ciência mesma, a nossa ciência – sim o que significa em geral, encarada como sintoma de vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, *de onde* – toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – *a verdade*? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? [...] O que consegui então aprender, algo terrível e perigoso [...] um novo problema: hoje eu diria que foi *o problema da ciência* mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (GT/NT, 1 e 2).

Na pós-Modernidade, a questão se torna mais complicada na medida em que se multiplicam os meios de entendimento da existência. Na corrosão interna dos princípios

modernos, da razão, objetividade e cientificidade, e com a cada vez maior diversificação de modos de vida, pretender pensar a partir de um esquema totalizante é dissonante.

Apoiando-se em Jean-François Lyotard (2000), considerar-se-á a pós-Modernidade enquanto uma nova condição de existência¹, essencialmente caracterizada pela impossibilidade de metadiscursos unificantes, de pretensões universais. O autor ressalta que as grandes narrativas, de caráter universalizante, que sustentavam a sociedade perderam o seu poder unificador. Nem mais as grandes narrativas da religião podiam ser aceitas, pelo seu descrédito com avanço científico-tecnológico, nem as grandes narrativas modernas, baseadas na verdade racional da ciência verificável, cujas falhas foram evidenciadas nas primeiras décadas do século XX. No fim da época moderna se torna insustentável o racionalismo cientificista, do mesmo modo que já havia se tornado insustentável a concepção da religião enquanto sistema metafísico. Isso significa que não é mais possível conceber a realidade através de um discurso unificador e objetivo, seja ele religioso ou científico, como um sistema que engloba e explica toda a realidade. Deste modo, Lyotard ressalta que a cultura contemporânea é fundamentalmente marcada pela pluralidade de narrativas.

A consideração da condição pós-moderna para o pensamento sobre a produção de sentido identifica-se com o que Nietzsche denomina niilismo. Como categoria abrangente, o pensamento sobre o niilismo pode ser identificado ao longo da tradição filosófica enquanto pensando obstinado pelo nada, no entanto, surge como problema filosófico no final da Modernidade. No que concerne à compreensão nietzschiana, o niilismo diz sobre a condição de existência na qual a vida carece de sentido. O filósofo, em tom profético, identifica em seu tempo os primeiros sintomas do fenômeno e vislumbra sua persistência em tempos vindouros. Também Kierkegaard enxerga no movimento do idealismo alemão uma tendência à nadificação existencial a qual encaminha para o niilismo. Relacionando o niilismo de Nietzsche com a pós-Modernidade, de acordo com o entendimento de Lyotard, orienta-se para a compreensão de que a predominância do pensamento especulativo na Modernidade descredibilizou as narrativas religiosas, culminando no evento da morte de Deus, porém, por outro lado, introduziu a autoridade da razão, resultando nos esquemas filosóficos totalizantes. Contudo, como Kierkegaard apontava, para se responder às questões existenciais, tais esquemas são falhos, pois a vida não segue a necessidade da lógica. Por este motivo, o início do século XX viu ruir o projeto moderno. A razão, a cientificidade e a tecnologia não nos

¹ Ressalta-se aqui a escolha do título. O fato de o livro ser *A condição pós-moderna*, e não apenas “O pós-moderno” ou “A pós-modernidade” evidencia que o cenário contemporâneo é caracterizado por uma nova situação existencial.

levaram necessariamente a melhores condições de vida, não responderam às indagações sobre a validade da existência, não significaram progresso ou evolução. Na verdade, colocaram-nos em uma situação na qual se torna inconsistente basear a vida nos ideais modernos, assim como na significação religiosa anterior, já que por eles foi desacreditada. O niilismo é a condição de sensação de desamparo, de ausência de significação existencial.

Soma-se à falência do projeto moderno a multiplicação dos modos de existência. Estamos, cada vez mais, nos deparando com a pluralidade, de religiões, culturas, gêneros, etc., o que implica na inviabilização dos grandes sistemas existenciais, universalistas e totalizantes. É certo que eles tinham sua significância uma vez que davam uma explicação para a vida, possibilitando que o indivíduo se entendesse na realidade e nela agisse. Por isso, a sua inviabilização acentua ainda mais o sentimento de nadificação da existência, pois não se pode voltar à anterior estruturação religiosa que guiava a totalidade da vida dos indivíduos. É necessário, assim, para se transpor o niilismo, pensar a construção de um sentido que não cristalize a existência, que dê significado sem anular o outro, as diferenciações, a pluralidade.

Deve-se considerar primeiro o porquê da persistência do tema, por que é necessário um sentido existencial, ou por que o tema é ainda filosoficamente relevante? Com a crescente dos ditos agnósticos ou ateus, pode-se se enganar sobre o fato de que é possível viver sem a crença em qualquer sentido. No entanto, há que se considerar que enquanto seres humanos somos conscientes com relação à nossa condição de finitude. Percebemos a passagem temporal e estamos cientes do findar da vida com a morte. E mesmo que muitos não parem para pensar profundamente em tais questões, se realmente não precisamos de um significado para nossas ações, simplesmente nos deixaríamos diluir na corrente do devir. O que faz com que um indivíduo levante da cama todos os dias e encare a realidade sabendo do inevitável fim? Há aí um sentido! Pode ser que se coloque o foco no trabalho, na família, no desfrute dos momentos de prazer, seja qual for, há aí um sentido.

Mas, se em toda vida há um sentido, se em toda ação, em todo levantar matinal há um sentido, qual a relevância de a filosofia se ocupar com tal questão? Se no final todo ser humano se move e continua vivendo, parece que a questão é subjetiva demais para ser perscrutada. Como se falou, anteriormente à pós-Modernidade, a fonte de sentido estava fundada numa crença universal, a vida geral se baseava em um esquema que organizava a totalidade da existência. Antes do fenômeno da secularização, a religião, a concepção do mundo segundo a religião, era o que organizava a sociedade e também a vida dos indivíduos, fornecia as bases para o entendimento do ser humano no mundo. Com a secularização, com o

descrédito das narrativas religiosas, ou com o evento da morte de Deus, a religião perde esse espaço organizacional e o indivíduo se torna responsável por si, por como conduzirá sua vida e onde colocará a gravidade de sua existência. Deste modo, a questão se torna sim, em certa medida, subjetiva. No entanto, isso não significa que o problema esteja solucionado. É possível guiar a vida com base no aperfeiçoamento profissional, no sucesso econômico, na formação e dedicação à família, no desfrute do prazer, ou em uma relação, de todo modo, enquanto elementos da finitude podem se esgotar. Que a relação mude, que o prazer se acabe, que se perca o emprego, que o sucesso econômico não venha, que a família não se torne aquilo com o que se sonhou, tudo isso pode ocorrer, e, então, se está de novo parado, farto, decepcionado com a vida. Ou mesmo que tudo se realize, não vem o questionamento “e agora?”, qual o novo objetivo que se deve seguir para que a vida não caia no tédio, no insosso?

A vida se dá, continua, com base em um sentido que se estabelece. Mas nem todo sentido retira o ser humano do niilismo. Pode, ao contrário, até intensificar a prostração diante da vida. Surge, então, a necessidade de um pensamento filosófico sobre o sentido. Ele não se dá, como se evidenciou, com vistas ao estabelecimento de um sentido forte, cristalizado, universal e totalizante, deve respeitar as particularidades individuais, nas novas condições de existência e guiar-se para o subjetivo.

No que concerne à produção de sentido para a existência, como se falou, a religião visa cumprir tal papel, o de produzir uma significação que dê ao indivíduo coragem frente às incertezas da realidade finita, “a religião trata sempre da busca de um sentido para a existência.” (SOUSA, 2015, p. 30). Especificamente no Cristianismo concebeu-se a realidade como esse sistema que procura significar a partir de uma suposta ordem racional do mundo terreno dada pela perfeição e imutabilidade do Além. Desmontado o edifício metafísico com a morte de Deus, não significa que a religião perde seu espaço enquanto produtora de sentido, mas que é necessário que se repense seus conteúdos nesse novo quadro pós-moderno, no qual nos inserimos, de modo a superar o niilismo. Uma vez que a metafísica, enquanto sistema da realidade, foi posta em xeque, a religiosidade na pós-Modernidade deve repensar seu espaço na vida do indivíduo enquanto meio de significação da existência. Isto é, quando a metafísica sistêmica, objetiva, mostra-se pouco eficaz no intuito de fundamentar a existência, uma vez que esta não cabe em contornos pré-estabelecidos, a religião deve apresentar-se não mais como um esquema que pretende englobar a totalidade da realidade e nela tudo explicar, mas sim enquanto construção existencial simbólica.

A queda dos interditos filosóficos contra a religião [...] coincide com a dissolução dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da ciência, da técnica e da organização social modernas; e, portanto, com o desaparecimento de qualquer fundacionalismo [...] pode ser que a nova vitalidade da religião dependa justamente do fato de a filosofia e o pensamento crítico em geral, por terem abandonado a própria noção de fundamento, já não conseguirem fornecer à existência aquele sentido que se busca, por conseguinte, na religião. (VATTIMO, 2000, p. 93).

Assim, com relação ao campo da filosofia da religião, o estudo se dirige para uma reflexão sobre conceitos normativos. Nesse sentido, cabe-nos pensar sobre como a religião, ou as religiões podem se estruturar no atual contexto, como seus dogmas respondem às questões de uma época pós-moderna, de pluralismos, globalização e multiplicidades. Ao se caracterizar a pós-Modernidade enquanto época da dissolução das grandes narrativas universalizantes, percebemos uma certa incompatibilidade deste cenário com as religiões que procuram explicar toda a realidade através de um sistema. A sociedade atual é multifacetada e descentralizada, não é plausível, por isto, que a religião continue se ancorando nesta ideia de um modelo correto e verdadeiro do qual a realidade deve ser espelho. Posições deste tipo excluem o diferente, geram intolerância e desencadeiam violência.

Comumente associa-se religião a um conjunto de dogmas que rege a vida prática dos indivíduos, e principalmente no mundo ocidental cristão, ela se tornou sinônimo de moral. Contudo, deve-se ir mais além e considerar que a religião procura fundamentar um significado para a existência. O binômio religião/existência é, então, o entendimento fundamental que possibilita o desenvolvimento da tese. Isto porque, com o fim das metanarrativas, com a morte de Deus, a religião enquanto um sistema da realidade não é mais plausível na atualidade, mas a religião continua sendo um mecanismo importante para a vida dos indivíduos, um meio pelo qual o sujeito encontra sentido na sua existência.

Religião enquanto sentido para a existência parece responder aos anseios de nosso tempo. Com o fim dos sistemas universais e com a desvalorização dos valores éticos que ancoravam a sociedade ocidental, o ser humano vê-se inserido em um contexto niilista. É aquela situação mesma de *Sísifo*, que, transposta para o nosso tempo, todos os dias acorda pela manhã e cumpre os seus deveres sociais com indiferença, até que um dia ele se pergunta “por que?” e tudo passa a carecer de sentido! A religião sistêmica era antes um sentido, mas ela não pode mais o ser, como então fornecer ao sujeito os mecanismos para que ele crie sentido para sua existência? Considera-se, então, que Kierkegaard e Nietzsche nos ajudam a

pensar filosoficamente a questão do sentido existencial, principalmente no que concerne aos conceitos de eterno retorno e repetição.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, filósofo alemão, nasceu em Röcken, Reino da Prússia, no ano de 1844 em família luterana, sendo filho, neto e bisneto de pastores. Em 1849 perde o pai e passa a viver com sua mãe, avó e irmã em Naumburg. Sua formação tem como base uma educação rígida segundo os princípios religiosos luteranos, o que moldou seu comportamento de rigor nos estudos e autocontrole. Já na infância começa a apresentar os primeiros sinais de problemas de saúde que se intensificariam ao longo de sua vida. Pelo seu alto desempenho ganha, em 1858, uma bolsa de estudos em Schulpforta, onde aprende grego e latim. Nessa época surgem seus primeiros questionamentos com relação aos ensinamentos cristãos. Em 1864 inicia seus estudos em Teologia e Filologia na Universidade de Bonn, onde conhece Friedrich Wilhelm Ritschl, professor que o estimula a estudar a tragédia grega e o apresenta à filosofia de Arthur Schopenhauer. No ano de 1865 se transfere para a Universidade de Leipzig, onde se forma como filólogo em 1867.

Aos 25 anos assume a cátedra de Filologia Clássica na Universidade da Basiléia. Por volta do ano de 1869 trava conhecimento com Richard Wagner, Burckhardt e Overbeck, relações que influenciarão em seu pensamento e obras, principalmente da época da juventude. De agosto a outubro de 1870 pede licença para atuar na Guerra Franco-prussiana como enfermeiro voluntário, onde, durante a batalha de Wörth, inicia suas meditações ao que dois anos depois viria a ser sua primeira obra *O nascimento da tragédia*. Em 1873 produz alguns escritos que vieram a compor *A filosofia na era trágica dos gregos* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, publicados postumamente. Entre 1873 e 1876 publica quatro séries intituladas *Considerações extemporâneas: David Strauss, o devoto e o escritor*; *Das vantagens e desvantagens da história para a vida*; *Schopenhauer como educador* e *Wagner em Bayreuth*. Durante os anos de 1875 e 1876 conhece Peter Gast e Paul Rée, que mais tarde, em 1882, lhe apresenta Lou Andreas-Salomé. Em 1878 rompe a amizade com Richard Wagner, devido a discordâncias políticas, musicais e de pensamentos. Também nesse período interrompe a leitura de Schopenhauer. O rompimento com essas duas figuras acarretará mudanças também no conteúdo de sua filosofia. Ainda em 1878 publica a primeira versão de *Humano, demasiado humano*, sua primeira obra escrita em aforismos, complementado em 1886. Em 1879, devido ao agravamento de seu estado de saúde, para o qual nunca houve diagnóstico médico preciso, Nietzsche é levado a abandonar sua cátedra.

A partir de então passa a alternar entre localidades e cidades a fim de procurar por ambientes mais propícios, concentrando-se no norte da Itália e sul da Suíça, esteve em Nice, Sils-Maria, Veneza, Turim, Gênova, entre outros. É nesse momento que Nietzsche se dedica intensamente à produção filosófica. Publica *Aurora* em 1881 e *A gaia ciência* em 1882, também em forma aforística. Esses escritos, de 1878 a 1882, compreendem a fase intermediária do pensamento de Nietzsche, neles o filósofo começa a delinear seus conceitos mais significativos, como a morte de Deus, e também inicia a sua crítica ao Cristianismo. Em 1882 conhece Lou Salomé, por quem se apaixona, e intensifica relação com o psicólogo Paul Rée. Ainda no mesmo ano rompe-a, assim como com Salomé, que nega seu pedido de casamento três vezes levando-o a um profundo sofrimento emocional.

Inicia-se o período de maturidade de sua produção, aqui sua crítica ao Cristianismo se torna mais incisiva e surgem também e melhor especificados seus conceitos capitais, como vontade de potência, eterno retorno, além-do-homem e *amor fati*. Publica *Assim falou Zaratustra* entre 1883 e 1885, *Para além do bem e do mal* em 1886, *A genealogia da moral* em 1887, *O caso Wagner* em 1888 e *O crepúsculo dos Ídolos* em 1889. Durante o ano de 1888 também escreve *O anticristo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ecce Homo*, publicados postumamente em 1902, 1901 e 1908, respectivamente. No ano de 1889, Nietzsche tem um colapso mental nas ruas de Turim e vive uma década acamado aos cuidados da irmã. Morre em Weimar, Reino da Prússia, no ano de 1900.

O conjunto da obra de Nietzsche ao qual temos acesso se compõe dos escritos mencionados e mais séries de fragmentos, cartas e poesias acumulados ao longo de sua vida. A predominância do estilo de escrita em aforismos e a série de fragmentos, publicados inicialmente num volume intitulado *A vontade de poder*, hoje em dia pouco utilizado devido ao uso tendencioso dos escritos, e mais recente numa série intitulada *Fragmentos Póstumos* e organizada por ano, leva a um conjunto filosófico não sistemático. Como aponta Jaspers (2016), diferente dos muitos escritores de seu tempo, Nietzsche não pretendia estabelecer com sua obra um sistema filosófico, “ele não se transformou no construtor de um todo lógico de pensamento.” (p. 2). Vê-se, pelas suas críticas à tradição filosófica que a sua não associação a um sistema foi intencional. Entendendo a atividade do filósofo enquanto educador, que se dá não por meio de doutrinas ou imperativos, do modo como até então se teve, Nietzsche se encaminha para a construção de um pensamento que pretende atingir a consciência do ser humano e provocá-la. Com seus pensamentos, o filósofo intenta aspirar no indivíduo a educação de si de modo a alcançar a educação integral da humanidade.

A filosofia de Nietzsche se dirige à tarefa de tornar-se si mesmo, que ocorre no interior do indivíduo. O que não se dá através de uma mediação lógica, mas em um pensar e agir “como um atuar sobre si e como um produzir-se” (*Ibidem*, p. 638). Com isso, o filósofo se afasta dos grandes sistemas, que inserem, segundo o autor, em demasia, a lógica e a racionalidade na vida. Sua crítica à Sócrates, à Platão e ao Cristianismo em muito está ligada ao fato de culminarem em um sistema esquemático da realidade, sobre o sistema, ele ressalta nos *Fragmentos póstumos*: “Sentir o mundo como sistema e esse sistema como o ápice da felicidade: como se revela aí a cabeça esquemática!” (FP, 1884, 25(17)). Com isso, opta por produzir um pensamento fragmentário, na maior parte das vezes constituído em aforismos², no intuito de “despertar em nós aquilo que não é conquistado apenas por meio de uma disciplina formal, mas que surge na luta incessante consigo mesmo.” (JASPERS, 2016, p. 640).

Por sua vez, Søren Aabye Kierkegaard, filósofo dinamarquês, nasce em Copenhague no ano de 1813, caçula de sete irmãos, em família abastada e também de confissão luterana. A criação na tradição religiosa, principalmente por influxo de seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, homem extremamente religioso, inteligente e melancólico³, contribui para o desenvolvimento da personalidade de seu filho. Em 1821 entra para a Escola de Virtude Cívica, onde aprende latim e grego e tem contato com os clássicos. Inicia-se seu fascínio pela filosofia grega, em especial por Sócrates. Nos tempos do colégio, era de poucos amigos e alvo de chacota dos colegas, porém, era uma criança bastante provocativa. Ainda jovem perde cinco de seus irmãos, assim como a mãe e em 1834 a família se restringia apenas a ele, seu irmão, que se tornaria pastor e mais tarde bispo da Igreja Dinamarquesa, e seu pai.

Em 1830 inicia seus estudos em Teologia na Universidade de Copenhague. Desde então, sua vida pautou-se por leituras e escritos, assegurado pela situação financeira de seu pai; “se tornou uma espécie de eterno estudante, lendo bastante e, também, gastando bastante tempo e dinheiro nos cafés.” (ROOS, 2021, p. 21). Aos 24 anos, em 1837, Kierkegaard conhece Regina Olsen, com quem esteve por três anos até firmar o compromisso do noivado. No entanto, rompe com ela depois de treze meses ao entender que sua atitude foi um erro. Embora não se saiba ao certo os motivos para o rompimento, especula-se que o filósofo entendia que sua atividade de escritor inviabilizava sua dedicação à família. O fim do noivado

² Embora sejam mais frequentes na fase intermediária, os aforismos já estavam presentes, de maneira velada, nos escritos da juventude e não são abandonados na fase de maturidade.

³ “Michael era homem melancólico, inteligente, com uma visão bastante rigorosa do cristianismo e dedicado a seus filhos, de modo especial a Søren.” (ROOS, 2021, p. 20).

causa sofrimento a Regina e também a Søren. O filósofo parte para Berlim dias depois. Na cidade, assiste aulas de Schelling e começa a redigir *Ou/Ou*. Em 1841 finaliza seu doutorado com a tese *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*.

Em 1843 publica *Ou/Ou, Temor e tremor* e *A repetição*, obras pseudônimas às quais acompanha uma série de discursos assinados por ele, *Dois discursos edificantes*, *Três discursos edificantes* e *Quatro discursos edificantes*. Os efeitos do rompimento com Regina serão visíveis nessas obras⁴, principalmente na *Repetição*, onde há uma aproximação entre os personagens e a própria vida do escritor. Inclusive, Kierkegaard chega a mudar o final do livro ao tomar conhecimento do noivado de Regina. Em 1844 publica *Migalhas filosóficas* e *O conceito de angústia*, também com pseudônimos e, da mesma forma, a série de discursos, *Dois discursos edificantes*, *Três discursos edificantes* e *Quatro discursos edificantes*. A obra de 1845, *Estádios no caminho da vida*, também pseudônima, culmina em uma polêmica Peter Ludvig Møller, no jornal *O corsário*, da qual Kierkegaard herdará a ridicularização e o escárnio por parte da população dinamarquesa. No entanto, entende com isso que deve seguir com sua atividade de escritor. Assim, publica em 1846 o *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas*, em 1847 *Discursos edificantes em diversos espíritos* e *As obras do amor*, assinada por ele, em 1848 *Discursos cristãos*, também escreve *Ponto de vista explicativo para minha obra como autor*, publicado apenas em 1859, em 1849 publica *Três discursos para a comunhão de sexta-feira* e retoma a pseudomina com *A doença para a morte* e no ano seguinte, 1850, com *Prática no Cristianismo*.

A obra de Kierkegaard baseia-se em um entendimento de Cristianismo distinto, com foco no paradoxo. Para ele, a religião cristã é grande fonte de sentido e também um desafio existencial, tarefa assumida por cada indivíduo. Por este motivo, empreendeu grande embate com a Igreja Dinamarquesa, por entender que essa institucionaliza a religião, assim como com o pensamento especulativo, que tira a gravidade das questões fundamentais da existência. Em ambos os casos vê um empobrecimento tanto do potencial do Cristianismo quanto da cultura. Os constantes conflitos com a Igreja, bem como a intensidade de sua atividade de escritor culminaram no adoecimento de Kierkegaard. Assim como Nietzsche, é de conhecimento que o filósofo dinamarquês não tinha boa saúde e em seus últimos anos de vida, os embates com a Igreja o exauriram. Em 1855 fica seriamente doente e é internado no hospital, morre em

⁴ “Regina casou em 1847 com Johan Frederik Schlegel e viveu até 1904. A ruptura causou muito sofrimento também a Kierkegaard, e muito do que refletiu a partir dessa relação acabou em seus livros [...]” (ROOS, 2021, p. 22-23).

novembro do mesmo ano. O sepultamento acontece uma semana depois e é realizado pela Igreja Oficial da Dinamarca.

Como ressaltado, Kierkegaard acreditava que no Cristianismo havia um grande potencial existencial, um significativo modo de dar sentido à existência. Porém, o que ocorre não com a apropriação de seus dogmas, do conhecimento passado pela tradição, mas em um processo de tornar-se que se dá na tarefa de levar para o âmbito da interioridade os preceitos cristãos. Por este motivo, o autor descarta uma comunicação direta, lógica, científica. É verdade que para certas questões a objetividade responde e é até necessário que assim seja, porém, segundo Kierkegaard, o grande mal-entendido de sua época consistia no fato de terem inserido a objetividade para falar das questões da vida, como perdão, amor, persistência, etc. Nas palavras do filósofo, a comunicação direta “é uma fraude em relação a si mesmo [...] uma fraude com relação a um outro ser humano.” (PE I, p. 77). Assim, se ele está falando sobre a existência e sobre as questões da existência, não há como comunicar um conhecimento objetivo, mas fazer com que as questões venham ao leitor, o qual, em sua subjetividade a desenvolverá. Kierkegaard trabalha, com isso, com a comunicação indireta, que se dá através da dupla reflexão, em que primeiro se apropria da ideia exposta, primeira reflexão, para depois aplicá-la na própria vida, segunda reflexão; “de um lado, compreender intelectualmente uma tarefa existencial e, de outro, vivê-la, torná-la efetiva na própria existência.” (ROOS, 2021, p. 15).

Nietzsche, em particular, é um filósofo bastante estudado, inclusive a nível nacional. E isto não nos causa espanto se considerarmos como sua obra filosófica ajuda a interpretar e responder às questões de nosso tempo. Por outro lado, Kierkegaard é um autor pouco estudado no Brasil, com um número bem menor de trabalhos dedicados a sua filosofia se comparado ao anterior e até mesmo com outros autores da mesma época, assim como é menor as traduções de sua obra para a língua portuguesa.

Muito da popularidade de Nietzsche se deve, porém, a uma certa leitura apressada de sua obra. Pela forma que escreve o autor, sua filosofia com o martelo, leva a muito se dizer sobre o caráter antirreligioso do filósofo alemão. Indo na contramão desta leitura, procura-se pensar que a filosofia de Nietzsche corresponde aos eventos da Modernidade no que concerne à religião, o seu descrédito e o seu fim enquanto metafísica, por isso se afirma que a filosofia de Nietzsche não é ateia, mas um diagnóstico de seu tempo em vistas de tempos futuros. Nesse sentido, a crítica ao Cristianismo e o significado da morte de Deus não significam a condenação de todo tipo de religião, nem mesmo a condenação total do Cristianismo, mas de

um tipo de Cristianismo. Trazendo em concomitância a filosofia de Kierkegaard, esse autor que é e quer ser conhecido como autor religioso, vê-se que sua interpretação do Cristianismo encontra-se de acordo com o cenário pós morte de Deus. Kierkegaard reinterpreta o Cristianismo, diferentemente da visão dogmática institucional e o caracteriza enquanto algo que requer ação na vida.

Se existe um núcleo comum das críticas de Nietzsche e Kierkegaard, esse encontra-se na problemática da metafísica na religião. O filósofo alemão apresenta uma argumentação sólida na condenação do Cristianismo no que se refere a sua associação com a metafísica de origem platônica. Tal argumentação é explicitada no primeiro ponto deste projeto. Ao término vê-se que Nietzsche tem razão e que seu pensamento é necessário nesse sentido de desconstruir um tipo de religiosidade. Por outro lado, será que o Cristianismo necessariamente concebe a realidade desta maneira? Apostando em um tipo de Cristianismo desvinculado da metafísica objetivista, Kierkegaard, pela voz de *Johannes Climacus*⁵, repensa a religião cristã justamente naquilo que ele considera ser o seu diferencial, a ideia de paradoxo, que faz do Cristianismo algo de histórico e que, portanto, sua tarefa estaria na existência e no existir.

É contra um tipo de religião que resume a realidade em um sistema metafísico e joga para o Além as concepções de verdade e perfeição que Nietzsche empreende sua crítica. Ao retomar a Grécia pré-socrática como paradigma de existência, o filósofo alemão ressalta a necessidade de se considerar que a vida é também composta por aquilo que é instintivo, terreno e corporal e que negar esses aspectos do ser humano é negar a própria vida, a própria existência. Kierkegaard critica a religião de sua época, que ele identifica como cristandade. Essa crítica, que aparece no *Pós-escrito*, se consolida justamente no foco moderno da especulação que esquece que o Cristianismo é algo que deve ser vivido. Em outras palavras, o problema de nossa existência é subjetivo, tem a ver com o sentido que produzimos, por isso, um sistema metafísico da realidade, racional, objetivo e com o foco no Além, só pode, ao fim, levar ao niilismo.

Na obra *Migalhas Filosóficas*, sob o pseudônimo *Johannes Climacus*, Kierkegaard desenvolve a noção de paradoxo, como o cerne do Cristianismo. Por ser paradoxo, o Cristianismo se funda no histórico, atinge o eterno e pretende, com isso, dar ao indivíduo uma felicidade eterna, ou um sentido existencial. Como deve o indivíduo lidar com o Cristianismo para chegar a tal? Aqui se insere o problema da objetividade na religião, uma vez que todo

⁵ Nas obras *Migalhas Filosóficas* e *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, nas quais *Climacus* apresenta, respectivamente, seu projeto, cristão, em contraposição ao socrático, e pensa a respeito do indivíduo com relação à verdade paradoxal do Cristianismo.

conhecimento objetivo é apenas aproximativo. Ou seja, pode-se acumular o quanto for de conhecimento objetivo que isso não levará a uma certeza existencial, há apenas aproximação. Esse seria o problema da metafísica sistêmica e objetiva, que tenta acessar o Cristianismo através da razão, mas não o alcança porque as questões fundamentais da nossa existência não são respondidas objetivamente. Acumular conhecimento histórico não leva à verdade do Cristianismo, ninguém constrói um sentido para a existência baseada num conhecimento especulativo. Ninguém coloca a vida em jogo, funda sua existência por um dado científico, mas sim por uma questão de paixão, interesse infinito.

No entendimento de Kierkegaard, o Cristianismo é paradoxo, porque se configura como um evento histórico que é pleno de eternidade. E se é paradoxo, o Cristianismo, antes de ser uma doutrina, deve ser vivido. O paradoxo do Eterno que entra no tempo deve ser vivido na existência de cada indivíduo particular como uma tarefa. O ser humano vive a eternidade na sua existência. Esta concepção do Cristianismo enquanto algo que deve ser vivido é explicitada no *Pós-escrito* onde *Climacus* lida com a questão do tornar-se cristão. Para ele, é precisamente pelo fato de o Cristianismo ser algo de histórico que o tornar-se cristão deve ser uma decisão do indivíduo particular na sua relação com o paradoxo, na sua relação existencial com o paradoxo, como uma tarefa.

É possível com isso dizer que o Cristianismo que encontramos em Kierkegaard é um Cristianismo que não se expressa nos termos metafísicos que utilizamos até então, uma vez que, ao focar na questão histórica, da verdade paradoxal, acentua o existir. O paradoxo deve ser vivido na existência de cada ser humano individual, cotidianamente. O Cristianismo metafísico da doutrina e da objetividade é tão criticado pelo filósofo dinamarquês quanto o Cristianismo que é platonismo foi criticado por Nietzsche. Interessante notar que encontramos, em *O anticristo*, uma concepção de Cristianismo enquanto vivência, assim como Kierkegaard ressalta que ele o deve ser, uma tarefa. Ao analisar psicologicamente o Evangelho e a figura de Jesus, Nietzsche chega a afirmar que o que veio a se tornar Cristianismo é algo diferente do que foi pregado por Jesus, do que consistia sua “boa nova”. Para ele, o que Jesus veio trazer foi “uma nova prática, a prática genuinamente evangélica”, e continua ressaltando o que deveria ser a característica de um cristão: “Não é a ‘fé’ que distingue o cristão: o cristão age distinguindo-se por agir *diferente*” (AC/AC 33). Em outro aforismo da mesma obra distingue ainda o que é precisamente “ser-cristão” do que tornou-se o ser cristão: “reduzir o ser-cristão, a cristandade a um ter por verdadeiro, a uma simples fenomenalidade de consciência significa negar a cristianidade.” (AC/AC 39).

A tese traz, assim, dois autores, aparentemente controversos, para diálogo, e não no sentido de contrapô-los, mas sim de demonstrar em que medida podem eles nos ajudar a responder o problema da crise existencial. Para isso, uma leitura de Nietzsche no que concerne à religião será oferecida, pensando sobre até que ponto ele e Kierkegaard estão falando de diferentes perspectivas. Não se pretende, com isso, equipará-los, mas interpretá-los à luz do binômio religião/existência a fim de responder ao desafio de superação do niilismo. Se o foco deve ser o existir, vê-se em ambos os filósofos que a questão da temporalidade se torna essencial. Surgem daí os conceitos de eterno retorno e repetição, nos quais os autores propõem uma maneira de enxergar e agir na realidade dando significado às nossas ações, mesmo às mais rotineiras e tediosas. Mais uma vez não existe a intenção de fazer coincidir eterno retorno e repetição, cada conceito tem sua especificidade, mas sim de ressaltar que uma possível proposta para a construção do sentido existencial em nossa época consiste em olhar de maneira distinta para a temporalidade de modo a também agir de maneira distinta.

De certo, existem trabalhos que contemplam o diálogo entre Nietzsche e Kierkegaard. Também aqueles que abordam o tema eterno retorno e repetição. Muito, porém, se encontra de comparação entre os termos, ou simples exposição. Como já antes assinalado, a proposta da presente tese não é esta. Kierkegaard e Nietzsche, bem como os conceitos citados, têm suas nuances e especificidades que não podem ser desconsideradas, certos pontos de discordância chegam a ser intransponíveis. Mas em conjunto considera-se possível, trazendo o problema do niilismo e a ligação religião/existência, pensá-los de maneira a conferir sentido às existências pós-modernas.

A escolha dos conceitos não é por mero possível diálogo entre as propostas existenciais de Nietzsche e Kierkegaard. Ela se dá devido ao fato de serem uma reinterpretação da temporalidade que traz perspectivas para a vivência subjetiva com vias para as ações e relações cotidianas segundo as categorias de *amor fati* e *ágape*. A temporalidade sempre se apresentou como tema complexo para a filosofia. Compreender a natureza do tempo e o significado da existência finita é uma preocupação que nos remete já ao início do pensamento filosófico. A tradição se guiou pelo entendimento e ação na finitude a partir da categoria da recordação, ancorada no sistema socrático-platônico. Tanto Nietzsche quanto Kierkegaard consideram a sua importância uma vez que forneceu as bases para o entendimento e a manutenção da vida. No entanto, também reconheceram que a recordação acaba por culminar em uma existência niilista ou que mantém o indivíduo preso ao passado cultivando modos existenciais degenerados. De todo modo, se reconhece o problema da

temporalidade como um problema humano, pelo fato de sermos dotados da faculdade da memória ou por sermos concebidos enquanto espírito, sermos síntese. Somos, deste modo, conscientes da nossa condição finita, da passagem temporal, e, por isso, carecemos de sentido, mas de um sentido que traga consigo o influxo do eterno, pois somos ávidos pela durabilidade. Por esse motivo, se disse sobre a falha dos sentidos que colocam a gravidade da vida em coisas ou momentos finitos.

Propondo perspectivas distintas da tradição para se enxergar a temporalidade e o ser humano na temporalidade, os autores desenvolvem os conceitos de eterno retorno e repetição. Esses não dizem respeito à repetição do mesmo, de um mesmo momento específico que ocorre exatamente da mesma forma, mas de uma maneira de conceber a temporalidade a partir de um processo de subjetivação onde o passado é visto no presente em uma nova ótica, tornado novo e possibilitando, assim, a abertura do futuro. Longe de ser uma visão sistêmica do tempo, os conceitos surgem na interioridade do indivíduo, em um processo de tornar-se, no qual, ao final, tem-se a si mesmo de volta. Em ambos os casos a gravidade da vida é posta em uma ideia de eternidade, o que conflui em não mais se estar preso à fugacidade dos momentos, às coisas finitas que, assim sendo, se findam ou se modificam, mas em uma inserção do eterno na temporalidade, que dá a perspectiva de continuidade e fluidez à vida, libertando-a do passado, do peso do que já “foi”. Em Kierkegaard trabalha-se com a ideia de paradoxo, com a entrada do Eterno, Deus, no tempo. Já em Nietzsche, fala-se sobre o caráter eterno do devir.

Se os conceitos se referem a um processo subjetivo, estão, com isso, ligados à ação. Não se dão como conceitos sistêmicos, mas que nascem no exercício de existir, no qual se inclui certa ética. Em Nietzsche, quando fala sobre o eterno retorno no aforismo *O maior dos pesos*, questiona o leitor: “você quer isso mais uma vez, por incontáveis vezes?” (FW/GC, IV, 341). A interrogativa traz à tona um dever ético, não no sentido de haver uma maneira correta de agir, mas que há de se colocar seriedade nas ações e decisões, dar a elas o caráter de eternidade. Kierkegaard, por sua vez, transparece na obra *A repetição* que a categoria está ligada ao desenvolvimento da interioridade que se relaciona com Deus e, então, a exterioriza. Em cada caso, um critério de ação é ditado pelos conceitos de *amor fati* e *ágape*.

De seus desenvolvimentos filosóficos singulares, de dentro da obra de cada autor, chega-se ao entendimento que os conceitos de amor se referem a um critério de ação que um indivíduo deve assumir para experimentar em sua existência a perspectiva do eterno retorno e da repetição. Em Nietzsche, o *amor fati* diz respeito a afirmar o necessário da existência,

acolhê-lo e amá-lo como aquilo que configura o que se é, como aquilo que faz parte do vir a ser. Deste modo, até mesmo as dores e os sofrimentos são afirmados, pois não querer que algo tenha sido de determinada maneira é não querer ser si mesmo. Não se trata, com isso, de uma atitude passiva, de mera aceitação dos infortúnios, mas de um processo que se dá enquanto tarefa existencial, de transformar o que “foi” em objeto do querer numa reapropriação de si e abertura para o futuro de criação. É, portanto, uma atitude ativa. Já em Kierkegaard, *ágape* se refere ao amor cristão que se dá conforme a exortação do Evangelho de “tu deves amar ao teu próximo”. Aqui, a inflexão do Eterno na forma “tu deves” é o que traz liberdade para a experiência do indivíduo, que não está mais preso à contingência do objeto, mas que adquire continuidade.

É deste modo que a presente tese segue o caminho de, partindo da problemática do sentido existencial, do niilismo, oferecer uma perspectiva de significado para as vivências pós-modernas. Optou-se por dividir o trabalho em quatro seções. Na primeira, intitulada *A doença: niilismo e desespero*, expõe-se o problema a ser solucionado segundo os conceitos de niilismo em Nietzsche e desespero em Kierkegaard. Mais uma vez, ressalta-se que o intuito não é fazer coincidir os dois autores, mas considera-se que ambos identificaram algo na natureza do ser humano, o qual chamaram de doença, que culminam em modos existenciais degenerados, niilistas, desesperados. Embora o desespero em Kierkegaard extrapole o niilismo, e que o niilismo não seja o objeto de análise do filósofo dinamarquês, em determinado ponto, precisamente em sua crítica ao idealismo alemão, ele chega a identificar em sua época um movimento de nadificação existencial.

Tudo o que é estável parece tornar-se fugidio, e parece que não existe algo fixo a que possamos nos apegar. Esta é a situação que enfrentamos no século XXI. O filósofo e pensador religioso dinamarquês Søren Kierkegaard viu essas mudanças ocorrendo no final do século XIX, e fez uma brilhante análise delas. (STEWART, 2017, p. 15).

A mesma tendência enxerga Nietzsche. Como se verá, o niilismo nietzschiano não tem a ver com uma época histórica, mas é um fenômeno que tem sua origem fisiológica, ou seja, tem a ver com a antropologia do ser humano, e também genealógica, quando abrange a história. No final da Modernidade, o niilismo, segundo o filósofo alemão, apresentava-se de maneira radical. E, por isso, pressentia que os anos vindouros teriam de lidar com tal problemática; “O niilismo está batendo a porta [...]” (FP, 1885, 2(127)), “O século XX tem duas fases: uma da decadência [...]” (FP, 1884, 25(222)).

Esclarecido o problema, segue-se para a seção *O sentido: eterno retorno e repetição*. Insere-se, inicialmente, a caracterização da pós-Modernidade segundo Lyotard e também Vattimo, a fim de delimitar o contexto para o qual se encaminha a produção de sentido. Como se falou, um contexto no qual não cabem metanarrativas universais e totalizantes. Apresenta-se, com isso, as perspectivas de eterno retorno e repetição. Evidenciou-se, anteriormente, como os conceitos trazem uma visão da temporalidade de modo a significá-la sem com isso se cair em um esquema existencial, pois partem da subjetividade do sujeito que se relaciona com a própria vida. É em sua tarefa de existir que ele vai vivenciar as perspectivas propostas por cada autor. A seção *O critério: amor fati e ágape* se dedica à apresentação dos conceitos como fundamentos para as ações e relações na temporalidade que levam o indivíduo a viver as perspectivas do eterno retorno e da repetição. Acredita-se, com isso, que o problema do niilismo, da falta de sentido, dos modos existenciais degenerados, é solucionado a partir das categorias trabalhadas que não recaem em uma cristalização da existência, mas que surgem no seio da interioridade e se exteriorizam em ações preñes de sentido de maneira a corresponder à singularidade da pós-Modernidade.

Por fim, a última seção da tese, *Kierkegaard após Nietzsche – Cristianismo e morte de Deus*, apresenta uma leitura da continuidade das filosofias de Nietzsche e Kierkegaard. Apesar de ser possível estabelecer pontes de diálogo entre os filósofos, não se deve deixar de considerar aquilo que aparentemente os torna tão distantes, o respectivo posicionamento com relação ao Cristianismo. Contudo, até mesmo aqui não se trata da escolha de um ou outro ponto de vista, na medida em que a filosofia de um ilumina a de outro. Em certa interpretação do anúncio da morte de Deus e do niilismo se encaminha para a abertura de um repensar o Cristianismo na pós-Modernidade, o qual pode ser dar através do entendimento de Kierkegaard.

2 A DOENÇA: NIILISMO E DESESPERO

O niilismo é o problema a ser enfrentado! O termo, em seu sentido etimológico, é todo pensamento obstinado pelo nada, ou seja, em que o nada é o problema principal. Partindo dessa caracterização genérica, podemos encontrar traços do pensamento niilista dentro da tradição filosófica ocidental como um todo, segundo nos aponta Volpi (2012) em seu estudo intitulado *O niilismo*:

Poder-se-ia, nesse sentido, considerar Górgias o primeiro niilista da história ocidental, pelo terrível raciocínio que nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e, se a conhecêssemos, não seria comunicável (*anhermèneuton*). Nessa ordem de ideias, pode-se perguntar se a história do niilismo não deveria mencionar também Fridegísio de Tours, discípulo de Alcuíno, [...], que pretendeu provar que o nada se impõe com sua presença e possui, portanto, algum ser, alguma substancialidade. Não entrariam também, corretamente, nessa história certas meditações de Mestre Eckhart, nas quais ele, [...], declara que Deus e o nada, ‘o anjo, a mosca e a alma’ são a mesma coisa [...]? E por que também não se juntariam aí outras expressões sublimes da mística especulativa, desde Dionísio Areopagita até São João da Cruz e Ângelo Silésio? (VOLPI, p. 9).

Contudo, para além dessa consideração da qual emerge o nada enquanto problema filosófico abordado por diversos pensadores ao longo da história, o niilismo, em seu sentido estrito, apresenta-se como conceito a partir do século XIX, tornando-se um problema a ser encarado desde meados do século passado.

Na qualidade de conceito, o niilismo se populariza dentro da literatura no livro *Pais e Filhos* do russo Ivan Turgueniêv (1862)⁶. A obra descreve o niilismo como modo de pensamento típico da juventude da época, que negava o conservadorismo e o czarismo. A partir de um enredo focado no conflito entre gerações, uma fundada nos valores humanistas tradicionais e a outra rebelde e materialista, Turgueniêv situa o niilismo nas ações, nas falas e nos ideais do protagonista Bazarov. Autocaracterizando-se como niilista, o jovem médico afirma assim o ser por não aceitar nenhum tipo de autoridade, seja ela instaurada pela tradição ou pela fé, pois é somente deixando para trás os princípios e valores tradicionais, e assentando-se na cientificidade, que seria possível construir uma nova sociedade. Apesar de envolver um contexto histórico específico, da Rússia Czarista com toda a situação político-

⁶ Apesar de o próprio autor ter assumido a paternidade do termo, ele aparece já antes no idealismo alemão e no contexto social e político francês. Por isso, diz-se que com Turgueniêv o conceito niilismo se populariza, mas não que surge a partir dele.

social ali envolvida, o personagem principal pode ser visto como estereótipo do sujeito teórico-prático que surgia à época e que acabava se contrastando com os ideais tradicionais.

Após essa brilhante obra de Turgueniêv, o cenário do niilismo se expande em profundidade com Dostoiévski, cujos livros focam em situações existenciais advindas do fenômeno da dissolução dos valores. O escritor russo exemplifica em seus personagens a crise que corrói a alma humana quando as certezas existenciais são abaladas. No romance *Os irmãos Karamazov* (1879), por exemplo, a problemática se coloca na dilaceração dos valores cristãos que acaba resultando em atitudes nefastas. Na obra, o personagem Ivan, imerso na problemática da existência ou não de Deus, profere a seguinte frase dedutiva: “se Deus definitivamente não existe, então não existe nenhuma virtude, e neste caso ela é totalmente desnecessária” (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 708), palavras essas que encorajam o irmão a cometer parricídio. Nessa dimensão de um entendimento do niilismo aberta por Dostoiévski, insere-se Nietzsche. Enquanto entusiasta da obra do escritor russo, Nietzsche é influenciado por ele no que concerne à análise do fenômeno enquanto situação existencial a partir da dissolução dos valores, mas vai além e estabelece um conceito de niilismo a partir da análise histórica de suas raízes, que remontam ao platonismo e ao Cristianismo. Com isso, Volpi (2012) afirma que “não é exagero, portanto, considerar Nietzsche o profeta máximo e o teórico maior do niilismo, alguém que cedo intuiu a ‘doença’ do século [...]” (p. 43).

“O niilismo está batendo à porta: de onde vem esse hóspede de todos o mais sinistro? –” (FP, 1886, 2(127)); Nietzsche identifica o niilismo como o mais sinistro dos hóspedes a rondar a Europa. Caracterizado genericamente como um estado coletivo de indiferença, social e fisiológica, associado ao descrédito dos valores de significação da existência, o niilismo vai ganhando forma no moderno século XIX. No entanto, afirma Nietzsche, nenhuma indigência, psíquica, física ou intelectual, pode ser considerada causa dessa recusa total dos valores, quiçá uma consequência. O sintoma de prostração presente nos diversos setores da vida moderna se configura como evento histórico, advindo da interpretação moral-cristã do mundo, que encontra o seu ápice na Modernidade europeia.

Deste modo, com Nietzsche, o niilismo passa a designar o estado de doença, declínio da história ocidental que se radicaliza na Modernidade na forma de um espírito de incerteza e hesitação. Essa perda de sentido é fruto do descrédito dos valores, do fim da noção de finalidade e da insustentabilidade do dualismo metafísico resumidos no evento da morte de Deus. No entanto, apesar de ser um fenômeno identificado na época moderna, suas raízes são anteriores, estão ligadas a uma certa maneira de interpretar a realidade e nela agir. O niilismo

européu da morte de Deus é apenas o auge do processo de moralização cristã fundada na ficção de um além-mundo.

Em Kierkegaard, apesar de não haver menções diretas ao tema do niilismo, não quer dizer que o filósofo não tenha de alguma forma o problematizado. Quando introduz o desespero humano enquanto doença, por exemplo, ele lida também com a questão da falta de sentido e da crise religiosa, tão marcantes na Modernidade. Assim como Nietzsche, considera que essa doença, como a doença do niilismo, não diz respeito à situação atual, mas, no seu caso, é uma possibilidade do ser humano por sua constituição enquanto um si-mesmo, enquanto espírito. Com o olhar atento à sua época, problematiza a maneira como os movimentos do idealismo e do romantismo alemão acabaram encaminhando tanto o indivíduo quanto a cultura para um relativismo dos valores, portanto, ao niilismo e ao nada. Identificada a doença, o desespero, as suas formas expressam-se de acordo com a maneira pela qual o indivíduo no exercício de sua liberdade conduz a sua existência. Na Modernidade, o modo existencial encaminhava-se para uma produção do niilismo enquanto falta de sentido e nadificação da vida.

2.1 PARA UMA GENEALOGIA DO NIILISMO

Em Nietzsche, o niilismo possui uma gênese moral, por isso a análise do fenômeno deve conter uma investigação da moral, da história da moral, da “*origem dos nossos preconceitos morais* – [...]” (GM/GM, *prólogo*, 2). Embora não haja uma obra dedicada exclusivamente ao tema do niilismo, a ligação entre esse fenômeno e a moral nos leva a encontrar nos textos *Genealogia da moral: um escrito polêmico*, *Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo*, *O anticristo* e nos *Fragmentos póstumos* uma linha de interpretação que traça o advento e a consumação do niilismo dentro do processo histórico.

Primeiramente, vale perguntar o que, para Nietzsche, é a moral e por que ela é um território privilegiado para a análise da civilização e da cultura, uma vez que, como ele mesmo afirma, “não existem coisas [os problemas da moral] que mais *compensem* serem levadas a sério; [...]” (GM/GM, *prólogo*, 7).

Indo na contramão da metafísica tradicional, que considera a existência de uma essência imutável por detrás do mundo das aparências, para o filósofo não existe fato bruto, verdade absoluta, mas apenas interpretações historicamente constituídas que conferem valor aos fenômenos em devir. Isso implica que não podemos analisar uma civilização olhando somente para os aspectos exteriores, para a influência do meio, por exemplo, mas é preciso

olhar as causas interiores, pois um mesmo meio pode gerar civilizações completamente distintas. Decorre daí a crítica de Nietzsche ao darwinismo e à tendência de se referir tudo como influência do meio e adaptação, conforme lemos em aforismo de *A genealogia da moral*:

– O Dr. Rée [...]; ele havia lido Darwin – e assim, em suas hipóteses, de maneira no mínimo divertida, a besta darwiniana e o moderníssimo, modesto fracote moral dão-se graciosamente as mãos, [...], como se não pagasse a pena levar todas essas coisas – os problemas da moral – tão a sério. (GM/GM, prólogo, 7).

Como percebe Moura (2014), é a mesma tendência que se tem nos dias atuais, associar tudo às instâncias econômicas e políticas, “nosso discurso predileto seria mais ou menos assim: ‘a infraestrutura econômica é o principal meio para se fazer do homem o que se quer, logo, nada deve ser mais levado a sério que os problemas da economia política’” (p. 58-59). Nesse sentido, a análise de uma civilização depende de como se interpreta e se utiliza do meio, ou seja, com qual valor, com qual sentido se tinge um fato. Por detrás das diferentes interpretações, existem os valores daqueles que interpretam, um ponto de vista de apreciação, nas palavras do filósofo, as “valorações surgem a partir daquilo que acreditamos como condições da existência [...]” (FP, 1884, 25(397)). Em outro fragmento, destaca a característica interpretativa dos acontecimentos, a qual se dá a partir de um ser que os interpreta e no qual se encontram valores, pontos de apreciação:

O caráter interpretativo de todo acontecimento.
Não há nenhum acontecimento em si. O que acontece é um grupo de fenômenos *interpretados* e sintetizados a partir de um ser interpretativo. (FP 1885, 1(115)).

A partir de uma certa interpretação da realidade, que pressupõe valores, é que nasce a moral enquanto base formadora de uma civilização, o principal meio de se moldar o ser humano de acordo com o poder de dominação vigente e sua interpretação da realidade. De acordo com o entendimento de Jaspers (2016), “morais significam as leis, às quais os homens se submeteram em seu fazer e em seu comportamento interno, de modo que eles somente aí se tornaram o que eles são” (p. 191).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que o fenômeno “vida” se origina nas relações de dominação expressas em valores morais⁷. Ou seja, aqueles que dominam possuem valores a partir dos quais interpretam a realidade estabelecendo relações e configurando, assim, uma civilização. Conforme a natureza desses valores é possível produzir uma cultura cuja moral signifique declínio ou plenitude. É preciso, então, perguntar-se sobre quem comanda e sobre os valores que o regem, ou seja, saber sobre os “modos de existência daqueles que julgam e avaliam [...]” (DELEUZE, 2018b, p. 9) um fenômeno e de que modo essa moral se tornou historicamente possível. Nesse sentido, a análise da moral é uma análise histórica, pois, se não há a universalidade da moral, mas sim uma pluralidade das morais, então, é relevante saber por que e como uma se tornou historicamente efetiva entre outras. Essa é a tarefa do método genealógico, analisar os preceitos morais de nossa civilização remetendo à sua origem, ou seja, aos valores de onde deriva, pois toda moral pressupõe um ponto de apreciação dos fenômenos. Sobre o método genealógico, Nietzsche declara:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (GM/GM, prólogo, 6).

É certo que a filosofia sempre se ocupou com a moral, mas foi apenas com Nietzsche que o *problema* da moral foi posto. Até então, ela nunca havia sido vista dessa maneira na medida em que sempre foi costume analisá-la levando em consideração que o valor dos valores é um dado. Desde Platão, a moral surge como dado, como algo universal a partir da predominância da razão sobre as paixões e da dualidade da existência, trabalhando em cima da distinção entre verdadeiro e falso. Não se considerava a possibilidade de esse ponto de apreciação ser apenas mais um entre outros possíveis. Nesse sentido, a genealogia não é apenas uma análise da moral, mas uma análise da origem dos valores que a fundamentam. No *Léxico Nietzsche*, encontramos a diferenciação do procedimento de Nietzsche na análise da moral, através da genealogia, e da que se tinha até então:

No lugar de um acesso normativo a uma moral supostamente dada, encontram-se em Nietzsche um sem-número de → GENEALOGIAS, cuja meta, conforme o contexto de deslocamentos de sentidos diversamente orientados, é a precisa deslegitimação dos conceitos de uma moral “que

⁷ Cf: JGB/BM, 19.

momentaneamente tornou-se a dominante”, bem como uma adquirida distância que, ainda assim, permita uma ligação com isso e, por fim, uma liberdade para e em relação a outra(s) moral(is). (GREIFSWALD, 2014, p. 397).

Com isso, a moral surge como objeto de extrema relevância na filosofia de Nietzsche, assim como ele mesmo ressalta, “a questão da origem dos valores é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade” (EH, EH, *Aurora*, 2). A partir de *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, o tema da moral é recolocado como fenômeno concretizado historicamente, analisado em seu caráter psicológico e histórico, para, enfim, atingir a crítica aos conceitos morais fundamentais. A esta obra segue *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, na qual, considerando que “o homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um *significado ético*” (M/A, I, 3), o filósofo a expõe e a analisa, de modo a solapar as nossas crenças morais, em suas palavras: “*com Aurora* iniciei a luta contra a moral [...]” (EH/EH, *Aurora*, 2). Esse empreendimento é, para Nietzsche, indispensável para a tarefa à qual se coloca, “de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* [...]” (*Ibidem*), a nova aurora. Em *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* e na *Genealogia da moral: uma polêmica* tem-se uma análise mais bem elaborada sobre o tema, constituem-se de “tratados de alta densidade sistemática [...]” (GREIFSWALD, 2014, p. 380). Naquele, principalmente no capítulo quinto, *Contribuições à história natural da moral*, Nietzsche antecipa o que será mais bem estruturado na *Genealogia da moral*, a saber, o aspecto histórico e cultural da Europa cristã e ascética.

Nessa última obra, de extrema importância no tema da moral, dividida em três dissertações, Nietzsche expõe as raízes do niilismo a partir da pergunta sobre as condições a partir das quais nasceram e se desenvolveram os valores. Neste empreendimento, fica explícito que o fenômeno possui tanto um aspecto histórico quanto um aspecto fisiológico. Ou melhor, é de uma fisiologia em declínio que surge a possibilidade de interpretação da realidade a partir da aversão à própria realidade, o que ganha dimensão no Ocidente devido ao curso histórico. Da análise do ressentimento, do espírito de vingança e da má consciência, temos a delimitação do caráter fisiológico do niilismo, já que esses fenômenos são frutos de uma debilidade fisiológica, de uma queda da vontade de potência. Associado a isso, temos a investigação de como historicamente a vontade de nada imperou e produziu valores, desde a corrupção no mundo judaico, a sistematização platônica da realidade até o seu auge com o advento do Cristianismo. A moral judaico-cristã, nascida da corrupção fisiológica, é, nesse

sentido, desde sempre, niilista, mas encontra sua radicalização na Modernidade com o descrédito dos valores supremos no fenômeno dito morte de Deus. Sobre as três dissertações desta obra, o filósofo diz:

A verdade da *primeira* dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não*, como se crê, do “espírito” – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*. A segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência*: a mesma *não* é, como se crê, “a voz de Deus no homem” – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura. A terceira dissertação dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*. Resposta: *não* porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de miuex* [por falta de coisa melhor] – porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. (EH/EH, *Genealogia da moral*).

No evento da morte de Deus, no niilismo europeu, encontra-se a ambiguidade do fenômeno. Ele é, ao mesmo tempo, um aspecto negativo e positivo. Isso quer dizer que, enquanto ele é a negação do devir em prol de um além-mundo advindo da debilidade da vontade que cria valores contrapostos à existência, ele é também, em sua última forma, naquela em que o ser humano percebe a inconsistência da significação da realidade e, por conseguinte, a não mais persistência de seus valores morais, a possibilidade da transvaloração. O niilismo da morte de Deus liga-se, então, ao início do Zaratustra, que agora pode descer de sua montanha para, como profeta do eterno retorno, ensinar o além do homem, o ser humano que atravessou a ponte do niilismo, empreendeu a transvaloração. Nesse sentido, é só porque atingimos o niilismo em sua radicalidade que é possível para nós uma nova aurora.

2.1.1 Doença, ressentimento e niilismo – da fisiologia à genealogia

A ocupação com o pensamento nietzschiano pode se tornar mais elucidativa quando lidamos com a realidade efetiva de sua vida, conforme analisa Jaspers (2016), “nós nos preocupamos com as suas vivências e com seu comportamento em certas situações, a fim de ver o conteúdo filosófico, que é ao mesmo tempo indissociável da vida e do pensamento de Nietzsche.” (p. 15). O tema da fisiologia, particularmente, é orientado pela preocupação com o próprio estado de saúde do filósofo. A doença que o acometeu por praticamente toda a sua vida implicou uma ocupação com a recuperação e, portanto, na teorização sobre os estados

corpóreos e também sobre forças, impulsos e estímulos⁸. Horn (2014) também ressalta a inflexão da experiência de Nietzsche com a doença e o tema da fisiologia: “a fundamentação fisiológica da filosofia também significa para Nietzsche que ele reflete constantemente sobre sua própria experiência com a doença, tornando-a, portanto, produtiva para o seu pensamento” (p. 508).

O episódio de devaneio nas ruas de Turim no ano de 1889, no qual, ao ver um homem chicoteando um cavalo exausto pelo trabalho, Nietzsche se lança no pescoço do animal e cai em prantos, marcou o início da derrocada de Nietzsche pela doença mental. Pouco antes, em cartas para amigos, já havia indícios de questões psiquiátricas sérias que junto ao colapso culminaram em sua hospitalização. Desde então, Nietzsche viveu uma década acamado pelo colapso mental. É certo que não se sabe com segurança a causa do desvario e posterior paralisia cerebral, o que necessitaria de métodos de investigação não existentes em tal época. Com isso, tampouco, é seguro associar o conteúdo de sua filosofia à causa do adoecimento, do mesmo modo que olhar retroativamente de maneira a encontrar presságios da doença antes de sua manifestação não é de todo seguro – embora tenha se tornado comum fazê-lo – já que antes de dezembro de 1888 não há indícios da “loucura”⁹.

Desde 1873, Nietzsche constantemente esteve, de algum modo, doente, sem que isso significasse um adoecimento mental. O que então nos interessa sobre os estados de acamação de Nietzsche não é, assim, procurar pela causa do colapso, nem mesmo dar a ele tanta importância ao ponto de pôr em xeque o conteúdo de sua obra, mas, seguindo o caminho de Jaspers (2016), olhar para a alternância dos estados corpóreos-psíquicos vislumbrando as transformações em sua filosofia. Já que os adoecimentos e o comportamento de Nietzsche diante deles ajudam-nos a compreender certos conteúdos de sua obra, uma vez que questões acerca do sentido e do significado da doença são sempre presentes, especialmente no que concerne ao tema da análise fisiológica.

“Ataques de dores de cabeça violentos acompanhados por uma sensibilidade à luz, vômitos, com um sentimento conjunto paralisante. [...] desmaios mais prolongados. [...] dores duradouras nos olhos; [...] dor e pressão constantes na cabeça.” (JASPERS, 2016, p. 122), esses sintomas acompanharam Nietzsche boa parte da sua vida, alternando entre melhoras e piores,

⁸ Cf: WINDGÄTTER, 2014, p. 223.

⁹ “As cartas revelam que, antes do dia 27 de dezembro de 1888, não há qualquer sinal de desvario” (JASPERS, 2016, p. 119).

sem nunca ter havido um diagnóstico médico preciso¹⁰. O adoecimento força-o, inclusive, a abandonar sua cátedra na Universidade da Basileia, em 1879, segundo ele próprio: “aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade [...]. Então – era o ano de 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia [...]” (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, 1). Assume, a partir desse momento, uma existência de viajante, sempre procurando por ares propícios que amenizassem o mal-estar¹¹. Do mesmo modo, os estados de humor foram oscilantes, alternando entre sentimento de soberania e de elevação e fases de vazio e melancolia.

Jaspers (2016) aponta que é a partir de 1880, e mais ainda de 1881, em que é possível perceber uma transformação em sua criação filosófica. Esse período é, ao mesmo tempo, marcado por uma transformação psíquica, na qual, embora a convalescência física esteja ainda presente, os estados de humor elevados – ainda que por vezes aflitivos – se tornam mais presentes. Há, assim, uma grande mudança nos conteúdos de seu pensamento e em suas criações e também em sua atmosfera existencial. Ainda que o conteúdo desse período já tenha sido enunciado em obras anteriores, é aqui que a crítica destrutiva ao Cristianismo, à moral, à filosofia e à cultura se segue da possibilidade de uma nova construção. Surgem, então, de maneira mais incisiva, os “pensamentos fundamentais”, como o da vontade de potência, do eterno retorno, do niilismo e do além-do-homem.

Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” –; mas sei que nos *aprofunda*. (FW/GC, *prólogo*, 3).

Nesse momento, a doença de Nietzsche assume um papel em sua criação. Ao não encontrar respostas nas categorias médicas, em um diagnóstico clínico, o filósofo passa a entender sua existência como um movimento de autossuperação que só pode advir de uma saúde peculiar, “pela saúde da interioridade ou da existência” (JASPERS, 2016, p. 153). Nos escritos de 1884, ao falar da dor física, Nietzsche a interpreta como consequência de uma dor

¹⁰ “Fala-se de enxaquecas, de um processo psiconeurótico em conexão com o afastamento de R. Wagner, de um processo de doença orgânica do sistema nervoso, mas tudo isso sem resultado claro” (*Ibidem*, p. 122).

¹¹ No *Ecce Homo*, em *Por que sou tão inteligente*, Nietzsche fala sobre a importância dos locais e dos climas propícios para a fisiologia e a criação; “a ninguém é dado viver em qualquer lugar; [...]. o gênio é *condicionado* pelo ar seco, pelo céu puro – isto é, por um metabolismo rápido, pela possibilidade de suprir-se sempre novamente de grandes, tremendas quantidades de energia.” (EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 2).

psíquica; “a dor física é de início a consequência de uma dor psíquica. [...] Consequência de um grande *abalo dos nervos* (do centro): que ressoa durante muito tempo.” (FP, 1884, 25(391)). Um abalo no centro nervoso motivado por movimentos de grandes afetos e pensamentos, que projetados, em um instante e em um lugar específico, são sentidos como dor. Por isso, o adoecimento é uma perda momentânea do equilíbrio, um abalo da força. Assim, apenas uma grande saúde, existencial, suporta a doença e a transforma em sinal de vida. Com relação a esse momento, de intensa dor física e, ao mesmo tempo, de produtividade, em um movimento de transformar o infortúnio em movimento de autossuperação, Nietzsche escreve: “de fato, assim me parece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, [...] – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...” (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, 2).

Aqui, saúde/doença extrapola o campo medicinal e biológico e passa a designar o valor do ser humano “*na totalidade de seu nível hierárquico existencial*” (JASPERS, 2016, p. 154). Não existe, portanto, uma saúde em si ou uma doença em si, mas ambas dependem de como o estado é significado dentro da existência de um indivíduo, “a saúde é vista, assim, como uma grandeza relativa, a qual se coloca numa relação dialética com a doença” (HORN, 2014, p. 508). Não são instâncias distintas, mas diferentes tipos de existência. Por isso, Nietzsche chega a afirmar que, embora experimentasse frequentemente períodos de convalescência, não era ele doente, ou até já esteve doente alguma vez, de modo que doença seria a forma declinante de lidar com a existência, “falta-me qualquer traço doentio; mesmo em tempos de severa doença não me tornei doente; [...]” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 10). Em um fragmento póstumo, Nietzsche chama a atenção para os entendimentos de saúde e doença e os seus significados, evidenciando o movimento de autossuperação em tornar-se saudável.

Saúde e caráter doentio: é preciso tomar cuidado! O critério de medida continua sendo a eflorescência do espírito, a força frontal, a coragem e a jovialidade do espírito – mas, naturalmente também, *o quanto de um elemento doentio ele pode assumir sobre si e superar* – o quanto ele pode tornar saudável. (FP, 1885, 2(97)).

Como já ressaltado, o tema não surge pela primeira vez nas obras a partir de 1881 – estando presente já no *Nascimento da Tragédia*, de 1872 –, mas o seu significado enquanto processo de relação de forças na luta por crescimento tem início nas reflexões sobre a vontade

de potência – em *Aurora* e ainda mais nos *Fragments póstumos*. Assim, é possível encontrar em sua obra pelo menos três significados distintos do termo fisiologia, de maneira apontada por Müller-Lauter (1997): como nas ciências naturais, o estudo dos processos físico-químicos que ocorrem nos seres vivos; a relação do fisiológico com tudo aquilo o que é corpóreo, tanto as funções orgânicas quanto as psíquicas, ou seja, ao somático; e na relação com a vontade de potência enquanto dinâmica de autossuperação ou declínio. Não que exista um momento da obra nietzschiana em que uma concepção supere a outra, até porque é em uma intercessão desses significados que encontramos o todo de uma análise fisiológica. Scaldaferrro (2017) exemplifica:

Por exemplo, quando Nietzsche realiza a averiguação fisiológica de algo, ele pretende constituir um saber sobre o funcionamento de um organismo visando identificar alterações ou "anormalidades" (aqui se encontram os dois primeiros significados do termo fisiologia). Entretanto, as alterações ou "anormalidades" dos processos fisiológicos são para Nietzsche gradações da vontade de poder. Uma investigação fisiológica pretende explicar as gradações da vontade de poder em diversos âmbitos da realidade (política, cultura, arte, moral, religião, ciência), visto que a vida é vontade de poder (aqui a terceira acepção de fisiologia se une as outras duas). (p. 16).

É a partir do paradigma fisiológico que Nietzsche analisa um certo fenômeno, uma cultura, uma civilização. São indícios de doença ou de saúde, em outras palavras, expressões de uma fisiologia de autossuperação de si ou de uma fisiologia em declínio? Também com relação ao fenômeno do niilismo, a averiguação fisiológica é essencial. Nihilismo é doença, e doença é uma baixa da vontade de potência, portanto, uma fisiologia debilitada. Mas, essa doença assume a história, converte-se em motor da história ocidental. De seres humanos debilitados, fracos fisiologicamente, surge a moral contrária à vida e com ela se inicia o declínio da humanidade niilista. Da clarificação fisiológica à análise genealógica, assim se dá a investigação do niilismo em Nietzsche.

2.1.1.1 Do aspecto fisiológico

De fato, toda tábua do valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica [...]. (GM/GM, I, 17).¹²

¹² Em nota do próprio filósofo ao final da Primeira Dissertação.

Deste modo, com a preocupação voltada para o Ocidente moderno, a investigação de Nietzsche a respeito da constatação de “uma vontade que se volta contra a vida” (GM/GM, I, 5) e que coloca a Europa na direção do sinuoso caminho do niilismo se funda primeiramente no entendimento fisiológico do ser humano. De antemão, fica posta a necessidade de esclarecer o que para Nietzsche é o ser humano, qual a singularidade de sua fisiologia e por que uma certa degeneração o leva rumo ao niilismo.

O que difere o animal humano de um rebanho que calmamente pasta, digere e repousa, dia após dia? Concordaríamos sem grande alarde que tal imagem se configura para nós como um espetáculo triste e melancólico. Assim como *Sísifo*, que todos os dias rola uma pedra montanha acima para ao final vê-la descer ao seu ponto de partida, vive o animal. Curiosamente, sua condição não lhe suprime a felicidade, enquanto para *Sísifo* é o maior castigo com o qual os deuses poderiam lhe condenar. A distinção se dá, de acordo com Nietzsche na *II consideração extemporânea*, pelo fato de o ser humano ter consciência de sua situação, um instante não simplesmente desaparece para nós, ele volta em um momento posterior como um fantasma assombrando a nossa memória.

Talvez um dia o homem vá perguntar ao animal: “Por que tu não me falas da tua felicidade, por que ficas aí a me olhar?”. Se o animal quisesse responder, lhe diria o seguinte: “É que eu me esqueço logo o que queria dizer” – mas ele também esqueceria esta resposta, e ficaria mudo – e o homem fica admirado com isso. (HL/Co Ext. II, 1).

A capacidade humana da memória permite-nos dividir o devir em passado, presente e futuro, configurando a concepção histórica e o vir a ser humano, segundo Giacoia Jr. (2013) “ser capaz de lembrar é o limiar do devir-homem” (p. 30). Enquanto o animal, ligado apenas à percepção sensível do que acontece no momento (presente) vê o instante morrer e desaparecer para sempre, o ser humano se lembra, carrega consigo a carga do passado e visualiza o futuro, fazendo com que sua existência se configure um tenebroso fardo. Mas é também essa capacidade que o permite experimentar, já que ao contrário do animal ele não é fixado, ou seja, não é determinado pelos instintos, não se contenta com as mesmas tarefas, comer, digerir, repousar, reproduzir, com os mesmos dias, com tudo o que é sempre igual ao instante anterior que volta incessantemente à sua memória. Enquanto o animal é apenas a sua existência imediata, o ser humano é ela também juntamente com a capacidade de se modificar e produzir a si mesmo. Sua natureza, podemos dizer, é pulsional, é um conjunto de forças transbordantes, forças ativas, que atuam dentro do próprio devir, que experimenta, aposta,

inova, resiste, desafia. O ser humano é um animal “pulsional, e, mais ainda, provido de um excedente pulsional que o torna não fixado, instável [...]” (GIACOLA Jr., 2013, p. 25).

Na obra *O nascimento da tragédia*¹³, o entendimento das forças atuantes no interior do ser humano é expresso na dicotomia apolíneo/dionisíaco. Nesse trabalho filológico, Nietzsche procura compreender a tragédia grega não como um indício de pessimismo perante a vida, mas como sintoma de ascensão de um povo. Segundo o filósofo, os gregos antigos foram a mais bem sucedida espécie que já existiu justamente por conseguir conciliar seus impulsos aparentemente contraditórios através da arte. A tragédia é entendida enquanto experiência estética alcançada na relação das artes apolínea e dionisíaca, a qual permite ao indivíduo afirmar a vida de maneira quase religiosa, pois nela a contradição originária de unidade e individuação, querer e aparência, vida e sofrimento, é resolvida na reconciliação artística. Como afirma Deleuze (2018b):

Dioniso e Apolo não se opõem como termos da contradição, mas antes como duas maneiras antitéticas de resolvê-la: Apolo, mediatamente, na contemplação da imagem plástica; Dioniso, imediatamente, na reprodução, no símbolo musical da vontade. [...] A própria antítese precisa então ser resolvida. [...] A *tragédia* é a reconciliação. (p. 22).

Mas, esses impulsos artísticos são manifestações fisiológicas, nas palavras de Vattimo (1990), “esta relação entre apolíneo e dionisíaco é acima de tudo uma relação de forças no interior de cada homem.” (p. 18). De suas expressões na arte trágica, Apolo, com sua analogia ao sonho, ao estado onírico de perfeição, de beleza da aparência, e Dionísio, através da metáfora da embriaguez, enquanto dissolução do indivíduo no todo do fluxo agitado da existência, temos o princípio fisiológico do ser humano. De um lado, a harmonia, a racionalidade, a ordem, a individualidade; de outro, a força instintiva, a paixão sensual, a relação do ser humano com o todo. Impulsos aparentemente contraditórios, mas que em consonância compõem o que é a vida mesma, cuja expressão é notada na experiência da arte trágica conquistada pelos gregos.

Ao falar sobre essa atuação das forças dentro do ser humano, Nietzsche considera que uma força não atua sobre um objeto, mas sim sobre outra força, assim, “uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce” (DELEUZE, 2018b, p. 15). Deste modo, a natureza seria, e também a natureza humana, a fisiologia humana, em princípio, a pluralidade dessas forças em ação e em relação, em que uma

¹³ A análise dos impulsos apolíneo e dionisíaco e da tragédia será mais bem desenvolvida na seção 4 ao se falar sobre a afirmação trágica.

comanda sobre a outra e também é comandada, “toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é a relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político” (*Ibidem*, 56).

Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu de um impulso determinado, mas é um estado conjunto [...] de todos os nossos impulsos constituintes – portanto, do impulso justamente dominante, assim como dos impulsos que lhe obedecem ou que resistem a ele. (FP, 1885, 1(61)).

A natureza mesma é o conjunto de forças em relação. Também a fisiologia humana é, em Nietzsche, entendida desta forma, forças em relação que ao depender de sua qualidade determina o caráter da vontade que as designa, vontade de vida ou vontade de nada, de negação da vida. É a chamada vontade de potência, como elemento interno das forças e de suas relações, que designará a maneira como a vida será interpretada¹⁴. No ser humano, diferente do animal, há um excedente de força que o permite ultrapassar a fixação instintiva. O que aqui determinamos como excedente pode-se inferir como as forças ativas que dão ao ser humano a capacidade de transformação, como o impulso dionisíaco. Enquanto as forças reativas asseguram as condições de vida, as tarefas de conservação, a utilidade e a adaptação, o ser humano possui essa energia de metamorfose, que o permite explorar as circunstâncias e criar.

Tal caráter expressa a natureza paradoxal humana, que leva Nietzsche a afirmar que “o homem é mais doente [...] do que qualquer outro animal, não há dúvida [...]” (GM/GM, III, 13). O homem é o animal doente, se por um lado ele vai além do instintivo e por seu excesso de força ativa é capaz de atuar no devir, isso também o torna instável e inseguro, terrivelmente amedrontado com o vir a ser, pois ele é indeterminado dentro de suas possibilidades ilimitadas, a ausência de ordem se torna ameaçadora. Deste modo, “como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?” (*Ibidem*).

O homem é o animal doente, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais *porque* é também o animal não fixado, sendo assim o grande experimentador consigo mesmo. Essa autoexperimentação – que acarreta a instabilidade, a flexibilidade, a mutabilidade e insegurança – pressupõe mal-estar, sofrimento, insatisfação, ânsia, insaciedade permanente, mas também desafio e combate, repto lançado ao destino, disputa por

¹⁴ Sobre a vontade de potência, será mais bem explicitada na seção 3.

domínio sobre animais, natureza e deuses (também e sobretudo sobre si mesmo). (GIACOIA Jr., 2013, p. 24).

O ser humano é aquele animal que ao inovar na existência experimenta o sofrimento e que por sua faculdade da memória determina o vir a ser humano na medida em que divide o passado, o presente e o futuro. E com tudo isso é o animal doente. Sofre pelo devir. É, contudo, capaz de continuar vivendo devido a sua capacidade de esquecimento. Caso contrário, esvanecer-se-ia no devir, como um seguidor que leva ao limite o pensamento de Heráclito, não seria capaz de entrar no rio nem sequer uma vez. É necessária uma força plástica (*Plastische Kraft*) que permite ao indivíduo assimilar o passado, esquecer o que for preciso, curar suas feridas e reconstruir a si mesmo, é “nesta faculdade, [que] reside o único fundamento sobre o qual pode crescer algo de bom, saudável e grande, algo verdadeiramente humano” (HL/Co Ext. II, 1). Em *A genealogia da moral*, Nietzsche destaca a importância da faculdade do esquecimento, como força ativa, para a manutenção da vida:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, [...]. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, [...] – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. (GM/GM, II, 1).

Por nossa condição humana, experimentamos a insegurança, a instabilidade, o mal-estar e a dor. Mas ela é o pressuposto de nossa possibilidade de experimentação, de criação, de futuro. Nesse sentido, Nietzsche afirma que “todo devir e crescer, tudo o que garante futuro requer *dor...*” (GD/CI, *O que devo aos antigos*, 4). Desde que não percamos de vista a força do esquecimento, que é “uma condição da vida para o sucesso da elaboração psíquica de experiências” (JASPERS, 2016, p. 188), o sofrimento é transformado em vontade de vida, em saúde. Esse é propriamente o ponto para o poeta trágico, o caminho do estado dionisíaco, o transformar o sofrimento em vida, em abundância¹⁵.

¹⁵ Sobre a simbologia do dionisíaco como o limite da afirmação, será explorado na seção 4 ao se falar sobre o *amor fati*.

Sofremos por termos uma natureza à parte dos outros animais. Sofremos porque um instante volta incessantemente à nossa memória. Sofremos porque não somos fixados. Sofremos por excesso de força. Forças que atuam uma sobre as outras e cuja relação expressa a qualidade da vontade que ali impera. Qual força comanda e qual força obedece, em qual relação elas estão, qual a vontade que as designa determina a maneira com a qual um indivíduo ou um povo lida com a existência¹⁶. Diante do sofrimento, a relação das forças age em prol da vida? É vontade de vida? Para Nietzsche, sem dúvida é o caso grego. Foi porque eram almas sensíveis, com elevado grau de sensibilidade e com uma relação distinta com a dor e com o sofrimento, que necessitaram da arte trágica. E não para expurgar a vida de toda dor, mas para imergir nesse caos do devir e reconstruir-se. Essa reconstrução do indivíduo grego se encontrava justamente na experiência dionisíaca dentro do cenário apolíneo.

Existem, no entanto, diferentes formas de lidar com o sofrimento, e aqueles que não o fazem um mecanismo de crescimento, que têm minada a força plástica do esquecimento, encontram-se enfermos. Veem-se os exemplos segundo o próprio autor:

Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. (FW/GC, V, 370).

Percebe-se que o conceito de doença em Nietzsche é diverso daquele relacionado a um mal-estar físico e/ou orgânico, cuja solução seria uma ida ao médico e eventualmente um tratamento com remédios, embora se viu que a doença da vontade afete o corpo físico e orgânico e seu funcionamento. Doença está relacionada ao aumento ou debilitação da vontade. É preciso saber qual força comanda, qual a qualidade da vontade que impera. É um tipo ativo ou reativo, de negação ou afirmação? Nesse sentido existem estados de saúde e estados de doença e uma possível alternância entre eles. De certo modo, todos nós alternamos entre saúde e doença, somos tomados por momentos em que nossa psique se encontra extenuada de afetos indicando um abalo nas forças. A problemática surge quando no ser humano enfermo não acontece apenas um abalo e as forças reativas passam a comandar. Desenvolve-se, assim, uma vontade débil, que se traduz na incapacidade de lidar com o devir e o conseqüente sofrimento que dele advém. A fraqueza e a debilidade não têm a ver, então,

¹⁶ “Diferença entre as funções *inferiores* e as *superiores*: ordem hierárquica dos órgãos e dos impulsos, representada por meio dos que comandam e dos que obedecem.” (FP, 1884, 25(411)).

com força física, situação econômica, social ou política, mas sim com uma queda da vontade advinda da aversão à finitude e toda dor que pode a existência causar, “o escoar, a impermanência do fluxo, o perene diluir-se de todo presente num ‘foi’, esse é o granito contra o qual se partem todas as garras com as quais a vontade luta por aferrar-se ao rochedo estável, a qualquer porto seguro [...]” (GIACOLA Jr., 2013, p. 11).

Do entendimento fisiológico, é possível traçar o primeiro aspecto de surgimento do niilismo. Ele tem um caráter de debilidade da vontade, de degeneração fisiológica. Quando a qualidade da vontade é negação e as forças que dominam passam a ser as reativas, em uma tentativa de negar o sofrimento, encontramos os primeiros vestígios do niilismo. Se a Grécia Antiga é usada como parâmetro de crítica ao ocidente moderno, e até como proposta de reelaboração da cultura, é porque algo muito singular do mundo grego foi perdido no desenvolvimento histórico do mundo ocidental. Por isso, a investigação de Nietzsche sobre o fenômeno é histórica, especificamente genealógica.

Em sua *Genealogia da moral*, o niilismo é apresentado não apenas por seu caráter histórico, mas também por seu caráter fisiológico, de degeneração fisiológica. Do sofrimento existencial advém um estado chamado de ressentimento. De certa forma, ele está presente sempre onde houver doença, ou seja, sempre quando há um abalo nas forças, aí ele “ocorre oportunamente e descarrega-se ‘em uma reação rápida’, [e] com isso ele se exaure” (BRUSSOTI, 2014, p. 497). Contudo, quando a consciência do sofredor sucumbe ao ressentimento, devido a uma queda da vontade, ele se torna um problema, “em outro caso, porém, quando uma reação atenuante fracassa continuamente, ele [o ressentimento] ‘envenena’” (*Ibidem*). Quando na relação das forças aquelas reativas tomam lugar de preponderância surge o ser humano do ressentimento. Ele é puramente reativo, “sua ação é no fundo reação” (GM/GM, I, 10). O que isso quer dizer? Que, ao perder sua faculdade de esquecimento, a consciência é invadida pela memória, o ser humano é tomado por sofrimentos cruéis, não pode mais se renovar, congela, solidifica e perde também a capacidade de criar, transformar, torna-se, assim, ressentido.

O ódio instintivo contra a realidade: consequência de uma extrema capacidade para o sofrimento e a irritabilidade, que em geral não quer mais ser “tocada”, porque sente com demasiada profundidade qualquer contacto. (AC/AC, 30).

Na incapacidade de lidar com o sofrimento, em não conseguir vivenciá-lo de maneira a transformá-lo em vontade de vida, o ressentimento toma o lugar de destaque e o ser humano

é atingido por um afeto vingativo pelo qual procura um culpado a punir. Segundo Giacoia Jr. (2013), a vingança, como o achar um culpado pelo sofrimento, é o que ameniza o sofrimento, “a vingança imaginária mantém aceso o desejo incessante de encontrar culpados e puni-los, o que anestesia a consciência do sofrimento [...]” (p. 193).

A consciência assaltada pelo ressentimento se expressa através de um afeto vingativo contra a vida, e o ser humano passa a procurar e fantasiar uma justificação no vir a ser, é a “vontade impotente contra o tempo [...]” (BRUSOTTI, 2014, p. 564). Ao analisar a origem dos conceitos “bom e mau”, “bom e ruim”¹⁷, Nietzsche afirma que certa natureza de uma aristocracia sacerdotal levou ao desenvolvimento de uma compreensão antitética dessas valorações. Uma classe debilitada, fisiologicamente degenerada, tomada pelo ressentimento promoveu uma transvaloração e criou uma moral identificada como a moral dos escravos. Em suas palavras, “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.” (GM/GM, I, 10).

É, assim, o fato de o ser humano ser mutável e suas possibilidades não se esgotarem na própria existência, de acordo com as leis da natureza, que ele pode transformar e produzir a si próprio, em outras palavras, ele pode produzir morais. Em toda história, os seres humanos tornam-se o que são, produzem e transformam a si mesmos, a partir da moral. Se, no entanto, ele se encontra acometido por uma degeneração fisiológica, sua experimentação na existência será também declinante e, por sua vez, também a moral. Uma moral que toma partido de tudo o que é fraco é definida, de acordo com Nietzsche, como a moral escrava em contraposição à moral nobre, cuja transformação na existência não é motivada pela doença do ressentimento.

Os valores da moral escrava, no entanto, por serem frutos do ressentimento e da vingança, expressam-se em contradição com a vida. Seu ponto de partida é a fabulação de um mundo supraterrâneo, “a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta [...] é por eles colocada em relação a uma existência inteiramente outra [...]” (GM/GM, III, 11). Essa suposição de uma realidade outra, de um mundo aparente e suprassensível, deprecia a vida, a realidade terrena, o instintivo, o corpóreo e o criador, realidade essa que é vista como meio de punição, o sofrimento como expiação; “o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, um castigo, ou seja, a expiação da culpa e o meio de *livrar-se* do maligno encantamento de uma injustiça real ou imaginada.” (M/A, I, 15). Quando se estabelecem valores superiores à vida, a vida mesma é negada. Aqui, já se expressa o indício primeiro do niilismo; na

¹⁷ “bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses” (GM, I, 7).

debilidade da vontade, pelo ressentimento e pela vingança, fabula-se uma realidade outra a partir da qual se baseiam os valores e as ações desta vida, que por isso assume o valor de nada.

Assim, uma degeneração fisiológica leva ao niilismo. Estamos prontos então para avaliar como a partir de uma fisiologia degenerada se desenvolveu a história dos valores ocidentais. É do núcleo sacerdotal judaico, passando pelo desenvolvimento da filosofia socrático-platônica até chegar ao advento do Cristianismo, que se traça o niilismo europeu. Nesse sentido, como indica Deleuze (2018b), a análise nietzschiana aponta para o fato de que o niilismo é “o elemento da história como tal, o motor da história universal, o famoso ‘sentido histórico’, ou o ‘sentido da história’, que encontra no Cristianismo, em um determinado momento, sua manifestação mais adequada” (p. 50).

2.1.1.2 Do aspecto genealógico

Onde quer que, de alguma forma, a vontade de poder se encontre em declínio, há sempre também uma regressão fisiológica, uma *décadence*. A divindade da *décadence*, castrada nas suas virtudes e impulsos viris, converte-se forçosamente no Deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. (AC/AC, 17).

O primeiro indício do surgimento do niilismo é uma degeneração fisiológica, a partir da qual o ser humano, imbuído de ressentimento e de afetos vingativos, ficciona uma realidade além-mundo e, tomando-a como base, estabelece uma moral contrária à vida. Foi no seio da comunidade judaica que esse fenômeno tomou forma. Segundo Nietzsche, foi a classe sacerdotal judaica, por um ato de vingança, que promoveu uma transvaloração dos valores nobres iniciando a rebelião da moral escrava.

Nietzsche analisa a história do povo judeu e constata um processo de desnaturalização dos valores da natureza. É a partir da inversão das noções de culpa e castigo que o sacerdote hebreu significa a vida. Segundo a análise etimológica, a palavra culpa remete à dívida, encontrando-se então a sua origem na relação contratual entre o credor e o devedor, entre a promessa e o seu não cumprimento. Na reparação da dívida, o devedor é punido como meio de o credor extravasar sua cólera, não por uma ideia de responsabilizar o devedor, “castigo é, antes de tudo, a dor imposta ao devedor que não cumpre sua promessa” (MOURA, 2014, p. 139-140). Daí a relação entre castigo e dor, sofrimento, que temos até hoje. O fato é que, mesmo que o castigo existisse para reparar a dívida, o devedor não era visto nesse momento como nós concebemos um culpado, “por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não

revelaram consciência de estar lidando com um ‘culpado’. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino.” (GM/GM, II, 14), e a utilização da dor consistia apenas no fato de que fazer sofrer dava prazer aos seres humanos. Dos vários sentidos que o castigo pode ter¹⁸, hoje se considera que a punição é um meio de despertar o sentimento de culpa, sente-se culpado porque foi castigado.

Essa relação entre credor e devedor ganhou uma outra aplicação histórica, a saber, em uma relação entre os vivos e seus antepassados na comunidade tribal. Segundo Nietzsche, nos primórdios dessas comunidades, uma geração sempre sentia existir uma obrigação jurídica com a anterior, principalmente com a primeira geração da estirpe. A ideia de que a comunidade subsiste graças às realizações dos antepassados e de que é preciso pagar com sacrifícios, “reconhece-se uma *dívida (Sculd)*, que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevivência como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força” (GM/GM, II, 19). Em troca das realizações, a comunidade oferece aos antepassados sacrifícios. Embora esse tipo de comunidade tenha se extinguido, a noção de dívida para com a divindade não cessou, inclusive de crescer.

É dessa concepção de débito com relação à divindade que surge a noção de pecado dentro do mundo judaico. Na análise nietzschiana, se originalmente Javé era a expressão de autoconfiança de um povo, configurando-se como um Deus justo, que provém através da natureza, em quem se confia na espera pela vitória e pela salvação, após um momento de anarquia, quando não poderia mais prover, não poderia mais cumprir o que outrora cumpria, tem o Seu conceito modificado para virar instrumento na mão dos sacerdotes. Segundo Nietzsche, um deus deve expressar o orgulho de um povo, ser meio de agradecimento, de veneração daquilo que torna um povo vitorioso. Assim já o foi Javé para os judeus. Porém, quando em colapso, as valorações escravas rondam a consciência como único meio de subsistência, conseqüentemente alteram-se também a concepção e a função desse deus. Com relação a Javé, ele deixa de constituir unidade com Seu povo e passa a ser um Deus sob condições. Deus deixa de auxiliar Seu povo, de prover, para ser o Deus que exige, podendo castigar, punir ou recompensar, “toda a felicidade como prêmio, toda a infelicidade como castigo pela desobediência perante Deus [...]” (AC/AC, 25). Fantasia-se uma ordem moral do mundo segundo a qual existe uma vontade divina que o ser humano deve seguir. E um povo,

¹⁸ Cf: GM/GM, II, 13.

ou um indivíduo, é julgado de acordo com o grau de obediência, castigando ou recompensando.

A partir dessa leitura, Nietzsche enxerga que na introdução da forma simplista de obediência e desobediência a Deus, falsifica-se a própria história de Israel. A vontade divina retrocede a Moisés, a quem a Sagrada Escritura foi “revelada”. Ela estava lá desde muito tempo! Assim, traduzido em termos religiosos, o passado de Israel passa a ser entendido dentro da lógica da salvação da culpa, de castigo, de piedade e de recompensa, “nas mãos dos sacerdotes judeus, a *grande* época da história de Israel tornou-se uma época de decadência; o exílio, o longo infortúnio, transformou-se em castigo eterno [...]” (AC/AC, 26). Foi, então, a classe sacerdotal que tomou como instrumento uma concepção de Deus que age sob condições para garantir-lhes poder. O sacerdote passa a ser indispensável dentro da lógica de um mundo que deve se desenrolar pela vontade divina, é o sacerdote quem determina e quem recebe os tributos, é ele quem precisa estar presente em todos os momentos naturais da vida, nascimento, casamento, doença, morte, é ele quem sanciona os valores.

A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “lei”, recebe agora o nome de “pecado”; os meios para de novo se “reconciliar com Deus” são, como é justo, meios com que se garante ainda mais profundamente a sujeição ao sacerdote: só o sacerdote “salva”... (*Ibidem*).

Da transposição da relação entre credor e devedor nasce a noção de débito com relação à divindade. O Deus hebreu passa a agir de acordo com as condições, pune ou recompensa se a ação for de acordo ou não com a Sua vontade. Nisso, insere-se a noção de culpabilidade, um indivíduo que sofre punição sente-se culpado, responsabilizado pelos seus atos. Se o ser humano queria achar um culpado para o seu sofrimento, eis agora o culpado: ele mesmo. Ele mesmo é culpado pelo seu sofrimento, por não agir de acordo com a vontade divina. Considerando, segundo a análise nietzschiana, que Deus é contrário à natureza, é uma divindade concebida como fundamento de uma realidade outra, aquilo que é instintivo e terreno é visto como pecado, instinto é expressão do pecado. E tudo decorre do não poder exteriorizar seus instintos. Ao não poderem ser exteriorizados, eles se voltam para dentro envenenando a consciência, “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é chamado *interiorização do homem*” (GM/GM, II, 16), esta é a origem da má consciência. De maneira resumida, “no ressentimento (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa)...” (DELEUZE, 2018b, p. 33).

Os instintos transformados pelos juízos morais. – o mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da *covardia*, sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou sob o agradável sentimento da *humildade*, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado *bom*. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência! Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral [...]: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo. (M/A, I, 38).

Com isso, Nietzsche afirma que “os judeus, [...], foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*” (GM, I, 16). Foi pelo ressentimento que o povo judeu inverteu os valores da natureza, distorceu as noções de bom e mau, culpa e castigo e inseriu a má consciência e o pecado. Foi uma vontade debilitada que forjou uma existência inteiramente outra que se opõe à vida mesma, assim como esse pensamento, torturante na visão do filósofo, de dívida para com Deus, dos instintos como culpa em relação a Deus e necessidade do castigo. A própria valoração da moral escrava, ao assentar-se no nada, ao ter como ponto de partida o além-mundo e a ideia de um Deus contrário à natureza, é, em si, niilista.

Como fenômeno originalmente interior ao mundo judaico, o Cristianismo surge como a conclusão de sua lógica religiosa na figura do Salvador e leva adiante os seus aspectos morais. Mas não apenas do mundo judaico o Cristianismo tira suas bases. O Ocidente é resultado do encontro da cultura grega de vertente socrático-platônica com o mundo hebraico por ocasião do advento e sistematização da religião cristã.

Quando Nietzsche analisa o mundo grego antigo a partir da arte trágica, identificando ali uma atitude distinta diante da existência que consistia em viver de modo a exaltar os distintos impulsos humanos, ele o faz visando a uma crítica ao mundo moderno, que, com seu germe no aparecimento da ciência e com a racionalização a partir de Sócrates, é, desde seus primórdios, decadente. É no surgimento do homem teórico que Nietzsche percebe o primeiro sintoma da decadência, da doença, que tira da tragédia seu aspecto dionisíaco e inicia um processo de sobrevaloração do apolíneo. Influenciado por Sócrates, Eurípedes reestruturou a tragédia de maneira tal que o papel do coro dionisíaco foi diminuído, e o enredo foi simplificado a uma postura apolínea. Dessa forma, o mito trágico encenado passou a ser apenas uma sucessão de acontecimentos substancialmente realistas e racionalmente compreensíveis.

“Reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio” (GD/CI, II, 1). Declínio quer dizer doença, debilidade, decadência. Mas por que Sócrates e Platão representaram, para

Nietzsche, esse primeiro sintoma de uma vontade débil? Já fora exposto que a Grécia Antiga expressava saúde. Todo o Olimpo grego, a arte trágica, o mito foram instrumentos necessários ao grego para que fosse possível viver. Para curar-se “do sofrimento da experiência do caos da existência, o grego antigo forjou o mundo dos deuses olímpicos, através de Apolo e Dionísio trouxeram a arte para a vida, forjaram a tragédia num encontro da figuração mitológica com o orgasmo musical” (GRUNEWALD, 2017, p. 51). Deste modo, não se negava ou se tentava fugir da realidade na ficção de um mundo além, mas se mergulhava nela e através da arte transformava-a em vontade de vida. Nesse contexto, a cultura era essa força plástica que dá unidade à vida geral de um povo, ou seja, uma força presente nas atividades de um povo, que organiza e dá sentido ao caos da vida, levando a ela força e contribuindo para a formação do indivíduo em sua totalidade. Também na atividade filosófica desse período expressava-se a unidade de estilo cultural. E, por isso, a filosofia pré-socrática tinha como finalidade o serviço à vida, era uma maneira de defender e proteger a unidade de estilo cultural daquele povo “o filósofo protege e defende o seu lar” (PHG/FT, II).

“A partir de Sócrates e Platão, considera Nietzsche, a filosofia passa a servir apenas ao indivíduo ou a um grupo de discípulos que se portam em oposição à civilização na qual se encontram.” (GRUNEWALD, 2017, p. 46). A atividade filosófica deixa de servir à vida, à cultura daquele povo, encontra-se dispersa e, mais do que isso, contribui para dispersá-la. E isso basicamente porque ela começa a rechaçar o mito e “sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural.” (GG/NT, 23). É desse movimento de aniquilação do mito que deriva a tendência de conhecimento como acúmulo de saber histórico. Sem mito, afirma Nietzsche, o ser humano se encontra faminto de passado, de raízes culturais, uma vez que o mito fundamenta as formas de experiência do real dos indivíduos de uma tradição, sendo parte constitutiva da cultura. O ser humano se torna consumidor e colecionador de conhecimento de culturas, “assiste-se ao espetáculo de uma fúria cega do colecionador, empenhado em juntar incansavelmente tudo aquilo que um dia existiu.” (HL/Co Ext II, 3).

É por esse motivo que o ocidente moderno, na visão do filósofo, nem sequer é uma cultura. Ao hipertrofiar a dimensão histórica, ou seja, aquela relativa à memória, e esquecendo a necessidade do elemento a-histórico, ou da força plástica do esquecimento¹⁹, o ser humano moderno acaba se tornando o coveiro do presente, instaura uma condição na qual a vida não pode progredir. O saber acumulado não se converte em ação na vida. Existe uma forte

¹⁹ “O elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura” (HL/Co Ext. II, 1).

oposição entre interioridade e exterioridade, pois o saber o qual acumula não se converte em força transformadora da exterioridade. É por essa contradição, não presente nos povos antigos, entre interioridade e exterioridade, entre conteúdo e forma, que, apesar de a Modernidade ser depositária de um grande saber sobre a cultura, ela não é necessariamente uma cultura. Ela não constrói uma realidade viva, ela constitui somente um saber sobre a cultura, nas palavras do filósofo, “ela [Modernidade] está presa à ideia de cultura, ao sentimento de cultura, mas não se compromete com uma cultura determinada” (HL/Co Ext II, 4).

Uma vez aniquilado o mito, pela sobrevalorização da razão, pela abstração e teorização, perde-se a unidade de estilo cultural, o ser humano sente a necessidade histórica, abandona a força plástica do esquecimento. Eis porque a filosofia socrático-platônica é sintoma de doença, degeneração fisiológica, “um sintoma da força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica.” (GT/NT, *prólogo*, 4). Segundo Nietzsche, à época de Sócrates, o mundo grego passava por um momento de anarquia dos instintos quando um se voltava contra o outro, os impulsos tendiam à tiranização. Surge, então, o filósofo com a aparente cura, a saber, de sobrevalorizar a razão, “Naquele tempo, a racionalidade foi percebida como *salvadora*; [...]: as pessoas estavam em perigo e só tinham uma alternativa: ou sucumbir, ou – ser *absurdamente racionais*...” (GD/CI, II, 10).

Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente. [...] Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser? [...] E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma [...]? (PLATÃO, 1979, p. 66).

Em Sócrates, a razão tiraniza sobre os instintos, sobre a sensibilidade corporal na busca pelo conhecimento. A busca pela perfeição espiritual consistia em se escapar das falsas aparências dos sentidos para se atentar à alma, a morada do Ser, que pode ser associada à faculdade da razão. Apenas dessa maneira é possível vislumbrar de forma clara e perfeita, longe dos enganos corporais e sensitivos, a verdade e agir de acordo com ela. Insere-se uma moralidade, da aspiração espiritual, segundo a qual é preciso agir de acordo com a razão, objetivando o conhecimento para ao fim encontrar dentro da alma a felicidade. Daí advém a equação socrática a qual Nietzsche critica, de que razão = virtude = felicidade. E, assim,

“nomeadamente a partir de Sócrates, todos os filósofos gregos são em primeiro lugar e no seu mais profundo fundamento filósofos morais. Ou seja, eles buscam a felicidade – terrível que eles a tenham precisado buscar.” (FP, 1884, 25(17)).

O combate aos instintos, a sobrevaloração racional é apenas sinal de uma enfermidade, de uma vontade enfraquecida. E essa moral socrática do melhoramento, nascida da doença, segundo a qual é preciso livrar-se dos sentidos, foi levada adiante no esquema platônico do mundo das ideias. Tal teoria unifica elementos socráticos, jônicos e eleáticos. Daquele herdou a moralidade da aspiração da perfeição espiritual e conjugou-a com o âmbito filosófico da discussão sobre Ser e não Ser, temporalidade e mudança, elaborando um sistema metafísico da realidade. Para Nietzsche, o sistema platônico é “sentir o mundo como sistema e esse sistema como o ápice da felicidade humana.” (*Ibidem*).

A investigação filosófica pré-socrática atentava-se para o problema do devir, da mudança frente à possibilidade de conhecimento pela identidade fixa. Entre a intuição de Heráclito a respeito do constante devir²⁰ e a posição de Parmênides sobre o não ser do devir²¹, Platão sistematiza a realidade de maneira dualista. Ao domínio da transitoriedade, aquele do qual falava Heráclito, Platão associa o mundo terreno, a realidade na qual habitamos, vivemos e experimentamos. Já aquele âmbito defendido por Parmênides, da permanência, foi ligado a uma realidade metafísica denominada mundo das ideias, na qual se encontram a essência e a identidade das coisas existentes na temporalidade. Não somente com relação ao mundo das coisas se aplica o dualismo platônico. Também nós somos cindidos em corpo e alma, em um lado transitório, mutável e imperfeito, e outro eterno, imutável e perfeito.

Dentro desse esquema, a possibilidade do conhecimento está ligada ao contato com o mundo supraterrâneo. E é nesse ponto que se insere a moralidade socrática, pois somente através da razão, negando o corpóreo, é possível que o ser humano tenha contato com a realidade eterna e imutável. Contatar-se com esse mundo é um processo de atentar-se a nossa alma, uma vez que ela, pela sua imortalidade e anterior morada no mundo das ideias, possui latente a verdade. Se o conhecimento já se encontra dentro de nós, o caminho para trazê-lo à consciência é um processo de rememoração conquistado pelo exercício da razão. Na visão de Nietzsche, o platonismo nos diz que

²⁰ “O único mundo que ele conservou [Heráclito]... nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo.” (PHG/FT, V).

²¹ “Toda a multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido [...] tudo é rejeitado sem piedade como pura aparência e ilusão.” (PHG/FT, IX).

É preciso imitar Sócrates e produzir uma *luz diurna* permanente contra os desejos sombrios – a luz diurna da razão. É preciso ser sagaz, lúcido e claro a todo custo: qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*... (GD/CI, II, 10).

Ao associar o corpo e o terreno à temporalidade mutável e imperfeita e a alma à eternidade e à perfeição, o esquema socrático-platônico infere que o âmbito do sensível, corporal, fisiológico, não é aquele propício para o conhecimento, já que nos transmite apenas uma ideia distorcida da realidade. O corpo, o terreno, é um erro, uma mera aparência. É para além da sensibilidade que devemos nos voltar, pela razão trazer à consciência o que nossa alma contemplou das ideias extramundanas. O mundo verdadeiro e o bem supremo como sua sustentação são então usados como paradigma de valoração da realidade terrena. O valor do nosso mundo é estabelecido na ficção de um além do mundo. Para Nietzsche, é novamente a derrota de uma moral nobre, novamente a depreciação da vida, novamente o indício de niilismo.

“Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ [...], é tão somente uma sugestão da *décadence* – um sintoma de vida declinante.” (GD/CI, III, 6). Seja na ideia de Deus, seja no bem supremo platônico, o que se tem é essa concepção de um mundo suprassensível que se torna paradigma para o estabelecimento de valores que negam e depreciam a própria vida. Ao fixar valores supremos à vida, ela mesma assume um valor de nada. E valor de nada quer dizer niilismo: “niilismo significa, portanto, valor de nada assumido pela vida, ficção de valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se expressa nesses valores superiores.” (DELEUZE, 2018b, 189). Ficcionalizar uma outra realidade é consequência de uma vontade fraca, de uma vontade de potência que se converte em vontade de negação. Assim, por nossa origem tanto judaica quanto socrática-platônica, nossa concepção e nossa valoração de mundo encontram-se assentadas em uma vontade debilitada que nega a vida mesma na medida em que pressupõe um além o Ocidente é dessa forma, desde sua origem, niilista.

Entretanto, para o filósofo alemão, nenhuma forma de niilismo atingiu um patamar tão elevado quanto o niilismo cristão. Conciliando a onipotência da razão na busca pela causa, princípio e essência da filosofia socrático-platônica, com a herança judaica do ressentimento, do espírito de vingança e da moral dos escravos, o Cristianismo dá à moral ascética um alcance histórico-universal. Deste modo, embora as raízes do niilismo sejam anteriores ao Cristianismo, foi com o seu advento que niilismo foi exponenciado.

Pois cristianismo é platonismo para o “povo”. (JGB/BM, Prólogo).
O pequeno movimento insurrecional, que foi batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é *ainda mais uma vez* o instinto judaico. (AC/AC, 27).

Se por um lado o Cristianismo leva para além da própria realidade judaica a moral escrava, ele também abre o acesso àquele entendimento socrático-platônico da existência e seus valores supremos antes destinados a uma elite filosófica.

Exposta a maneira pela qual o povo hebreu promoveu o processo de desnaturação dos valores da natureza, Nietzsche se volta para a análise de como o evento Cristo conservou a moral sacerdotal e seus valores. A preocupação volta-se ao entendimento de como um movimento de insurreição contra a Igreja judaica, contra a hierarquia da sociedade, contra todo tipo sacerdotal e teológico, um movimento político por excelência, configurou-se como evento religioso da radicalização da culpa, da expiação do pecado, em Jesus como o redentor da humanidade. Para tal, Nietzsche empreende, no *Anticristo*, um estudo sobre a “psicologia do Salvador”, uma análise dos Evangelhos, a fim de entender o tipo Jesus e se esse tipo foi ou não conservado pela tradição.

O que me interessa é o tipo psicológico do Salvador. [...] Não interessa a verdade sobre o que ele fez, sobre o que ele disse, sobre o modo como morreu, mas a questão é saber se ainda nos é possível imaginar o seu tipo em geral, se ele foi “conservado pela tradição”? (AC/AC, 28).

O que seria a Boa-Nova no movimento de Jesus de Nazaré? Pelo entendimento nietzschiano, precisamente, a lógica da culpa e do castigo, do pecado, introduzida pela moral escrava, é nele suprimida. A relação de Deus com o ser humano não mais se dá a partir da dinâmica castigo, penitência e reconciliação, não é mais um Deus que age sob condições, beneficiando ou punindo, mas o estado de beatitude é a própria realidade. A consequência desse pensamento é que a “fé” converte-se em um modo de ação, não é a espera pela bem-aventurança prometida, mas um agir na realidade. De acordo com Nietzsche, a vida de Jesus foi essa prática e com ela abole-se a doutrina da penitência para reconciliação. A prática da vida já é estar em comunhão com Deus, o que faz com que alguém se sinta divino, santo, bem-aventurado, Filho de Deus. Não há uma promessa no além, existe a única realidade e uma prática de ação.

Negando as noções de pecado, remissão, salvação pela fé e reconciliação, o Evangelho traz a ideia de uma prática que leva a Deus. Ao agir de maneira distinta, sente-se também distinto. A prática evangélica faz com que alguém se sinta no céu, sinta-se eterno, divino. As

realidades exteriores são tomadas como signos para se falar da realidade interior, para se dizer sobre como alguém se sente ao agir de maneira evangélica. Deste modo, para o filósofo, os conceitos são simbólicos, Filho de Deus, Reino dos Céus, filiação divina, são meios para se falar de estados interiores, não se referem a “um Deus como pessoa, um ‘Reino de Deus’ que vem, um ‘Reino dos Céus’ *no Além*, um ‘Filho de Deus’ da *segunda pessoa* da Trindade” (AC/AC, 34). O simbolismo da filiação diz respeito ao sentimento de eternidade e plenitude, do mesmo modo que Reino dos Céus é um estado do coração, uma experiência interior, não é algo que se espera após a morte, que vem após a morte.

Deste modo, o Evangelho é o ensinamento de uma prática de vida, aquela mesma que viveu Jesus, o que ele deixou para a humanidade foi sua vida, e também sua morte, sua ação e seus comportamentos. “Não resiste, não defende o seu direito, não dá passo algum que afaste dele o fim; mais ainda: *provoca-o...* E suplica, sofre, ama com aqueles, por aqueles que lhe fazem mal...” (AC/AC, 35), era esse o tipo Redentor, que pelas condições históricas de sua vida e pelas que seguiram de sua morte sofreu uma transfiguração. Vários aspectos da moral judaica foram adicionados ao tipo psicológico de Jesus, fazendo com que sua vida e morte fossem interpretadas dentro da lógica do pecado e da remissão dos pecados. Na interpretação de Nietzsche, quando a radicalização da culpa chega a um ponto tal que impossibilita a expiação por parte do ser humano, insere-se a interpretação cristã, ou seja, o próprio Deus se sacrifica para a expiação dos pecados, “Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível” (GM/GM, II, 21).

A grande ironia histórica encontra-se no fato de que o que chamamos de Cristianismo, religião cristã, assenta-se no contrário do que é a mensagem do Evangelho, da Boa Nova. É o contrário do que Cristo pregou e viveu²². Desde a morte na cruz, o que se tem é um processo de incompreensão dos simbolismos originários e a consequente vulgarização da religião. Por isso, para Nietzsche, “existiu apenas um único cristão, e esse morreu na cruz. O ‘Evangelho’

²² Em certo ponto da obra *O anticristo*, em que o filósofo analisa o tipo psicológico do Redentor, parece que há uma amenização, por parte de Nietzsche, do papel de Jesus no Cristianismo enquanto religião niilista. Durante a obra, vê-se que o foco é mesmo colocado nos apóstolos e, ainda mais, em Paulo, os quais, segundo o autor, foram responsáveis por falsificarem a mensagem original do Evangelho. No entanto, não é tão simples ao ponto de dizer que Nietzsche defende a postura de Jesus, na verdade, não há julgamento sobre isso. Há a constatação de que a mensagem do Evangelho não se refere a uma promessa no além, mas no agir diferenciado. Com isso, Jesus acaba abolindo alguns aspectos declinantes do judaísmo, já mencionados. Contudo não se pode afirmar que Nietzsche esteja de acordo com essa postura de Cristo. A figura de Jesus é vista por Nietzsche ainda como a de um indivíduo fisiologicamente fraco, debilitado, como quando o atribui o adjetivo “idiota” em referência à obra e entendimento de Dostoiévski. A relação de Nietzsche com a figura de Jesus é conflitante, por vezes controversa. Importante alertar aqui para uma interpretação simplista da análise nietzschiana sobre Jesus no *Anticristo*.

morreu na cruz.” (AC/AC, 39), já que é unicamente a prática, um agir diferente, o verdadeiramente cristão, não a fé na salvação por Cristo, a redenção dos pecados através de Cristo. Para Nietzsche, esse processo de falsificação do Evangelho foi impulsionado pela mesma aversão à realidade do instinto judaico, assim, na raiz do Cristianismo, encontra-se ainda e mais uma vez o ódio instintivo contra toda a realidade.

Foi a partir da morte na cruz que se iniciou o processo de corrupção do Evangelho. Uma morte vergonhosa e incompreensível, como poderiam os discípulos aceitá-la? Embora com a sua morte Jesus tenha conseguido demonstrar sua doutrina, a suavidade e a amabilidade do coração, superando todo sentimento de ressentimento, seus discípulos não a entenderam e estavam longe de perdoar tal morte. Deveria haver um sentido, uma razão. E foi novamente o afeto vingativo que os levou a procurar um culpado, no caso, o judaísmo dominante, a classe sacerdotal, “foi justamente o sentimento menos evangélico, no caso, a *vingança*, que de novo se sobrepôs a tudo” (AC/AC, 40). O Cristianismo é, assim, fruto do ressentimento.

A necessidade de retaliação exigiu outra interpretação dos simbolismos. O Reino de Deus transformado em momento histórico de julgamento dos inimigos. Deixou de ser a realidade efetiva para se tornar um fim, uma promessa. Do mesmo modo, a noção de filiação divina elevou Jesus para o Além e o separou do próprio ser humano. Inseriu-se a ideia de sacrifício expiatório, a morte na cruz como sacrifício de Jesus, entregue pelo próprio Deus, para a absolvição dos culpados; também a doutrina do Juízo e da segunda vinda, a morte sacrificial e a ressurreição. A realidade única exaltada no Evangelho é substituída pela promessa de um estado após a morte. Assim, nas palavras do filósofo, “vê-se *que* com a morte na cruz chegava ao fim: um novo começo [...] uma *felicidade sobre a terra*, efetiva e não apenas prometida” (AC/AC, 42). Ao engano interpretativo dos discípulos, motivados pelo ressentimento e por afetos vingativos, seguiu-se a mais radical corrupção do Evangelho. Dominado pelo mesmo instinto sacerdotal judeu, de aversão e ódio ao natural, bem como necessidade de poder, Paulo utilizou conceitos e doutrinas que pudessem tyrannizar multidões, “Paulo [...] sem essa notável história, sem os desconcertos e arrebatamentos de um tal espírito, de uma alma tal, não haveria Cristianismo; mal saberíamos de uma pequena seita judia cujo mestre morreu na cruz.” (M/A, I, 68).

Na análise de Nietzsche, Paulo enxergou naquele pequeno movimento sectário judeu um mecanismo de poder. O simbolismo do Deus na cruz era a oportunidade de arrebatar multidões. Para isso, falsificou mais uma vez a história. Fez da história do povo judeu prólogo do Cristianismo, da vinda de Cristo, do Messias, “todos os profetas falaram do *seu*

‘Salvador’...” (AC/AC, 42). Inventou um outro tipo de Salvador, falsificou sua prática, sua doutrina, sua vida e também sua morte. Não era suficiente valer-se de sua vida, necessitava fabular sobre a imortalidade, a doutrina do juízo e a fé na promessa do Além. O foco muda da vida, da realidade efetiva, para a realidade prometida e, “quando o centro de gravidade da vida se põe, *não* na vida, mas no ‘Além’ – *no nada* –, tira-se em geral à vida o centro de gravidade” (AC/AC, 43).

Vingança, ressentimento e instinto sacerdotal; a base de fundamentação daquilo que se chamou Cristianismo. Daquele pequeno movimento insurrecional feito instrumento de poder. O processo de decadência iniciado no mundo judaico foi radicalizado na transfiguração dos simbolismos de Jesus de Nazaré em doutrinas, especialmente com e a partir de Paulo, que com as noções de pecado, castigo e imortalidade da alma reuniu um poder imenso, arrebanhou multidões e desvalorizou a vida; “este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade! Até então havia apenas sectários judeus.” (M/A, I, 68).

Enquanto os esperava em Atenas, seu espírito inflamava-se dentro dele, ao ver a cidade cheia de ídolos. Disputava, por isso, na sinagoga, com os judeus e com os adoradores de Deus; e na ágora, a qualquer hora do dia, com os que a frequentavam. Até mesmo alguns filósofos epicureus e estoicos o abordavam. E alguns diziam: “Que quer dizer esse palrador?” E outros: “Parece um pregador de divindades estrangeiras”. Isto, porque ele anunciava Jesus e a Ressurreição. (Ato dos Apóstolos, 17, 16-18).

No seio da filosofia grega, onde vagaram Sócrates e Platão, Paulo foi discursar sobre Jesus e sua doutrina da ressurreição. O significado histórico é, para o Ocidente, inestimável. Simbolicamente, ocorre o encontro da tradição religiosa judaica com a filosofia grega. A corrupção do Evangelho dentro das primeiras comunidades já era irreversível. Justamente a noção contra a qual lutava Jesus se tornou a lógica do Cristianismo; pecado, culpa, redenção e imortalidade. Com tudo isso, o centro de gravidade da vida encontrava-se no além prometido, no Reino de Deus que está por vir. E o quanto não ficou de Platão no conceito cristão de céu, ou o que dizer da moralidade da aspiração pela perfeição da alma?

Em um fragmento de 1884, Nietzsche assinala a similaridade entre a filosofia platônica, que em si é contrária ao gosto grego elevado, e o Cristianismo desenvolvido após a Antiguidade, “Platão – o elemento não grego nele [...]. Trata-se de um estágio prévio da Idade Média” (FP, 1884, 25(40)). Os conceitos básicos do platonismo possibilitaram a doutrina cristã do modo como passamos a entendê-la, por isso, ele é pré-cristão²³. Por isso Platão foi

²³ Cf: GD/CI.

extensivamente utilizado durante a Patrística, transformado “em um patriarca da Igreja!” (FP, 1884, 25(51)), “sem o platonismo e o aristotelismo, não haveria nenhuma filosofia cristã” (FP, 1884, 25(257)).

O Cristianismo universaliza, assim, tanto o instinto sacerdotal judaico, limitado antes a um povo, quanto o sistema dualista platônico da realidade, destinado em princípio a uma elite filosófica, e, nesse sentido, torna a doença universal, “tornar alguém doente é a verdadeira intenção recôndita de todo sistema de procedimentos salvíficos da Igreja” (AC/AC, 51). Aquele que tem fé, o cristão, é precisamente o ser humano tomado pela doença, fraco, debilitado e dependente de uma moral que o aliena de si próprio, pois não é capaz de assumir o vir a ser. A moral cristã é a condição através da qual o sacerdote chegou ao poder e pela qual se mantém o poder, interpreta e valoriza o mundo de acordo com a dualidade metafísica, toma partido de tudo que é fraco e débil, universaliza a doença, assegura o niilismo.

2.1.2 Pós-Modernidade e niilismo – das forças reativas à extinção passiva

Se esta não é nenhuma era da decadência e da força vital decrescente com muita melancolia, então é ao menos uma era do ensaio irrefletido e arbitrário: – e é provável que, por sua profusão de experimentos *falhos*, surja uma impressão conjunta como que de decadência: e talvez a coisa mesma, a decadência. (FP, 1885, 1(236)).

Foi a consideração da moral cristã como causa do niilismo que exigiu o método genealógico. De certo, Nietzsche não faz uma guerra à moral como um todo, às possibilidades das morais, inclusive o próprio filósofo tem um critério de avaliação e apreciação da realidade a partir do qual empreende sua crítica²⁴, mas trata especificamente daquela considerada válida na Europa, “a moral de Sócrates e a moral com ela idêntica *judaico-cristã*” (JASPERS, 2016, p. 193). A moral para a qual Nietzsche aponta seu martelo, e que foi aqui demonstrada, tem seu conteúdo sob a forma religiosa e filosófica. Sob essa, fundamenta-se na preponderância da faculdade da razão, como um ser suprassensível do ser humano, enquanto a maneira religiosa se funda em Deus e em Seu mandamento. Em todo caso, com uma pressuposição transcendental, assenta-se na pretensão à incondicionalidade e universalidade, deste modo, seu conteúdo é considerado fato inteligível, e, por isso, a exigência à veracidade.

Mas a moral, como já evidenciado, não é um “em si”, mas é fruto da interpretação dos fenômenos, no caso, uma má interpretação, antinatureza. Disso decorre, assim como

²⁴ A saber, da Grécia pré-socrática.

evidencia Jaspers (2016), que ela pertence ao campo da aparência, espaço esse que ela própria condena. É neste ponto que emerge a circularidade na questão da moral, porque é a partir da moralidade que se critica a moral, pois “para a veracidade exigida por meio dela mesma, a moral reduz-se a uma aparência e não tem, com isto, nenhum direito mais de condenar a aparência.” (p. 202). É, assim, no ápice do desenvolvimento da moralidade que se põe um fim à moral, é “o declínio do Cristianismo – junto a sua moral.” (FP, 1885, 2(127)).

Esse ápice da moralidade ocorre justamente na época moderna. É neste ambiente que os valores morais são desvalorizados em um processo de autossuperação. O evento da morte de Deus, como contido na *Gaia Ciência*, reflete exatamente a falência de um sistema valorativo da realidade resumido na ideia de Deus, pelos próprios homens. Mas o que vem depois da autossuperação da moral com a desvalorização dos seus valores é o ápice do niilismo.

2.1.2.1 Morte de Deus: “o maior acontecimento recente”²⁵

E tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada [a crença em Deus], porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo. (FW/GC, V, 343).

Como anteriormente evidenciado, foi na consideração da Modernidade, preocupado com a cultura moderna de sua época, que Nietzsche identificou o fenômeno do niilismo enquanto esgotamento, consumação, esvaziamento, falta de sentido. A partir da análise genealógica, traçou a origem do fenômeno na Antiguidade grega e judaica e ressaltou seu ápice no advento do Cristianismo a partir de Paulo. Contudo, foi na Modernidade que o niilismo sofreu a sua radicalização, ou melhor, foi na Modernidade que nos deparamos com a forma suprema do niilismo. Isso ocorre porque foi justamente nesse período histórico que o ser humano iniciou um processo de descrença no mundo metafísico e a consequente constatação de que o devir é a única realidade. Este processo é identificado por Nietzsche como o evento da morte de Deus.

O niilismo que perfaz a história ocidental é aquele advindo da vontade de nada. Na suposição de um mundo suprassensível, fabricam-se valores superiores à vida cujo efeito é a negação da própria vida. A partir da Modernidade, o niilismo assume um segundo sentido, aquele mais radical. Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, identifica os sentidos, as formas de niilismo ao longo da história. Primeiro, viu-se, o niilismo que ficcionou o além-mundo foi

²⁵ Cf: FW/GC, V, 343.

motivado pela vontade convertida em vontade de negação, era a negação da realidade. Na Modernidade, há um processo de reação a este mundo ficcional, a partir das categorias da razão, desacredita-se o supracensível através de um processo de reação, “não mais desvalorização da vida em nome dos valores superiores, mas desvalorização dos próprios valores superiores” (DELEUZE, 2018b, p. 189), assim, se caracteriza o niilismo moderno como reativo. Do niilismo negativo ao niilismo reativo, esse processo pode ser descrito na fórmula “Deus está morto”, uma vez que a ordenação moral da existência tem como fundamento a ideia de Deus, em que Deus morre pelas forças reativas da Modernidade.

O niilismo reativo da morte de Deus é aquele advindo da corrosão interna da interpretação moral cristã do mundo. É quando os juízos de valor perdem sua significação que a ausência de sentido surge como indício de niilismo. Mas, como ocorreu a queda desses valores cosmológicos? É na aplicação da racionalidade e de sua exigência lógica nas suas próprias categorias, especificamente de “fim”, “unidade” e “ser”, que a interpretação moral do mundo se torna questionável e seus valores superiores são desacreditados.

Do ponto de vista genealógico, ficou explícito que a nossa cultura nasce, pelo ressentimento, da busca a todo custo pela justificação, pela resposta à pergunta “por quê?”. Tudo decorre da incapacidade de aceitar o devir, de assumi-lo, o que leva a uma tentativa de justificá-lo. Assim, a procura pelo sentido existencial é o elemento impulsor de nossa cultura moral, tem o intuito de “preencher uma condição existencial [na qual] ele [o ser humano] tem que acreditar saber [...] por que existe.” (FW/GC, I, 1). O ser humano, ao tentar procurar conferir significado aos fenômenos e à sua própria existência, pressupõe uma finalidade no devir, uma totalidade que o organize, e, por fim, um outro mundo, antitético a este sem sentido e absurdo mundo do vir a ser, em que se encontra a verdade inteligível; Deus como verdade, o mundo como falsificação.

Em passagens nos *Fragments póstumos*, Nietzsche descreve o processo de autossuperação da moral, demonstrando ser precisamente no intuito de assegurar logicamente essas categorias como absolutamente válidas que ela entra em colapso. Pressupõe-se uma finalidade para a existência, um fim onde se encerram todas as coisas, porém, enquanto uma ideia falsa, já que a realidade é devir, o ser humano não é capaz de encontrá-lo, “de modo final que aquele que procura perde o ânimo” (FP, 1884, 12). Acredita-se em uma meta, um sentido, um fim no devir alcançado por um processo, mas, precisamente no devir, nada é alcançado. Intenta-se também organizar os acontecimentos através do estabelecimento de uma totalidade, de universalidade, o que gera um sentimento de conexão. “Mas, vede, não há um

tal universal!” (*Ibidem*), no devir não vigora uma unidade. O último refúgio diante da contingência do devir foi a condenação do próprio devir na ficção platônico-cristã do mundo verdadeiro. Mas, contrapondo o mundo além e a realidade efetiva, mostra-se que a dualidade da existência foi estabelecida apenas como escapatória psicológica do devir. “Resultado final: a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, – medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício” (*Ibidem*).

Apresentação da máquina “homem”

Cap.I. No destino da humanidade imperava absolutamente o acaso: *mas* é chegado o tempo, no qual *precisamos* ter metas!!!

Cap. II. As metas não se acham presentes, os ideais se contradizem – eles são consequências de relações muito mais estreitas e também nasceram de inúmeros equívocos. Crítica dos valores – autodecomposição da moral. (FP, 1884, 25(136)).

Segundo Nietzsche, o mais poderoso sentido moral é aquele da verdade, da vontade de verdade. Esse sentido da veracidade, altamente desenvolvido no Cristianismo, volta-se contra si próprio. É do processo de racionalização que se percebe a contrariedade da ideia de Deus e de toda a estruturação e valoração da qual ele é fundamento, pelo próprio imperativo da verdade. Quando tal exigência é aplicada sobre ela mesma, percebe-se que as categorias de “fim”, “unidade” e “ser” são apenas pressuposições a partir das quais valorizamos o mundo. Pressuposições puramente advindas de necessidade psicológica em significar o devir²⁶.

Os cristãos precisam acreditar na *veracidade de Deus*: infelizmente, porém, eles só recebem aí no bojo a crença na Bíblia e em sua “ciência da natureza”; eles *não podem* admitir nenhuma verdade relativa [...]. Junto ao caráter *incondicionado* de sua moral, o cristianismo se quebra. – A ciência despertou a dúvida quanto à veracidade do Deus cristão: junto a essa dúvida *morre o cristianismo*. (FP, 1886, 2(123)).

A desvalorização dos valores supremos se resume, assim, na fórmula “Deus está morto”, uma vez que Deus é a expressão máxima da interpretação cristã do mundo, o fundamento da existência entendida metafisicamente e de sua valoração. Deste modo, Deus morre pelo imperativo da verdade, a própria moral da qual é fruto e nos foi apresentada como lei, “o Cristianismo criou um mundo fictício, cuja inverdade foi finalmente reconhecida, a partir de impulsos para a veracidade, que ele mesmo produziu [...]” (JASPERS, 2016, p. 339). Assim, a ideia de uma autoridade extramundana é rechaçada,

²⁶ “O caráter negativo da ‘verdade’ – como afastamento de um erro, de uma ilusão. Pois bem, o surgimento da ilusão era uma exigência da vida.” (FP, 1884, 25(165)).

Não há nenhum Deus. Ele encontra-se tão bem refutado quanto qualquer coisa. É preciso fugir em direção ao “intangível”, para impor sua tese. *Consequentemente*, não passa a partir de agora de *mentira* ou de *fraqueza* acreditar em Deus. (FP, 1884, 25(270)).

É por isso que no aforismo da *Gaia Ciência* o interlocutor do “homem louco”, aquele que anuncia a morte de Deus, é o próprio moderno já desacreditado da estruturação metafísica cristã da realidade e de seus valores supremos. Não havia ali uma plateia de fiéis, mas “muitos daqueles que não criam em Deus” (FW/GC, III, 125), os quais diante da indagação sobre onde estaria o Ser divino debocharam do homem com a lanterna à luz do dia; “Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros.” (*Ibidem*). Esses homens reagem ao Deus que tudo testemunha, não podem mais aceitar racionalmente a ideia de uma autoridade que conduz o ser humano de fora, ele se coloca no lugar de Deus e o leva à morte.

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós a desatar a terra do sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? [...] (*Ibidem*).

O ser humano percebe a impossibilidade de interpretar o mundo através das categorias de “fim”, “unidade”, “ser”, rejeita então a crença metafísica, mas é incapaz de suportar o devir. Embora os valores da moral cristã fossem contrários à vida, eram, ainda assim, um meio de tornar o mundo estimável. Diante da impermanência, da finitude, do sofrimento do devir, necessitou-se de uma justificação, e, no caso, de uma justificação extramundana. Na fabulação metafísica, surgiram os valores que o ocidente utilizou para tornar possível a existência, protegendo-a do desespero e do nada. No entanto, como eram valores ancorados em uma concepção fictícia, que se referiam a um mundo puramente imaginário, ao serem levados às suas últimas consequências na Modernidade, eles foram desacreditados. Mas, como afirma Nietzsche, “o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM, III, 1). Por isso, o homem moderno é reativo, nega Deus e desvaloriza os valores

supremos, mas justamente aí, quando a vontade deveria imperar de maneira suprema, ela se torna mais fraca, e o ser humano moderno assenta novamente na vida declinante.

Porque fomos acostumados com uma autoridade que em uma ordem universal de engendramento nos comanda rumo a uma meta é que, depois da desqualificação do papel divino, procura-se, segundo este hábito, por uma outra autoridade e outro alvo dado. A moral se emancipa da teologia e a “autoridade da consciência entra agora em primeira linha.” (FP, 1884, 20). Não mais uma autoridade pessoal extramundana, mas a autoridade da razão, da cientificidade, da história e seu espírito, a meta progressista, o avanço, a evolução, “o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o Homem-Deus, o homem moral, o homem veraz, o homem social” (DELEUZE, 2018b, p. 193). A moral se torna “ateia”, mas ainda assim é uma moral do ressentimento, da má consciência, é ainda a vida declinante. Nesse sentido, Nietzsche afirma: “nós saímos da época da hipocrisia religiosa e passamos para o tempo da hipocrisia moral.” (FP, 1884, 25(80)), e também: “em que medida a *cientificidade* ainda porta em si algo do Cristianismo, é um disfarce ---” (FP, 1884, 25(102)).

Nesse sentido, Nietzsche afirma que o moderno é de certo modo ainda devoto²⁷. O espírito científico precisa assentar em uma crença, necessita de pressupostos, é ainda a verdade a todo custo, “e com isso estamos no terreno da moral” (FW/GC, V, 344). A vontade de verdade é fruto de uma interpretação da vida enquanto composta por uma aparência, que é erro, simulacro, engano. O ser humano científico, assim como o religioso, não quer se deixar enganar pela vida, pela natureza aparente. Continua sendo a afirmação de um outro mundo, verdadeiro, em contraposição ao engano da aparência. Mas, afirmar outro mundo é ao mesmo tempo negar este mundo, o nosso mundo, “a afirmação da vida – isso mesmo significa afirmar a mentira” (FP, 1884, 25(119)), por isso, a “fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*” (FW/GC, IV, 344).

Ironia contra aqueles que acreditam *ter superado* o Cristianismo por meio das ciências naturais modernas. Com isso, os juízos de valor cristão não são de maneira alguma superados. “Cristo na cruz” continua sendo efetivamente o símbolo mais sublime. (FP, 1886, 2(96)).

Foram, então, os próprios modernos que pelas forças reativas mataram Deus; “nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos.” (FW/GC, III, 125). Ora, mas embora Deus tivesse sido destituído de seu lugar pelo ser humano, é ainda a mesma vida depreciada,

²⁷ “Em que medida também nós ainda somos devotos”. (FW/GC, IV, 344).

fundada na vontade de nada que permanece na Modernidade. Pelas categorias da razão, nega-se a condução da realidade pelo Deus extramundano, mas assume-se que o próprio ser humano conduz a si mesmo a partir da razão, instância transcendental. A estrutura da realidade permanece a mesma, embora os valores tenham se perdido. Por esse motivo, o interlocutor do “homem louco” era aquele que não mais cria em Deus, mas que, ao mesmo tempo, não tinha consciência do evento; “não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? [...] Nesse momento, silenciou o homem louco e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele” (*Ibidem*). Do mesmo modo, adiante no aforismo, o homem louco atesta que seu anúncio foi feito muito cedo, “‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou aos ouvidos dos homens. [...] Esse ato ainda lhes é mais distante do que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!’.” (*Ibidem*).

Podemos perceber que, embora a Modernidade seja um momento decisivo para a radicalização do niilismo, ele é ainda ali apenas um sinal. Sua efetividade pertence a séculos vindouros. As consequências deste grande acontecimento, que é a morte de Deus, manifestam-se somente como um leve sombreamento, e apenas aqueles que espreitam do alto dos montes, os espíritos livres, adivinhos, aqueles que se colocam entre o hoje e o amanhã, são capazes de perceber a grandiosidade do evento que se aproxima. Segundo Nietzsche, será nos séculos que se seguirão ao moderno século XIX que o ser humano experimentará o niilismo radicalizado, o qual, em sua época, é apenas um indício enquanto sentimento de mal-estar e indiferença que ronda as diversas instâncias da vida moderna. Esse caráter profético do niilismo pode ser identificado na obra *Assim falou Zaratustra*. É o adivinho que declara o sentimento de vazio que descera sobre os seres humanos, “– vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras.” (*Za/Za*, II, *O adivinho*).

Não são poucas as vezes em que Nietzsche afirma a qualidade vindoura de sua filosofia. Nietzsche é um extemporâneo, sua obra é extemporânea, parte do tempo presente, mas não pertence a ele; “só o depois de amanhã me pertence. Alguns nascem póstumos.” (*AC/AC*, *prólogo*). Não é o caso, como aponta Marton (2009), que o filósofo, enquanto tal, afaste-se de sua época. Ele pertence ao seu tempo, fala a partir de dele e foi tão fundo na sua contemporaneidade, nos problemas da Modernidade, que pode agora se dizer extemporâneo no sentido de que superou, com sua vivência e filosofia, os embates de sua época,

Extemporâneo, ele põe-se à distância do que ocorre à sua volta, afasta-se do desenrolar dos acontecimentos. E, se assim procede, é porque já mergulhou fundo em sua época, já penetrou em seu âmago, já vasculhou seus recônditos. (MARTON, 2009, p. 34).

Não é por alienar-se do que lhe cabe que se quer extemporâneo, mas por acolher o quinhão que é tão seu. (*Ibidem*, p. 37).

Extemporâneo, assim, quer dizer que Nietzsche era tanto de seu tempo como do passado – a partir de seu entendimento dos séculos anteriores que culminaram na Modernidade – como do futuro, como tarefa de superação. Por ser um filósofo em seu sentido forte, como a má consciência de sua época, aquele que vivenciou as contradições da Modernidade e as apontou, Nietzsche sabe que muitas de suas concepções só seriam posteriormente compreendidas, e mais do que isso, experimentadas. Assim como o homem louco, ele próprio veio cedo demais para os ouvidos dos modernos. Sobre o seu possível interlocutor, ele afirma “talvez nem sequer um deles viva ainda.” (AC/AC, *prólogo*).

Ambiguidade da existência filosófica de Nietzsche caracteriza também sua relação com o *tempo*: ele é de “hoje e de ontem”, mas também de “amanhã, de depois de amanhã e de alguma vez futura”. [...] Porque Nietzsche era um “extemporâneo” em seu relacionamento com a época e com a filosofia extemporânea, e extemporâneo permaneceu, ele era e também é “atual”, um critério de julgamento da época. (LÖWITH, 2014, p. 237).

Com relação a nós, que vivemos mais de um século após sua morte, estaríamos em condições de compreendê-lo? Seríamos nós os ouvidos a escutarem o homem louco e Zaratustra? Não podemos deixar de considerar que muito do que se seguiu no século XX e que foi essencial para a mudança de paradigmas fora antecipado por Nietzsche. A sua filosofia, pode-se dizer, é um prognóstico do que se passou e ainda passa com o ser humano na pós-Modernidade. O quanto as filosofias existencialistas, por exemplo, não beberam em Nietzsche para exprimir e atestar um sentimento de vazio e falta de sentido! E o quanto isso não poderia ser interpretado como a profecia niilista do *adivinho*? Na obra *Ecce Homo*, Nietzsche deixa clara a ligação de sua filosofia com eventos vindouros;

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. (EH/EH, *Por que sou um destino*, 1).

A Modernidade vivenciou a passagem do niilismo negativo, da vontade de negar a existência, ao niilismo reativo, da negação do mundo suprassensível mas ainda a permanência dos pressupostos de uma moral antinatureza. A reação ao mundo religioso metafísico leva o ser humano a negar Deus e sua valoração do mundo e a substituí-lo, mas ainda com os mesmos pressupostos e as mesmas categorias morais já antes desacreditados. Aquela vida declinante, fisiologicamente fraca, que é o primeiro indício do niilismo, permanece após a morte de Deus. O que é vindouro e profético, o que a época moderna viu apenas como uma sombra e que serão os seres humanos dos próximos séculos a experimentar é a radicalização do niilismo reativo no niilismo passivo. O niilismo reativo desemboca no niilismo passivo, é mesmo a instauração do cansaço e da entrega, a constatação do vazio e a sensação do sentimento de “em vão”.

2.1.2.2 Niilismo: um hóspede perturbador

Os maiores eventos são aqueles que mais dificilmente tocam os sentimentos dos homens: por exemplo, o fato de que o Deus cristão “está morto” [...] Essa é uma novidade terrível, que ainda precisa de alguns séculos para chegar ao *sentimento* dos europeus [...]. (FP, 1885, 34(5)).

Enquanto motor da história, como nos mostra Deleuze (2018b), o niilismo apresenta um processo no qual a sua forma negativa, da vontade de negar a existência, é substituída pela forma reativa, de negação do mundo suprassensível, que culmina na forma passiva, de deixar-se extinguir. Essa conclusão da morte de Deus que desemboca em um niilismo do cansaço está presente em tom profético no *Zaratustra*. Ali, Zaratustra, o profeta do eterno retorno e aquele que vem ensinar o além-do-homem, sabe que só pode anunciar uma vez que Deus está morto, pois a desvalorização da moral abre espaço para a transvalorização e para a superação do homem que até então se viu, do ressentimento, da má consciência, do ideal ascético.

A similaridade com o homem louco é clara; Zaratustra ensina o além-do-homem na praça onde se aglomerava muita gente, mas eles também não o compreenderam, “aí estão eles e riem”, falou para seu coração, ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’” (Za/Za, *prólogo de Zaratustra*, 5). Estavam ali reunidos os assassinos de Deus, esse “mais feio dos homens” “pensava em seu coração, ‘como é feio, como estertora, como é pleno de oculta vergonha’” (Za/Za, IV, *O mais feio dos homens*). Vendo que os assassinos de Deus ainda não estavam preparados para seu ensinamento, Zaratustra lhes adverte sobre aquilo que

é mais desprezível; o último homem, o “descendente do assassino de Deus” (DELEUZE, 2018b, p. 193), o niilista passivo, que extenuado e cansado prefere extinguir-se passivamente.

Ainda há um alvo, ainda há uma meta, ainda se tem esperança, lança-se uma flecha mais acima. Ora, mas evidenciou-se sobre quais valores, já falidos, sobre qual tipo de vida, declinante, essa esperança do ser humano moderno, do assassino de Deus, se alicerça! É como se o moderno se movesse sobre uma fina camada de gelo, o amanhã é inseguro e a incerteza é a marca da Modernidade, “a incerteza é própria a esse tempo: nada se encontra em terra firme e com uma crença inflexível em si [...] Tudo é liso e perigoso em nossa via, e, no caso, o gelo que ainda nos sustenta se tornou fino demais: nós todos sentimos o ar quente e sinistro de um vento tépido.” (FP, 1884, 25(9)). Chegará, então, o dia em que se perceberá a podridão desse solo, e que nele já não pode crescer mais nada. Mas prefere o ser humano apequenar-se, não ter vontade alguma, nem mesmo a vontade de nada, “aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela” (Za/Za, *prólogo de Zarathustra*, 5).

E de todos os montes ecoou: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo se foi!” [...] Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer se abrir, mas a profundidade não quer devorar! “Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?” Eis como soa o nosso lamento – por sobre pântanos rasos. Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e perseguimos vivendo – em sepulcros! (Za/Za, II, *O adivinho*).

Esse niilismo do cansaço, profetizado por Nietzsche, torna-se uma realidade tangível a partir da segunda metade do século XX, em um mundo marcado pela falência do projeto moderno de vida, levando, cada vez mais, à experiência de uma realidade fria e mecânica. O que constatamos como consequência da Modernidade, mesmo com os avanços, não foi o cumprimento da ideia de progresso. O que a humanidade assistiu foram os horrores das Grandes Guerras, de *Auschwitz* e das bombas nucleares, os imperialismos, as guerras de emancipação, o advento dos governos totalitaristas, o aumento da desigualdade, a crise da educação. Todos esses eventos atestaram que embora a cientificidade e o racionalismo tenham seu ponto positivo, há também limitações, principalmente no que tange à produção de uma realidade agradável, minando os sonhos modernos de progresso, certezas e poder.

O mundo começa a experimentar a sensação de uma existência vazia, carente de significado, mecânica, marcada pelo caos das guerras, pelo sofrimento, pelo iminente perigo de uma guerra nuclear etc., que é consequência de um pensamento moderno racional e cientificista. A corrente filosófica conhecida como existencialismo surge nesse ambiente

ocupando-se com a questão de como o ser humano individual pode suportar a existência infundada e absurda, o cotidiano frio e mecânico em que vive. O filósofo franco-argelino Camus, por exemplo, em sua obra *O mito de Sísifo* (1942), utiliza do mito grego para falar da situação do indivíduo pós-moderno. *Sísifo*, condenado a exercer um trabalho mecânico e inútil ao ter que todo dia, com as suas mãos, rolar uma pedra até o cume de uma montanha para vê-la, então, descer até o ponto de partida, é o paradigma da vida cotidiana rotineira, cansativa e sem sentido²⁸. O estudo de Camus, na caracterização da vida contemporânea, pós-moderna, ajuda a compreender aquele niilismo do cansaço o qual Nietzsche profetizou.

O niilismo do cansaço é o problema a ser enfrentado e transmutado. Ele é o desfecho de um fenômeno sobre o qual se fundou o ocidente e se desenvolveu sua história. Foi o ressentimento e o afeto vingativo de uma existência fisiologicamente enfraquecida se fabricaram valores contrários à vida e uma moral antinatureza. Mas ficção de uma outra realidade é desde já niilismo, é vontade de nada. Ele impulsionou o curso histórico até que, na Modernidade, por condições propícias, sofreu com as forças reativas do ser humano. Por algum tempo, niilismo negativo e niilismo reativo andaram de mãos dadas, até que, por corrosão interna do projeto moderno, o ser humano não quer mais nem ter uma vontade; eis o niilismo passivo.

Mas vejamos que a questão capital em todo o processo do niilismo, fisiológico e genealógico, é a incapacidade de lidar com o devir, é o problema humano da temporalidade, “o medo da morte é talvez mais antigo do que o prazer e a dor, a causa da dor.” (FP, 1884, 25(399)). E isso porque é pela capacidade humana da memória que temos dimensão da finitude e consciência do sofrimento e da dor da existência. É o lembrar, como já explicitado, que transforma a vida humana em fardo. Por isso, somos, de certo modo, incapazes de lidar com a contingência, com o caos do devir. Disso decorre que todos somos, em certa medida, ressentidos, pois sofremos, nos convalescemos, alternamos entre estados de saúde e estados de doença. Mas se existem tipos de doença e tipos de sofredores, existem outras formas de lidar com a temporalidade, de significar o devir, sem necessariamente deixar-se envenenar pelo ressentimento e, por afetos vingativos, condená-lo e negá-lo.

2.2 DESESPERO – UMA DOENÇA SILENCIOSA

²⁸ “Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança” (CAMUS, 2016, p. 121).

Com Nietzsche, viu-se a interpretação do fenômeno do niilismo, entendido aqui como vazio, falta de sentido existencial, a partir de um entendimento fisiológico e análise genealógica. Segundo o filósofo alemão, o niilismo é uma doença, surge da dominação das forças reativas quando a vontade é vontade de negação, e se torna motor da história Ocidental quando o ressentimento passa a produzir moral. Nesse sentido, ele enxerga no advento do Cristianismo a universalização da doença, a qual se desenvolve até a Modernidade, época em que a moral niilista é posta em xeque levando ao evento da morte de Deus, enquanto desvalorização dos valores supremos, empreendendo a mudança do niilismo negativo para o reativo. Esse, por sua vez, desemboca no niilismo passivo, o qual pode ser associado ao contexto pós-moderno, à situação contemporânea. O filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard identifica, em seu tempo, um processo de nadificação existencial, advindo da negação dos valores. Contudo, ao contrário de Nietzsche, ele analisa aquilo que chama de doença, o desespero, e sua cura a partir do Cristianismo. Não é, então, como em Nietzsche, que o Cristianismo seja niilista desde sempre e que o seu desenvolvimento ao longo da história tenha culminado no niilismo na forma de vazio, mas que o Cristianismo procura dar ao ser humano a felicidade eterna²⁹, podemos dizer, um sentido, de modo a eliminar a possibilidade da doença³⁰.

Ao falarmos de Kierkegaard é importante, de antemão, apontar para o fato de que o filósofo dinamarquês trabalha em cima de um Cristianismo, ou de um entendimento de Cristianismo, que não é o usual, que não era o recorrente em sua época. As diferenças e a singularidade da mensagem cristã entendida por ele será mais bem trabalhada ao longo da tese, mas vale ressaltar o foco no paradoxo, a relação do indivíduo com o Eterno e a ação como o diferencial da religião cristã. Com isso, por mais que pareça não haver possibilidade de diálogo entre Nietzsche e Kierkegaard, pelos motivos expostos, ao compreender o Cristianismo na obra do filósofo dinamarquês pode-se pensar linhas de interlocução, aqui, especificamente na análise das doenças, niilismo e desespero.

O tema do desespero em Kierkegaard aparece substancialmente na obra *A doença para a morte – uma exposição cristã psicológica para edificação e despertar*³¹, de *Anti-clímacus*.

²⁹ A terminologia é utilizada em *Migalhas Filosóficas* e é uma maneira de se referir àquilo que é fundamental no Cristianismo.

³⁰ Como se evidenciará, na obra *A Doença para a morte*, não se trata apenas de eliminar a doença, mas de eliminar a possibilidade da doença, a possibilidade de se desesperar.

³¹ *The sickness unto death – a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, na tradução para o inglês de Edna e Howard Hong.

As citações das obras em língua inglesa e italiana são de tradução da autora. Em nota será apresentado o original no intuito de dar ao leitor a oportunidade de contato com o texto.

Publicada em 1849, a obra parte do entendimento antropológico kierkegaardiano, do ser humano constituído como um si-mesmo, para uma análise das formas do desespero e a apresentação da possibilidade de superá-lo a partir do processo de tornar-se. Por essa ligação com o tornar-se si mesmo, o tema ocupou o pensamento do filósofo por algum tempo, mesmo antes da obra em questão. Edna e Howard Hong, na *Introdução histórica* da tradução em inglês, apontam momentos anteriores em que Kierkegaard mencionou o desespero, afirmando, ao final, que “*A doença para a morte é a consumação de sua ‘contemplação antropológica’, sendo o desespero a questão central de sua antropologia.*”³² (SuD, p. X).

Para Kierkegaard a doença, que é uma doença no espírito, é reflexo da incapacidade que possuímos de equilibrar as dualidades de nossa existência. Finito e infinito, possibilidade e necessidade, já que a cada momento tendemos para um lado em uma tentativa de nos estabelecermos. Há aqueles que significam sua existência através de uma relação amorosa, nos prazeres das paixões momentâneas, outros preferem o trabalho monótono e repetitivo, oito horas por dia em um escritório, há ainda aqueles que assumem perfeitamente seu papel social e ético, são pais e mães de família, ostentam o casamento, frequentam a Igreja aos domingos e tudo parece correr absolutamente bem. Ao final, entende Kierkegaard, esses modos existenciais podem expressar a doença que é o desespero humano, quando não se é capaz de lidar consigo mesmo e com a realidade na qual estamos. Em sua crítica ao idealismo alemão, o filósofo identifica que esse é um modo existencial desesperado, ao negar os valores e, então, assumir uma perspectiva niilista.

O desespero é aquela doença silenciosa, que muito pouco dá vestígios de sua existência, até que um dia, por algum motivo, a suposta paz de uma vida em suposto equilíbrio é ameaçada. Percebe-se então a falência de seu modo de existência até aquele momento, encontra-se sozinho consigo mesmo, esse ser existente precisa encarar a si próprio e a sua vida. A tarefa mais importante e também a mais difícil. A cura dessa doença é uma tarefa subjetiva que requer tempo e empenho do existente, não sem descartar os sofrimentos. O cumprimento da tarefa leva o ser humano a assumir outro modo existencial que se configura como cura para o desespero.

2.2.1 O Desespero é uma doença no si-mesmo – da síntese à má relação

³² “*The Sickness unto Death is the consummation of his ‘anthropological contemplation’, with despair as a central clue to his anthropology.*”

Se, como afirma Nietzsche, a diferença entre o animal e o ser humano é o excedente de forças ativas que se permite ao ser humano experimentar na existência, isso consiste no fato de que justamente por assim o ser ele é também o animal doente. Da possibilidade da experimentação pode surgir a instabilidade da realidade efetiva, marca da doença humana. De maneira similar, Kierkegaard, sob o pseudônimo de *Anti-climacus* na obra *A doença para a morte*, entende o ser humano em sua superioridade e distinção em relação ao animal pela possibilidade da doença. Poder estar doente é a nossa vantagem, mas, dialeticamente, estar doente é a nossa maior miséria. Isto é, a possibilidade do desespero, que é a doença, é a vantagem humana, por outro lado, na realidade efetiva, o estar doente, em desespero, se apresenta como uma desgraça, uma perda, a pior das doenças.

Ao contrário do entendimento comum, que enxerga a distinção do ser humano com relação ao animal por aspectos exteriores, como o andar ereto, *Anti-climacus* concebe a superioridade humana por ser ele espírito. Não somos apenas seres anímico-corpóreos, mas essencialmente somos espírito, e é justamente por esse motivo que se encontra em nós a possibilidade da doença, do desespero. Poder estar desesperado é a marca do ser humano enquanto espírito. No entanto, do ‘poder ser ao ser’, da possibilidade do desespero para o desespero efetivo tem-se uma queda, porque a realidade do desespero é o desequilíbrio na síntese do si-mesmo, é o desesperar-se sobre si mesmo, “tão infinitamente profunda é a queda quanto a superioridade da possibilidade é alta.” (SuD, p. 15)³³. Como aponta Walsh (2009), em seu estudo intitulado *Kierkegaard, Thinking Christianly in an Existential Mode*, a queda com relação à efetividade da doença, do poder ser ou ser, que a coloca como “a mais perigosa das doenças”, consiste no fato de que o desespero não é o desespero sobre algo, mas sobre o si-mesmo, do qual não podemos nos livrar.

Enquanto a possibilidade do desespero marca a superioridade dos seres humanos com relação ao animal na medida em que isso indica que são essencialmente espírito e não apenas anímico corpóreos, o desespero é dialeticamente ‘a mais perigosa das doenças’ já que o objeto do desespero não diz respeito realmente a *alguma coisa*, como normalmente se acredita, mas sim sobre *si mesmo*, ou mais precisamente, sobre a possibilidade do eterno em si-mesmo, o qual não pode ser destruído. (WALSH, 2009, p. 98)³⁴.

³³ “The descent is as infinitely low as the excellence of possibility is high”.

³⁴ “While the possibility of despair marks the superiority of human beings over animals in that it indicates they are essentially spirit and not just physical and psychical beings, despair is dialectically ‘the most dangerous of illnesses’ to have inasmuch as the object of despair is not really over something, as is commonly believed, but rather over oneself, or more precisely, over the possibility of the eternal in oneself, which cannot be destroyed.”

O desespero é a doença humana e o é porque o ser humano é espírito, um si-mesmo. Nesse sentido, o desespero é uma doença no espírito. Essa fórmula exclui a interpretação corrente tanto do desespero quanto da doença. Não se fala de doença em termos puramente médicos, sob o ponto de vista do ser humano anímico corpóreo, em que a partir de uma determinação imediata do que é saúde pode-se definir um estado de doença; a doença sendo uma crise da saúde, que quando diagnosticada deve ser tratada pelo médico com remédios para o retorno do paciente à saúde. É justamente por se falar de uma doença do espírito que com o desespero não se segue desta maneira. Com relação a uma doença, o desespero é sempre dialético, não há uma determinação imediata da saúde, uma saúde imediata do espírito, por isso, tanto doença quanto saúde são críticas. Quando se considera o ser humano enquanto espírito, considera-se a constante possibilidade da doença. Assim, um suposto quadro de saúde, de tranquilidade e segurança, pode significar doença, nas palavras de Kierkegaard, “não estar desesperado pode de fato significar precisamente estar desesperado [...]” (SuD, p. 24)³⁵. Do mesmo modo, quando se constata que a doença está ali ou quando ela se manifesta, não se pode dizer que a pessoa agora está doente e antes estava sadia, na verdade, ela sempre esteve doente, sempre esteve desesperada, “tão logo o desespero se torna aparente, isso mostra que o indivíduo estava em desespero.” (*Ibidem*)³⁶.

Em consonância, não se fala também em desespero de acordo com a visão popular, que considera que o desesperar é desesperar-se por algo exterior ou por uma perda que resulta em sentimentos de indignação, como um mal psicológico. De certo, podemos nos desesperar por alguma coisa, mas isso não é senão indício de algo muito maior, o desesperar-se sobre si mesmo, “desesperando sobre *alguma coisa* ele de fato desesperava sobre *si mesmo* [...]” (SuD, p. 19)³⁷.

Porque o ser humano é espírito ele pode se desesperar. Por isso, o desespero é a doença do espírito, que se configura como um desesperar-se sobre si mesmo. É um estado agonizante em que o ser humano desespera-se sobre si mesmo, mas não pode livrar-se de si mesmo. Ele se manifesta de maneiras distintas de acordo com a existência do indivíduo em desespero. Um sujeito desesperado, que isso seja consciente ou não, é aquele cujo modo de existência é falho, cujo modo de existência se resume em uma má relação consigo mesmo, com as polaridades que o constituem e com o poder que o estabeleceu enquanto síntese.

³⁵ “Not to be in despair can in fact signify precisely to be in despair (...)”

³⁶ “As soon as despair becomes apparent, it is manifest that the individual was in despair.”

³⁷ “In despairing over something, he really despaired himself (...)”

Miles (2013), no estudo *Kierkegaard and Nietzsche: on the best way of life*, defende que o niilismo indicado por Nietzsche e o desespero kierkegaardiano são a forma humana de um colapso interno, resultado da falência de um modo de existência; “o que o desespero significa para *Anti-clímacus* não é um sentimento de depressão ou ansiedade, mas a falência de toda uma forma de existência.” (MILES, 2013, p. 107)³⁸. Assim, mesmo que seja possível identificar o niilismo e o desespero a partir de sentimentos e situações de miséria, de sofrimento psicológico, eles não se resumem a isto. Como aponta Miles, o possível mal-estar existencial não é senão consequência da falência de todo um modo de viver. De acordo com o filósofo alemão, partindo de uma doença da vontade, o niilismo segue o curso histórico de uma existência baseada em valores contrários à vida, do ressentimento e da má consciência. Kierkegaard, por sua vez, acentua a falência nos modos existenciais que não consideram o Eterno e que cujo resultado é a permanência, e possível acentuação, do desespero.

2.2.1.1 Antropologia kierkegaardiana – o si-mesmo

A doença que é desesperar-se sobre si mesmo apresenta-se sob diferentes formas existenciais, sob distintas maneiras de lidar com o si mesmo. Antes, porém, de se aprofundar nas caracterizações dessa doença em suas formas, surge a necessidade de se definir, já que o desespero é a doença do espírito, o que é o espírito, ou o si-mesmo. De acordo com Hannay (1998), ao afirmar que o ser humano é concebido como um si-mesmo, Kierkegaard nos apresenta um entendimento antropológico, uma definição de como é estruturado o ser humano:

Anti-Climacus, seu autor pseudônimo, diz em certo ponto de *A Doença para a Morte* que todo ser humano é “primitivamente organizado como um si-mesmo”. Todos são “caracteristicamente determinados a tornarem-se si mesmos” (SUDh 63). Isso soa como uma afirmação antropológica, para examinar a estrutura do ser humano. (HANNAY, 1998, p. 330).³⁹

De acordo com *Anti-clímacus*, o ser humano é uma síntese entre finitude e infinitude, temporal e eterno, possibilidade e necessidade, ou seja, uma síntese entre elementos

³⁸ “What despair means for *Anti-Climacus* is not a feeling of depression or anxiety but the failure of one’s whole way of life.”

³⁹ “*Anti-Climacus*, its pseudonymous author, says at one point in *The Sickness unto Death* that every human being is ‘primitively organized as a self.’ Everyone is ‘characteristically determined to become himself’ (SUDh 63). This sounds like an anthropological claim, to be tested by examining the structure of human being.”

divergentes e ao mesmo tempo complementares. Mas só a síntese ainda não é o si-mesmo. Uma síntese é uma relação entre dois que produz a relação como a terceira unidade. Isso significa que as polaridades constitutivas do ser humano se relacionam e desta relação surge uma síntese, o terceiro, que pode ser positivo ou negativo dependendo da maneira como a relação acontece. A síntese que é o si-mesmo, que produz o terceiro enquanto unidade positiva, ocorre quando as polaridades dentro da síntese se relacionam consigo mesmas ao relacionarem-se a um outro. Como uma relação implica dinamicidade, ou seja, ela pode se dar de formas distintas, o ser humano é marcado pela instabilidade, a cada momento tende para um lado, não há equilíbrio das polaridades e correta relação, deste modo, não é, portanto, capaz de produzir o terceiro positivo, não é, portanto, um si-mesmo. O equilíbrio deve ser estabelecido por um outro.

O ser humano enquanto espírito não pode simplesmente estar em equilíbrio por si próprio. Ele é, como composto (a síntese), uma relação, mas uma relação que se relaciona consigo mesma. Mesmo assim, ele não estabeleceu a si mesmo como relação; a relação que ele é, embora seja uma relação por si mesma, é estabelecida por um outro. Apenas na relação com esse outro ele pode estar em equilíbrio. (JP, 1.349).⁴⁰

Assim, o si-mesmo que é síntese só o é desta maneira e como unidade positiva se ela se relaciona consigo mesma e, ao assim fazer, relaciona-se com aquilo que a estabeleceu. O si-mesmo é, então, “a relação que se relaciona consigo mesma e na relação consigo mesma se relaciona com um outro” (SuD, p. 13)⁴¹. Considerar a dependência do ser humano para com o poder que estabeleceu a síntese em equilíbrio não garante que ele seja um si-mesmo. Deus fez o ser humano para a relação, mas então o soltou de sua mão, tornando-o livre, não determinado. Por isso ele ainda não é um si-mesmo, precisa, na existência, relacionar de maneira correta os componentes que o constituem, o que só acontece se se está também em relação com a força que o estabeleceu. Não é possível efetivar o si-mesmo, estabelecer a síntese em equilíbrio por conta própria, apenas na relação para consigo mesmo, ele precisa “repousar transparentemente no poder que o estabeleceu” (SuD, p. 14)⁴². Assim dito, afirmar que o sujeito é espírito significa dizer que ele é uma síntese derivada, constituída por um

⁴⁰ “The human being as spirit simply cannot have equilibrium in himself. He is, as the composite (the synthesis), a relation, but a relation which relates itself to itself. Yet he has not established himself as a relation; the relation which he is, even though a relation for itself, is established by another. Only by the relation to this other can he be in equilibrium.”

⁴¹ “A relation that relates itself to itself and in relating itself to itself relates itself to another.”

⁴² “The self rests transparently in the power that established it.”

outro, por Deus, que o fez para a relação, sendo sua existência um relacionar-se, ocupar-se consigo mesmo e, conseqüentemente, com Deus.

Na existência, a tarefa mais alta do ser humano é efetuar a síntese de maneira correta, incluindo Deus na relação, em outras palavras, a mais alta tarefa existencial do ser humano é o tornar-se si mesmo ao repousar no poder que o estabeleceu como síntese. O estado do desespero enquanto doença do espírito ocorre quando a relação é posta de maneira incorreta, inclusive, assim como aponta Roos (2021), “o termo *dinamarquês* para desespero, *Fortvivlelse*, está relacionado à ideia de dúvida, *Tvivl*, e à incapacidade de estabelecer uma boa relação.” (p. 56).

2.2.1.2 O desespero e suas formas

O desespero surge quando na tarefa existencial o ser humano não considera o Eterno em sua síntese, o que acaba por gerar um desequilíbrio de suas polaridades, já que por si próprio ele não é capaz de equilibrá-las. Assim, *Anti-clímacus* inicia sua explanação sobre as formas do desespero considerando os momentos da síntese. Se a relação em desespero encontra-se desequilibrada, se as polaridades estão postas em má relação, então só é possível falar sobre elas de maneira dialética, considerando aquilo que falta; “nenhuma forma de desespero pode ser definida diretamente (isso é, não dialeticamente), mas apenas refletindo sobre o seu contrário.” (SuD, p. 30)⁴³.

As formas do desespero podem ser alcançadas abstratamente refletindo sobre os componentes dos quais o si mesmo enquanto síntese é composto. (SuD, p. 29).⁴⁴

Ao definir dialeticamente o desespero a partir dos pares opostos, *Anti-clímacus* considera as categorias abstratas infinitude/finitude e possibilidade/necessidade. Em cada par, reflete-se sobre o caráter que lhe falta. Assim, o desespero da infinitude é falta de finitude, do mesmo modo, o desespero da finitude é falta de infinitude. No que concerne ao primeiro caso, o desespero é da ordem do fantástico, no sentido de que o fantástico leva o sujeito para longe de si mesmo, impossibilitando-o de retornar a si mesmo. Quando os pares considerados estão em equilíbrio, o que ocorre é uma infinitização do si-mesmo e um retorno do si-mesmo na

⁴³ “No form of despair can be defined directly (that is undialectically), but only by reflecting upon its opposite.”

⁴⁴ “The forms of despair may be arrived at abstractly by reflecting upon the constituents of which the self as a synthesis is composed.”

finitização, no desespero que é falta de finitude, de fato o sujeito se infinitiza, mas não retorna a si mesmo na finitização. O sujeito que se torna fantástico, ou seja, desesperado, não evoca grande agitação, ele pode ir levando a vida normalmente, cumprindo suas tarefas temporais, considerando-se honrado e respeitado, pois no mundo carecer de um si-mesmo é a perda mais silenciosa.

Ao passo que o desespero fantástico lança o sujeito no infinito perdendo-se a si mesmo, no desespero da mediocridade o sujeito encontra-se completamente finitizado, falta-lhe infinitude. É atarefar-se com os assuntos mundanos, dar valor infinito a eles, e, assim, enganar-se sobre o próprio si-mesmo e sobre os outros, tornando-se apenas mais um na multidão. Do ponto de vista mundano, um tal sujeito não é reconhecido como desesperado, pois, na vida cotidiana, nos negócios cotidianos, ele tem uma vantagem. “Ele está tão longe de ser considerado uma pessoa desesperada, pois ele é justamente o que um ser humano supostamente deve ser” (SuD, p. 34)⁴⁵, o ser humano que usa suas capacidades para realizar empreendimentos, para ganhar dinheiro, tem sucesso no trabalho e boa situação financeira e vai assim vivendo na temporalidade como um sujeito louvável, mas que por não ter um si-mesmo está em desespero.

Assim como ao si-mesmo pertencem a finitude e a infinitude, o par dialético possibilidade/necessidade são dele da mesma forma essenciais, pois o si-mesmo é simultaneamente possível e necessário; é necessário porque ele é, e possível porque deve tornar-se. Com relação ao desespero no desequilíbrio do par, tem-se a mesma dinâmica dialética, no desespero da possibilidade falta a necessidade e no desespero da necessidade falta possibilidade. No primeiro caso, o sujeito é apenas uma possibilidade abstrata que nunca chega a tornar-se um si-mesmo, na medida em que a realidade efetiva do si-mesmo é a necessidade que foi perdida. “Assim, a possibilidade parece cada vez maior para o si-mesmo, torna-se possível cada vez mais porque nada se torna real.” (SuD, p. 36)⁴⁶, o sujeito permanece na fantástico, não considera os próprios limites e se perde de vista. Na crescente da possibilidade, o desespero expressa-se de duas maneiras, no perseguir constantemente um desejo até não poder mais voltar a si mesmo, e na fantasia melancólica em que a possibilidade da angústia faz um sujeito perecer, ou ter medo de perecer, afastando-o de si mesmo.

⁴⁵ “He is so far from being regarded as a person in despair that he is just what a human being is supposed to be.”

⁴⁶ “Thus possibility seems greater and greater to the self; more and more becomes possible because nothing becomes actual.”

Perder a possibilidade, por sua vez, é estar preso às limitações. O si-mesmo efetivado reconhece o que lhe é necessário, reconhece aquilo que o limita, mas não se agarra a isso, ousa na possibilidade, crê em algo para além do necessário, em Deus, pois para Ele tudo é possível. “[...] possibilidade é a única salvação. Uma possibilidade – então a pessoa desesperada respira novamente, volta a viver [...] então apenas isso ajuda: que para Deus tudo é possível.” (SuD, p. 39)⁴⁷. Um sujeito pode agarrar-se à possibilidade e esquecer-se de suas limitações, como no caso anterior, e pode agarrar-se à necessidade, tornar-se determinista, fatalista. Nesse caso, perde-se o Eterno cuja fé traz a possibilidade, e sem o Eterno não há um si-mesmo.

Contudo, o desespero deve ser considerado primeiramente na categoria da consciência; se o desespero é consciente ou não constitui a distinção qualitativa entre desespero e desespero. [...] Assim, a consciência é o decisivo. De maneira geral, a consciência – isso é, a autoconsciência – é o decisivo com relação ao si mesmo. Quanto mais consciência, mais si mesmo. (SuD, p. 29).⁴⁸

Da análise do desespero a partir do desequilíbrio dos pares dialéticos que compõem a síntese considerada de maneira abstrata, *Anti-clímacus* passa para a identificação de três formas de desespero a partir da consideração da consciência do indivíduo em relação ao seu estado. Ao se falar das formas de desespero pela categoria da consciência, o autor-pseudônimo as diferencia de acordo com seus níveis de intensidade. A consciência é o que aqui determina a intensidade do desespero, esquematicamente pode-se definir que quanto maior a consciência maior o desespero e quanto menos desespero menos consciência, embora na realidade a questão seja mais dialética. A ignorância com relação a ter um si-mesmo consiste na primeira forma do desespero, mas é também o desespero impropriamente dito, pois aqui ele é mínimo. Não obstante é o caso da maioria das pessoas⁴⁹, que ao escolher seu modo de existência e se ver tomado por uma vertigem que é a possibilidade da escolha, opta por agarrar-se aos elementos temporais, finitos e corpóreos, levando a vida no gozo estético, ignorando o fato de que é também composto por elementos anímicos. “Todo ser humano é

⁴⁷ “(...) possibility is the only salvation. A possibility – then the person in despair breathes again, he revives again (...). Then only this helps: that for God everything is possible.”

⁴⁸ “However, despair must be considered primarily within the category of consciousness; whether despair is conscious or not constitutes the qualitative distinction between despair and despair. (...) Thus, consciousness is decisive. Generally speaking, consciousness – that is, self-consciousness – is decisive with regard to the self.”

⁴⁹ “Essa forma de desespero (a ignorância dele) é a mais comum no mundo.” (SuD, p. 45). “This form of despair (ignorance of it) is the most common in the world.”

uma síntese anímico-corpórea que pretende ser espírito; esse é o edifício, mas ele prefere viver no porão, isso é, nas categorias sensíveis.” (SuD, p. 43)⁵⁰.

Na não consciência de si mesmo enquanto espírito, o sujeito é ignorante com relação ao desespero. Por mais que não pareça, que ele vá levando a vida como se não houvesse doença, justamente por ignorá-la, o desespero ainda está lá, na base de tudo. Essa forma de desespero pode ser, então, a mais perigosa de todas, pois o sujeito acredita-se seguro, mas na verdade basta a existência vacilar para que o desespero se mostre e mostre ao sujeito que ele está bem longe de suprimir a possibilidade do desespero e tornar-se um si-mesmo.

No caso do desespero consciente, ressalta-se antes e novamente a variação do estado de acordo com a consciência, pois entre o desespero que é totalmente ignorante de seu estado e o desespero que é totalmente consciente de seu estado, existem nuances; pois “a vida real é complexa demais para apenas apontar contrastes abstratos como aquele entre um desespero que é completamente ignorante de o ser e um desespero que é completamente consciente de o ser.” (SuD, p. 48)⁵¹. Acontece com isso que muitas vezes o desespero aparece como uma penumbra, resguardado por artimanhas psicológicas, em que se tem a consciência do estado como uma doença no si-mesmo, mas se convence de que o mal-estar é derivado de uma causa externa, e que se modificada poderia abolir o desespero, ou ainda se enche de distrações, o trabalho, por exemplo, assumindo um comportamento onde o desespero fica na obscuridade. Disso se segue que um sujeito consciente de seu desespero o estará em grau maior quanto mais correta for sua noção a respeito do que é desespero e quanto maior clareza tiver de si mesmo.

No intuito de avaliar o desespero consciente, e ao mesmo tempo o aumento na consciência do desespero e de si mesmo, *Anti-clímacus* considera que existem duas formas, o de desesperadamente não querer ser si mesmo e o de desesperadamente querer ser si mesmo. Com relação àquele, chamado desespero da fraqueza, manifesta-se como “desespero sobre o terreno ou sobre algo terreno” e como “desespero do eterno ou sobre si mesmo”.

No primeiro caso, a forma mais comum do desespero, tem-se uma gradação na consciência do si-mesmo, na reflexão sobre si mesmo. Primeiro, considera-se o sujeito que vive na pura imediatez, que não reflete sobre si mesmo e seu estado, e não chega, assim, a ter consciência infinita de seu si-mesmo, do desespero e do estado do desespero, pois o

⁵⁰ “Every human being is a psychical-physical synthesis intended to be spirit; this is the building, but he prefers to live in the basement, that is, in sensate categories.”

⁵¹ “Actual life is too complex merely to point out abstract contrasts such as that between a despair that is completely unaware of being so and a despair that is completely aware of being so.”

sujeito que vive no imediato concebe seu si-mesmo apenas como algo que faz parte do temporal e mundano, o define a partir das coisas externas. Quando ocorre, porém, de o imediato sofrer um golpe, algo acontece ao indivíduo, o afeta, uma perda, por exemplo, laboral ou financeira, ele se desespera, “numa estranha inversão e com uma completa mistificação sobre si mesmo, ele chama isso de desespero.” (SuD, p. 51)⁵². Mas o desespero que o acomete vem de fora, é porque ele perdeu algo que julga ser parte do seu si-mesmo, enquanto na verdade seu desespero é fruto da perda do Eterno; “perder as coisas terrenas não é desespero, mas é sobre isso que ele fala e o que ele chama de desespero.” (*Ibidem*)⁵³. Mesmo desesperado, o sujeito da imediaticidade é completamente inocente, não conhece a si mesmo, apenas pela exterioridade, e por isso quando desespera não pode tornar-se si mesmo, o faz apenas pela exterioridade, e por isso estando desesperado não pode tornar-se si mesmo, na verdade deseja tornar-se um outro.

Então, quando a exterioridade é completamente modificada para a pessoa da imediaticidade e ele se desesperou, ele dá um passo a mais; pensa alguma coisa assim, isso se torna seu desejo: e se eu me tornasse outra pessoa, conseguisse para mim um novo si mesmo. (SuD, p.53).⁵⁴

É possível, porém, que o sujeito vá um pouco além da pura imediaticidade quando, com alguma reflexão, consegue reconhecer que seu desespero não é devido às causas externas, mas fruto de suas ações. Há, conseqüentemente, maior grau de consciência de si mesmo, de que há algo de Eterno nele, e, rompendo com a pura imediaticidade o concebe enquanto distinto do temporal e mundano que o cerca. Em todo caso, não é capaz ainda de ir muito longe em voltar-se para dentro e tornar-se um si-mesmo, uma dificuldade, um rompimento muito brusco com o imediato ou mesmo a sua possibilidade o faz estremecer. Não é capaz de abstrair de todo imediato, e então se desespera. Difere-se do sujeito anterior na medida em que não se ilude em tentar ser um outro, por seu nível de reflexão, ainda mantém a relação com o seu si-mesmo, embora não se contente em ser ainda ele mesmo. Sua solução é, então, afastando-se da interioridade, agarrar-se a talentos e capacidades para a vida exterior, convencendo-se de que desespero é coisa da juventude. Mas isso ainda é desespero! Essa imediaticidade com alguma reflexão é o mais trivial de se encontrar, pois a maioria das

⁵² “*In a strange reversal and in completely mystification about himself, he calls it despairing.*”

⁵³ “*To lose the things of this world is not to despair; yet this is what he talks about, and this is what he calls despairing.*”

⁵⁴ “*So, when the externals have completely changed for the person of immediacy and he has despaired, he goes one step further; he thinks something like this, it becomes his wish: What if I became someone else, got myself a new self.*”

pessoas não é capaz de ir fundo no desespero, já que para o mundo exterior é uma perda de tempo ocupar-se em se tornar espírito.

Em ambos os casos, o desesperar-se sobre algo terreno, dar ao terreno um valor tão grande, são, no fundo, desesperar-se sobre o Eterno e sobre si mesmo. O que o difere da segunda forma do desespero da fraqueza – desespero do Eterno ou sobre si mesmo, é que nesse último dá-se um passo além na consciência sobre si mesmo ao compreender que sua fraqueza consiste em justamente dar muita importância ao terreno. No entanto, ao invés de se voltar para Deus, em se relacionar com o Eterno, ele se perde e se desespera da própria fraqueza. “Ele agora se torna mais claramente consciente do seu desespero, que ele desespera do Eterno, que ele desespera sobre si mesmo, sobre ser tão fraco que atribuiu tanta significância ao terreno que agora torna-se para ele sinal do desespero que ele perdera o Eterno e a si mesmo [...]” (SuD, p. 61)⁵⁵. Aqui, o avanço é claro, há maior consciência sobre si mesmo, sobre o Eterno e sobre o que é propriamente o desespero. Mas, ainda assim, essa é a forma de desesperadamente não querer ser si mesmo. E isso porque, ao ser consciente de sua fraqueza não quer mais reconhecer seu si-mesmo, fecha-se internamente, volta e meia tem necessidade da solidão, mas saciado esse desejo volta a se ocupar com as coisas da vida. Não atravessa o desespero do si-mesmo em direção ao si-mesmo, perde-se no desespero da fraqueza, contrariamente ao que ocorre no desespero da imediatez, esse é o mais raro.

Para o sujeito que se mantém fechado internamente, pode ocorrer de o desespero se intensificar e surgir em sua consciência que ele não quer ser um si-mesmo. Acontece então uma mudança para o segundo caso do desespero consciente, o desesperadamente querer ser si mesmo, ou o desespero que é desafio. Novamente, há aqui um aumento na consciência do si-mesmo, do Eterno, do desespero e de seu estado enquanto vindo diretamente do si-mesmo. Ao se ter uma consciência do si-mesmo infinito, quer-se desesperadamente o ser a partir de si próprio, vai-se, então, perdendo a relação com Deus, com o poder que o estabeleceu, ele não quer esperar o auxílio de Deus, a força do absurdo. “Zombando e se rebelando contra toda existência, o si-mesmo desafiador não quer ser auxiliado temporalmente pelo Eterno, mas demoniacamente prefere ser si mesmo ‘com todas as agonias do inferno’.” (WALSH, 209, p. 103)⁵⁶. Não quer se perder para então ganhar-se, mas quer criar-se a si próprio; “o si mesmo em desespero quer ser mestre de si mesmo ou criar a si mesmo, fazer do seu si-mesmo no si

⁵⁵ “He now becomes more clearly conscious of his despair, that he despairs of the eternal, that he despairs over himself, over being so weak that he attributes such great significance to the early, which now becomes for him the despairing sign that he has lost the eternal and himself (...)”

⁵⁶ “Flouting and rebelling against all existence, the defiant self does not want to be helped temporally by the eternal but demonically prefers to be itself ‘with all the agonies of hell’.”

mesmo que ele quer ser, determinar o que ele terá ou não do seu si mesmo concreto.” (SuD, p. 68)⁵⁷.

Na gradação da consciência, a forma mais baixa do desespero é o desesperadamente não querer ser si mesmo, enquanto a mais alta é o desesperadamente querer ser si mesmo. “Primeiro vem o desespero sobre o terreno ou sobre o que é terreno, depois o desespero do eterno, sobre si mesmo.” (SuD, p. 67)⁵⁸. Mas, em ambas as formas, é ainda o desespero sobre si mesmo.

Na concepção do ser humano enquanto síntese derivada, a relação com Deus é o essencial na tarefa de tornar-se. Por esse motivo, *Anti-Clímacus* assume que, em última análise, as formas do desespero se resumem a uma forma básica, a de desesperadamente não querer ser si mesmo. Até no desespero que é desafio, o fato de o ser humano querer estabelecer-se por si próprio, excluindo o Eterno da relação, evidencia que ele busca por um si mesmo que não existe e que, portanto, foge do verdadeiro si-mesmo que é estabelecido por Deus.

Desesperar-se sobre si mesmo, desesperadamente não querer ser si mesmo, desesperadamente querer livrar-se de si mesmo, desesperadamente querer devorar a si mesmo é a fórmula para todo o desespero, a qual também a outra forma de desespero, desesperadamente querer ser si mesmo, pode ser reconduzida, como acima, no desesperadamente não querer ser si mesmo, em querer livrar-se de si mesmo, é reconduzida à: desesperadamente querer ser si mesmo. (JP, 1.349 (VIII, 2 B 168)).⁵⁹

2.2.2 Os “estádios” da existência – do desespero à fé

Tornar-se naquilo que já se é [...], a mais resignada de todas as tarefas da vida. [...] extremamente difícil, de fato, a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é. (PE I, p. 135).

Do entendimento antropológico que Kierkegaard nos apresenta através de *Anti-clímacus*, retém-se que o ser humano está em constante processo de tornar-se, uma empreitada

⁵⁷ “The self in despair wants to be master of itself or to create itself, to make his self into the self he wants to be, to determine what he will have or not have in his concrete self.”

⁵⁸ “First comes despair over the earthly or over something earthly, then despair of the eternal, over oneself.”

⁵⁹ “To despair over oneself, in despair not to will to be oneself, in despair to will to be rid of oneself, in despair to will to devour oneself is the formula for all despair, to which also the other form of despair, in despair to will to be oneself, can be traced back, just as above, in the despair not to will to be oneself, to will to be rid of oneself, is traced back to: in despair to will to be oneself.”

subjetiva que envolve o atentar-se do sujeito para consigo mesmo e para a relação com o Eterno. Da análise das formas do desespero, vê-se como o ser humano tende, nesse processo, a agarrar-se aos polos de sua constituição, tentando refugiar-se ora de um lado, ora de outro, por isso o desespero apresenta tantas facetas. O ser humano não consegue escapar de ser um existente, por isso, deve atentar-se a si mesmo, refletir sobre si mesmo. E por mais que se queira, que se tente autoenganar sobre sua condição existencial, ela jamais cessa, trazendo volta e meia à tona um mal-estar diante da existência. A mais alta tarefa humana, a de tornar-se, é um desafio existencial, no qual, ao fim, é apenas no limite do desespero que se encontra a cura para essa doença, de modo que não exista um si-mesmo que se torne saudável sem antes ter se desesperado.

O desespero é entendido como a falência de um modo de existência, na qual o ser humano, em meio à instabilidade que o caráter paradoxal da realidade lhe traz, acaba por negligenciar a própria vida. Isso implica que a transposição desse estado é a mudança para uma outra forma de existir através do “enfrentamento do modo como cada um efetivou e efetiva as relações da síntese.” (ROOS, 2021, p. 61). É possível identificar na obra de Kierkegaard, apesar de não se constituir como um conceito filosófico dentro de sua filosofia, a diferenciação entre modos existenciais, chamados estádios da existência.

Como aponta Jon Stewart (2017), se tornou comum, em especial nas introduções à obra do autor, a utilização esquemática dos estádios, o que, segundo ele, pode culminar numa perda da riqueza e amplitude da filosofia de Kierkegaard. Além disso, como afirma Julin (2011) uma indicação clara dos “estádios” se encontra apenas em escritos pessoais, os quais podem ser vistos no *Journals and Papers*. Não há, assim, a elaboração de um conceito filosófico dos estádios, mas indicações, intuições por parte do autor, que contribuem para a identificação de possíveis modos existenciais. Com isso em mente, a exposição dos estádios nesse momento não tem a intenção de reduzir o pensamento kierkegaardiano a um esquema, mas a de evidenciar a singularidade de modos existenciais, tanto daqueles que acentuam o desespero quanto daquele que é solução para o desespero, a partir dos conceitos de estético, ético e religioso, assim como aponta Roos em sua obra *10 lições sobre Kierkegaard*:

Assim, se o esquema apresenta suas dificuldades internas e se ele não é adequado para apresentar a obra de Kierkegaard como um todo, disso não segue que não se possa analisar os importantes conceitos dos estádios estético, ético e religioso e algumas de suas relações e, com isso, aprofundar a noção de existência em Kierkegaard. (p. 126).

De uma maneira geral, podemos identificar os estádios como possibilidades de vida que o ser humano experimenta a depender do modo como relaciona os componentes da síntese. Disso decorre que não são categorias abstratas, as quais um sujeito assimila em sua existência, “mas uma visão de mundo vivida que representa uma gama de possibilidades humanas.”⁶⁰ (JULIN, 2011, p. 8). Sendo assim, não há uma progressão desses estádios, em que o ser humano vai galgando degraus em um sentido ascendente. Julin (2011) argumenta que uma interpretação desse tipo, em que o alcance de uma existência autêntica requer necessariamente a progressão linear dos estádios, “simplifica por demais o entendimento de Kierkegaard do tornar-se subjetivo em uma metodologia filosófica a qual ele tentou combater.”⁶¹ (p. 6). O ser humano pode existir ora em um ora em outro, retornar ao anterior e assim por diante. Na existência, ele experimenta, muda, vivencia, por vezes recua e vai além.

A transição de uma vida em desespero para uma vida livre do desespero, na qual a possibilidade do desesperar-se é constantemente vencida, dá-se pela fé. Fé é, assim, entendida como um modo de vida, o estágio religioso, que vai além das puras determinações éticas ou estéticas, sem, no entanto abandoná-las, em que a dinâmica da relação do si-mesmo está posta em equilíbrio.

Como já dito, estabilizar o si-mesmo é uma tarefa subjetiva que implica, na existência, relacionar de maneira correta os polos da constituição humana. É uma relação dialética que o sujeito, enquanto espírito, estabelece para com a realidade. Se, na dinâmica, tende-se para um lado, têm-se um modo existencial falho e, tão logo, o desespero. Esses modos existenciais são identificados por Kierkegaard como o estético e o ético. Já se evidenciou que o estágio religioso, da fé, é aquele no qual se tem posta a correta relação culminando na constante superação da possibilidade do desespero. A caráter de distinção vale, antes, evocar as formas existenciais estética e ética como expressas na obra *Ou/Ou*, publicada sob o pseudônimo de *Victor Eremita*⁶², para, posteriormente, apresentar o estágio religioso a partir da obra *Temor e tremor* e *Migalhas filosóficas*.

⁶⁰ “(...) but a lived worldview that represents a range of human possibilities.”

⁶¹ “[...] oversimplifies Kierkegaard’s understanding of subjective becoming into a philosophical methodology that he was seeking to challenge.”

⁶² É válido ressaltar que não há um único modo de vida estética ou ética, até mesmo religiosa, mas várias possibilidades dentro de uma certa visão da realidade. Com isso, não é apenas na obra *Ou/Ou* que encontramos as formas estética e ética, inclusive, dentro da própria obra encontramos diferentes formas, como é o caso de Don Juan, de A e de Johannes. Na *Repetição* também encontramos, como se verá mais adiante, modos existenciais estéticos experimentados de maneira distinta, em *Constatius* e no Jovem, e o embate com o ético.

2.2.2.1 O estético e o ético

Edna e Howard Hong (1987), na *Introdução histórica de Either/Or*, apontam que, provavelmente, a gestação de *Ou/Ou* se iniciou pouco tempo antes da viagem de Kierkegaard a Berlim, a qual ocorreu no final de outubro de 1841, em um momento conturbado, marcado pelo fim do relacionamento com Regina Olsen e o término e a defesa de sua dissertação *O conceito de ironia*. Já em Berlim, Kierkegaard esteve a par das discussões acerca da filosofia de Hegel. Seu posicionamento com relação a esse filósofo esteve presente na concepção de *Ou/Ou*, principalmente no que concerne à distinção entre o pensamento de Hegel e os diálogos socráticos⁶³. No início de 1842, o dinamarquês já trabalhava na escrita da obra e, após retornar a Copenhague, publica-a em fevereiro de 1843.

A mencionada obra é dividida em dois volumes, cada qual com seus respectivos autores, intitulados *A*, o autor esteta, e *B* ou Juiz Wilhelm, o autor ético, tendo como editor *Victor Eremita*. A partir dos personagens, o leitor é apresentado a duas visões de mundo, a dois modos de existência a partir de “um tipo de diálogo entre o esteta que defende sua existência despreocupada, e o juiz que defende as virtudes de se viver uma vida burguesa, estável e previsível.” (STEWART, 2017, p. 160). Contudo, não há, após apresentação e diálogo, uma conclusão positiva de qual seria o melhor modo existencial, como afirma *Victor Eremita* no prefácio da obra: “uma vez lido o livro, esquece-se **A** e **B**, ficam só os pontos de vista diante um do outro sem esperar qualquer resolução final [...]” (OO I, p. 37). Como aponta Stewart (2017), *Ou/Ou* é um diálogo socrático, termina em aporia, uma conclusão se dá através do próprio leitor, o qual decidirá qual cosmovisão lhe parece melhor. É o tipo de comunicação indireta, já que o conteúdo diz respeito a questões éticas e existenciais, de sentido e formação de identidade a partir do modo como alguém se porta na realidade. A própria escolha do título e subtítulo, *Ou/Ou: um fragmento de vida*, indica que Kierkegaard apresenta duas opções, como formas de vida, mas “se recusa a dar o próximo passo que Hegel exige, de ir além da negação e de construir algo positivo.” (p. 160)⁶⁴.

De toda forma, é possível uma interpretação dos modos existenciais à luz das formas do desespero, como se mostrou em *A doença para a morte*. McCarthy (2008) aponta que as

⁶³ “[...] Hegel pensava que Sócrates estava errado ao ficar parado no resultado negativo. Em vez disso, para Hegel, o objetivo da filosofia era perceber como o negativo estava necessariamente relacionado ao positivo. Hegel acreditava que o método negativo de Sócrates era importante, mas Sócrates não conseguiu dar o importante passo seguinte, de construir uma filosofia positiva.” (STEWART, 2017, p. 158-159).

⁶⁴ Embora se lido juntamente com os *Discursos edificantes* que acompanham a obra haja uma positividade.

condições da angústia e do desespero estão presentes em *Ou/Ou*, sendo assim, pode-se perceber que são modos existenciais falhos, que, ao final, culminam no desespero ou intensificam o desespero.

Na primeira parte da obra, Kierkegaard apresenta, na figura do esteta, o ironista romântico. Nomeado apenas de A, o personagem oferece um “descrição em primeira pessoa da perspectiva do próprio ironista,” (*Ibidem*, p. 161). Esse primeiro volume é composto de diversos textos, como o *Diário do sedutor*, ao final, e o *Diapsalmata*, ao início, além de uma análise de Don Juan de Mozart entre outros ensaios.

No que concerne à vida estética, de maneira geral, é aquela baseada no prazer, na satisfação, no gozo da existência. Ela pode se apresentar de diferentes formas de acordo com o objeto do prazer, como o Juiz Wilhelm nos apresenta na segunda parte da obra⁶⁵. No entanto, A trabalha com uma tipologia que vai além da identificação da vida estética a partir dos possíveis objetos de prazer e diferencia dois tipos de existência estética, aquela em que se busca o prazer imediato e aquela em que há uma reflexão das experiências. Por sua existência de poeta, A considera-se um esteta reflexivo enquanto a figura de Don Juan aparece como a existência que busca o prazer imediato.

“Vê-la e amá-la é uma coisa só, e isso é o momento, e no mesmo momento tudo acaba, e repete-se o mesmo no infinito” (OO I, p. 132). Don Juan representa a existência baseada na satisfação imediata de seu desejo, do amor sensual, através da sedução de uma mulher após a outra, repetidamente. Contenta-se pela satisfação de seu desejo ao seduzir uma mulher, mas, tão logo ele é satisfeito, parte para outra. Como o seu prazer é imediato, ele acontece apenas momentaneamente, logo é preciso procurar satisfazê-lo novamente.

Embora A considere que seja possível chamar Don Juan de sedutor, ele não é o no sentido essencial, como nos é apresentado no *Diário do sedutor*, pelo fato de que não possui a consciência de seus esforços, a consciência de como ele satisfaz seu desejo. Em momento algum Don Juan problematiza a maneira pela qual irá alcançar o prazer desejado.

Para ser sedutor, é necessário ter uma certa reflexão e uma certa consciência e, assim que elas estão presentes, pode então ser este o lugar para falar de maquinações, e de ciladas astutas. Falta a Don Juan esta consciência. Por

⁶⁵ “(1) beleza ou saúde, (2) dinheiro, honra ou status, (3) talento, (4) a realização imediata dos desejos, (5) o prazer reflexivo, (6) a renúncia cínica, e (7) a expressão poética do nada e do desespero diante da vida.” (MILES, 2013, p. 14). “(1) *beauty or health*, (2) *money, honors or status*, (3) *talent*, (4) *the immediate fulfillment of desire*, (5) *reflexive enjoyment*, (6) *cynical renunciation*, and (7) *the poetic expression of the ‘nothingness’ and despair of life.*”

isso, não seduz. Deseja ardentemente, e esse desejo produz um efeito gerador de sedução; nesta medida ele seduz. (OO I, p. 135).

Sendo um sedutor imediato, o tipo existencial de Don Juan se dá na junção de momentos desconexos que se repetem ao infinito. Ele não tem história, não tem continuidade, não é um indivíduo, está em constante processo de formação, porém nunca é completo. Por esse motivo, enxerga-se uma obscuridade em Don Juan. Uma tal existência estética parece se resumir em uma infinita satisfação, e de fato Don Juan parece conseguir repousar tranquilamente nos prazeres satisfeitos, no entanto, na realidade efetiva, não ocorre da mesma maneira. Nesse sentido, A considera Don Juan um ideal, cuja existência só é possível poeticamente. O sucesso do personagem não está, assim, em sua vida baseada na satisfação imediata dos desejos, mas na reprodução de um ideal através da música; “a música não me apresenta Don Juan como pessoa ou como indivíduo, mas como poder” (OO I, p. 144). Querer reproduzir Don Juan na realidade é transformá-lo em “uma monstruosidade ridícula”. Aqui, a existência não vai adiante, não progride, permanece presa na repetição das mesmas experiências, “torna-se continuamente apenas repetição.” (OO I, p. 94).

A inaplicabilidade do ideal Don Juan na realidade se dá pelo fato de que o que o entretém em um momento, seguidamente, apresenta-se como tédio. Inevitavelmente, a realidade traz consigo o desapontamento, o desprazer e o tédio, de modo que A afirma que “todos os homens são entediantes” (OO I, p. 317). O desconforto causado por ele faz com que se procure por maneiras de erradicá-lo, “é deveras curioso que o tédio, que é em si mesmo de uma essência tão tranquila e plácida, possa ter uma tal força para acionar movimento. É um efeito acima de tudo mágico, o exercido pelo tédio, só que este efeito não é de atração, mas de repulsão” (*Ibidem*). Ao contrário do que parece ocorrer com Don Juan, que não tem consciência do significado de suas ações, do sentido, o esteta na realidade sente o tédio das experiências repetidas, nas quais precisa sempre se esforçar para encontrar sentido, o que o leva a continuamente procurar outros modos de prazer. No entanto, as tentativas de cessar o tédio somente o intensificam.

Se o tédio é a raiz de todo o mal, que coisa será pois mais natural do que tentar levá-lo de vencida. Entretanto, aqui, como por toda a parte, importa sobretudo uma calma ponderação, não vá alguém, possuído demoniacamente pelo tédio, ao querer escapar dele, diligenciar por ficar dentro dele. Todos os que se entediam gritam por mudança. Nisso, estou completamente de acordo com eles, só importa agir segundo o princípio. (OO I, p. 323).

É aqui que A propõe o seu método como esteta reflexivo aludindo a uma “rotação de culturas”, como na agricultura, que não consiste apenas na continua mudança de terreno, mas acima de tudo na variação do método e das espécies “A ensina que, alternando constantemente a maneira como se vê o mundo e suas próprias experiências, pode-se sempre colher uma recompensa de prazer reflexivo e, assim, afastar o tédio.” (MILES, 2013, p. 18)⁶⁶. Propõe-se, então, o recordar poético, no qual há uma mudança nas lembranças das experiências vividas, permitindo o prazer reflexivo. Assim, o prazer não está ligado ao sentido de uma ação no momento em que ela ocorre, mas depende de como ela é recordada na reflexão, “O prazer propriamente dito não reside naquilo que se goza, mas na representação” (OO I, p. 62). Esse é o método que A propõe em contraposição ao prazer imediato que acentua o tédio.

Para tanto, é necessário um certo autocontrole, um princípio de delimitação, que exclui a esperança e insere a desconfiança. Com ele, o esteta reflexivo não se permite lançar inteiramente em uma situação, entregar-se inteiramente a uma experiência que não seja desde o início reflexiva, prefere ainda eventos arbitrários, sem qualquer importância imediata, como aqueles da vida social, de modo a encontrar divertimento mesmo em um mundo enfadonho. A utiliza um exemplo próprio, de como em uma conversa entediante foi capaz de sentir alguma alegria ao voltar sua atenção para as gotas de suor no rosto do palestrante; “vi como as gotas de suor se juntavam em na sua testa, como depois se uniam em rios escorregando pelo nariz abaixo, e terminavam num corpo em forma de gota que ficava pendurado na extremidade mais saliente do nariz. Tudo se modificou a partir desse instante [...]” (OO I, p. 332).

O mecanismo da recordação pode entreter indefinidamente, necessitando apenas de um mundo arbitrário. [...] Estando presente a si mesmo na recordação (e ausente de si na realidade), o esteta reflexivo espera viver feliz e livre do tédio e da decepção que tanto assolam o esteta imediato. (MILES, 2013, p. 22)⁶⁷.

Assim, a existência estética reflexiva consiste em procurar entreter-se com as recordações reflexivas da vida. É justamente como procede o poeta. O poeta sofreu com o tédio, com a angústia e com o desprazer da existência e transformou, através da recordação

⁶⁶ “A teaches that by constantly rotating the way one views the world and one’s own experiences, one can forever harvest a bounty of reflective pleasure and thereby fend off boredom.”

⁶⁷ “The mechanism of recollection can entertain indefinitely needing only arbitrary world.(...) By being present to himself in recollection (and absent to himself in actuality), the reflective aesthete hopes to live blissful free from the boredom and disappointment that so haunted the immediate aesthete.”

desses momentos, a sua tortura em escritos, em produções. A produção poética está a serviço do mais alto valor estético, a saber, aliviar o mal-estar da existência pela obtenção de prazer.

A última história que compõe essa primeira parte da obra é intitulada *Diário do Sedutor*. Sobre ela, A não se declara seu autor, mas seu editor na medida em que apenas encontrou os escritos em tom de diário. Segundo ele, aquilo que se apresentou em sua frente era um obra poética, pois era fruto da reprodução da existência de um indivíduo que concretizou a vida estética, desfrutou esteticamente da realidade e pela reflexão poética a recuperou. O conteúdo do diário retrata a relação de Johannes, o autor, com Cordélia, uma rapariga de 17 anos. Por sua condição de esteta, ele tenta seduzi-la, sem o intuito de ter com ela qualquer compromisso ético. Segundo o próprio,

Eu sou um estético, um erótico, que aprendeu a essência e o fulcro do amor, que acredita no amor e conhece os respectivos fundamentos, e reservo apenas para mim a opinião privada de que todas as histórias de amor duram no máximo meio ano, e de que qualquer relação acaba assim que se gozou o derradeiro. (OO I, p. 401).

Johannes, de acordo com o estádio estético no qual vive, coloca-se no curso da busca pela satisfação de seus desejos. Desconsidera as responsabilidades éticas de suas ações, que podem frear o gozo da existência; “o ético é tão entediante na ciência quanto na vida. Que diferença, sob o céu da estética tudo é leve, belo, passageiro! Quando chega a ética, tudo se torna duro, angular, infinitamente *langweilig* [maçador].” (OO I, p. 400). Interessa-lhe a vida do prazer, sua intensidade, a satisfação dos desejos. Para isso, agarra-se ao temporal e ao finito em uma busca incessante. Uma vez que vive a existência a partir da estética, é capaz de produzir-se poeticamente.

O estádio estético é uma maneira de ser no mundo, um modo de existência possível a depender da forma como o indivíduo conduzirá as polaridades e suas relações. No entanto, como irá ressaltar o autor seguinte a A, a saber, o Juiz Wilhelm, essa forma de existência culmina no desespero. Imerso em tantas possibilidades, Johannes persegue infinitamente seus desejos a ponto de ser impossível voltar novamente para si. McCarthy (2008), em seu estudo sobre o esteta A, utiliza a categorização de *Anti-clímacus* das formas de desespero para interpretar o personagem. Segundo o comentador, é possível perceber que A e também Johannes são, em um certo nível, conscientes de seu estado⁶⁸. Por isso, afirma que é o caso do

⁶⁸ “Um leitor atento de Ou/Ou já reconhece que o Esteta A é consciente do fato de estar em desespero.” (MCCARTHY, 2008, p. 27). “*The attentive reader of Either/Or already recognizes that Aesthete A is conscious of the fact that he is in despair.*”

desespero do Eterno, caracterizado por um si-mesmo que tem um aparente auto domínio, “mas é na realidade um governante absoluto que nada preside, o proverbial rei sem reino” (MCCARTHY, 2008, p. 73)⁶⁹. Por outro lado, em especial no *Diapsalmata*, há uma intensificação do desespero na forma do desesperadamente querer ser si mesmo, o de querer tornar-se si mesmo, mas por conta própria, sem considerar o infinito ou Eterno em sua existência.

A primeira parte representa uma possibilidade de existência que não consegue ganhar existência. [...] É uma existência de fantasia em paixão estética, por isso paradoxal e fracassando no tempo; em seu máximo, ela é desespero; portanto não é existência, mas possibilidade de existência em direção à existência, e trazida tão perto disso, que quase se pode sentir como é desperdiçado cada momento no qual ainda não se chegou a uma decisão. Mas a possibilidade de existência no existente A não quer tomar consciência disso, e mantém a existência afastada por meio do mais sutil de todos os enganos, o pensamento; ele já pensou tudo o que era possível, e contudo ainda não existiu, de modo algum. (PE I, p. 266).

Partindo para o segundo volume de *Ou/Ou*, tem-se, através da figura do Juiz Wilhelm, a defesa da vida ética, “representa uma individualidade ética existindo em virtude do ético.” (PE I, p. 267). Aqui, como na primeira parte, onde A é o poeta esteta reflexivo, o autor representa o tipo existencial do qual se pretende falar. O Juiz é um homem burguês de classe média, esposo e pai, cuja vida é o exemplo concreto de o que uma existência ética pode fazer ganhar um indivíduo. Nela, a autorresponsabilidade é o ponto fundamental, é por meio da responsabilidade por si mesmo que o indivíduo pode alcançar uma existência segura, feliz e eticamente correta; “só a responsabilidade concede bênçãos e verdadeira alegria” (OO II, p. 101).

O conteúdo desse segundo volume conta com duas cartas do Juiz para A no intuito de arrancá-lo da existência estética. Como sabe que A compartilha de uma visão estética da existência, seu método consiste em apresentar a validade da vida ética a partir das categorias estéticas. Sua defesa é a de que é somente na existência ética que a realidade se torna o lugar desejado do esteta, de prazer e beleza. Nesse sentido, o estádio ético não se opõe ao prazer e ao desfrute da existência, mas procura organizar a desordem da vida estética limitando as possibilidades a partir das regras sociais a que ele se coloca sob o jugo.

⁶⁹ “(...) but is in reality an absolute ruler who presides over nothing, the proverbial king without a kingdom.”

Na opinião do Juiz, a vida estética, a pura busca pelo prazer e divertimento, leva a um colapso interno, no qual o si-mesmo é minado, a um estado de desespero. Para ele, o desespero da existência estética surge justamente porque aquilo que é valioso nesse tipo de vida, aquilo que é a sua condição, vem de fora, depende de um objeto do prazer; “Por consequente, fica mostrado que qualquer intuição da vida estética é desespero, e todo aquele que viva esteticamente está desesperado, quer saiba disso ou não.” (OO II, p. 202). Aqui, B ressalta a falência do modo de vida estética constatando que ele leva ao estado do desespero, posteriormente identificado por *Anti-clímacus* como a má relação na síntese do si-mesmo. Em contraposição, as condições de sucesso de uma existência ética não dependem da exterioridade, mas vêm de dentro do próprio indivíduo e tem a ver com a responsabilidade por si mesmo, por suas ações no passado, no presente e no futuro. O fundamental na vida ética é, assim, aquela ação que o autor denomina de “escolher a si mesmo”. É certo que somos produto de várias influências externas, mas, além disso, devemos também nos reconhecer como agentes responsáveis por como tais influências se manifestam em nossas ações.

A escolha de si é um meio pelo qual o ético concilia a sua existência com as regras sociais. Ele procura dominar seus impulsos e instintos, controlar suas vontades e sua liberdade de modo a inserir-se em um padrão social, naquilo que socialmente é aceito, em seu papel dentro da sociedade. O ser humano que vive no estádio ético é o homem social, obediente às normas, trabalhador, marido, pai e cidadão. O matrimônio é, assim, a expressão típica do ético, na qual ele transpõe o amor sensual do estético assumindo um compromisso social. Por isso, também o marido é a figura do ético, assim como o é a figura de B.

Nesse estádio, há um grau de reflexão sobre si mesmo, sobre a sua existência. O agir ético proporciona uma interiorização, no entanto para no momento em que se satisfaz com a adequação às normas sociais, fazendo com que se termine em uma vida insossa e sem riscos. Uma vez que assume seu papel ético, o ser humano esquece de sua interioridade, sua introspecção. O sujeito se dilui nas relações das estruturas sociais, no seu papel social. Assim, o estádio ético culmina no sacrifício de si pelo todo, vinculando-se ao que é temporal e finito, o que, ao fim, é ainda desespero. O que acomete o estético é aqui reformulado, com maior conhecimento, a fuga de si mesmo não se dá pela busca desenfreada por prazeres, mas pela diluição nas obrigações éticas mundanas.

É verdade que o ético de *Ou isto – ou aquilo* dera um matiz religioso à categoria ética do escolher-se a si mesmo, ao ajuntar ao ato do desesperar-se o arrepende-se, fora da continuidade do gênero humano, mas isso era

banalização que decerto tem sua razão de ser e no querer manter a obra como ética. (PE I, p. 283).

Embora no ético, como aparece no segundo volume de *Ou/Ou*, há um avanço e até uma ressonância religiosa, não é ainda um modo de existência que se configura como cura do desespero. Julin (2011) ressalta que há uma diferença substancial entre o que propõe o Juiz Wilhelm e o exemplo de Abraão. Aquele “propõe um individualismo radical centrado na auto disciplina, responsabilidade, pessoalidade e na ideia de escolher e ganhar a si mesmo” (p. 21), enquanto com Abraão se lida com o movimento da resignação e retorno a si.

2.2.2.2 O Religioso

Uma vez que os dois estádios apresentados culminam no desespero, Kierkegaard introduz o estádio religioso através da figura de Abraão, cuja fé ultrapassa as determinações éticas e engendra a síntese entre finito e infinito que é o si-mesmo. Pelo pseudônimo de *Anti-clímacus*, o caráter cristão da antropologia Kierkegaardiana é explicitado, a concepção do ser humano enquanto espírito que é síntese estabelecida por Deus atesta a perspectiva cristã em cima da qual o filósofo dinamarquês trabalha. No entanto, o Cristianismo que ele defende não é aquele que comumente compreendemos como as obrigações éticas e sociais impostas para o indivíduo, mas tem a ver com a relação do sujeito com Deus. Esse entendimento é perceptível em *A doença para a Morte*, porém substancialmente trabalhado em *Migalhas filosóficas* e *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, do pseudônimo *Johannes Clímacus*, e *Temor e Tremor*, de *Johannes de Silentio*.

Na obra *Migalhas Filosóficas*, o autor-pseudônimo *Johannes Clímacus* expõe o modelo cristão, mesmo que não o nomeie dessa forma⁷⁰, contrapondo-o ao modelo

⁷⁰ *Clímacus* não menciona que falará sobre o Cristianismo, apenas pretende desenvolver um projeto. Ele parte de uma hipótese que pretende ir além do socrático-platônico no que diz respeito ao aprendizado da verdade. *Clímacus*, no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, afirma: “[o opúsculo] tomou como seu ponto de partida o paganismo para aí, experimentando, descobrir uma concepção da existência” (KIERKEGAARD, 2016, p. 79). Nesse sentido, o livro é uma construção imaginária do pensamento, assim como outras obras pseudônimas, que pretende levar à construção de uma concepção existencial. (Cf: HONG, Howard; HONG, Edna. Introdução histórica. In: PF, p. ix-xxii). Não é preciso ir além, no entanto, para compreender que, no projeto do autor, a concepção da existência descoberta é o Cristianismo. O próprio *Clímacus* assume que o seu projeto seria facilmente acusado de não ser seu, de ser uma cópia, e no *Pós-escrito* afirma que o objeto de *Migalhas* era o Cristianismo, mas que não o dizia para evitar questões histórico-dogmáticas (PE I, p. 80). Acentua-se, assim, a relevância de um projeto que parte da contradição com o socratismo para chegar ao Cristianismo enquanto concepção existencial.

socrático⁷¹. Ele trabalha sobre conceitos como a não verdade, pecado e paradoxo para conceitualizar o Cristianismo, e, de maneira similar a *Anti-clímacus*, termina em um entendimento da religião enquanto relação com o Eterno, mais especificamente, como uma tarefa existencial que visa à reconciliação do sujeito para com a verdade paradoxal. Se, com *Anti-clímacus*, a tarefa é repousar no poder que estabeleceu a síntese, com *Clímacus*, ela é a reconciliação com Deus, em ambos, ao fim, tem-se uma modificação no ser humano que se torna si mesmo.

Em *Migalhas*, a problemática da fundamentação da verdade como aparece em Gotthold Ephraim Lessing, na distinção entre as verdades históricas contingentes e as verdades necessárias da razão, é a questão propulsora da obra. Aquelas relacionadas à história estão submetidas à temporalidade, ao vir a ser, portanto, estão imersas na relação de causa e efeito, ou seja, são dependentes de causas anteriores e, nesse sentido, poderiam ter sido de outra forma. Por isso, essas verdades são aproximativas, contingentes, e se baseiam em relatos e crenças. Já aquelas da razão não vieram a ser, mas são. Elas não dependem de uma causa anterior, não estão em devir, não poderiam ter sido de outra maneira, portanto, são necessárias. É o caso do conhecimento lógico matemático, que não está à mercê da contingência, é o mesmo independente do histórico. A diferença entre esses dois tipos de verdades é qualitativa, o que quer dizer que não importa a quantidade de conhecimento histórico acumulado, ele nunca se tornará uma verdade necessária.

Kierkegaard, apoiado em Lessing, utiliza tal distinção para pensar sobre a existência. Como aponta Roos (2021), “assim como há essa diferença entre as verdades históricas e as verdades da razão, assim também há uma diferença *qualitativa* entre verdades históricas e verdades existenciais” (p. 84), as quais dizem sobre o sentido da existência. A problemática aqui se coloca na medida em que nós enquanto seres humanos, ou seja, seres históricos, em devir, almejamos algum sentido que não se esvaia na temporalidade, porque um sentido para a minha existência tem que ser infinito para mim. A isso, Kierkegaard chama de *felicidade eterna*. Como, então, alcançar esse sentido eterno se nossa vida é pautada no histórico? Ou, nas palavras de *Clímacus*,

*Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?
Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?*

⁷¹ Em *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard sob o pseudônimo *Johannes Clímacus* se refere a Sócrates e ao socrático, mas é preciso ter em mente que ao assim fazer ele está se referindo ao modelo socrático-platônico, diferenciando-se, por exemplo, do Sócrates de *O conceito de ironia*.

Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico? (MF, p.5).

Inicia-se, então, pela indagação sobre a possibilidade de basear uma felicidade eterna em verdade do primeiro tipo, histórica, contingente. É a partir desse ponto que *Clímacus* irá desenvolver os conteúdos do Cristianismo, em oposição ao socrático, enquanto algo histórico, porque o Cristianismo é um acontecimento do âmbito da temporalidade, que se relaciona com o Eterno e que pretende dar ao indivíduo uma felicidade eterna.

A pergunta socrática presente no *Mênnon*, sobre como é possível aprender a virtude, configura-se aqui: “em que medida é possível aprender a verdade?” (MF, p. 27). Da explanação socrática, temos a concepção de aprendizado enquanto rememoração, de modo que um sujeito apenas necessita se lembrar, pois o conhecimento na verdade ele já tem, já se encontra dentro dele. Se a alma é preexistente, ela já aprendeu todas as coisas, precisa agora somente rememorar o que já conhece. Nesse sentido, o mestre, o professor, não seria aquele que ensina, mas uma parteira que auxilia o sujeito a tomar consciência do conhecimento que já está dentro dele. Dessa tese, sobre a preexistência da alma, apreende-se que o conhecimento é a rememoração, que o ser humano é a verdade e que o mestre é uma parteira. Se a verdade já estava em mim, produziu-se a partir de mim e não me é dada por outro⁷², então ela só pode interessar-me do ponto de vista histórico; e tudo o que é histórico, temporal, é inconsistente, é apenas uma ocasião. Não é possível, assim, que se construa uma felicidade eterna sobre esse tipo de saber histórico, já que ele unicamente me interessa do ponto de vista histórico; “o ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno [...]” (MF, p. 31).

Clímacus, então, apresenta a questão de uma outra perspectiva. O problema aqui gira em torno das verdades em Lessing, as contingentes e as necessárias. Enquanto seres históricos, estamos no nível da contingência, mas procuramos por algo que seja eterno, por um sentido que não esteja condicionado pelo tempo. Por isso, o autor se pergunta pela possibilidade de se fundar uma felicidade eterna, ou seja, um sentido para a existência, em um evento histórico, contingente. O modelo socrático-platônico não serve para tal na medida em que, não tendo um instante significativo, só pode me interessar historicamente, sua relevância é apenas histórica. Então, se o aprendizado como rememoração não instaura um instante

⁷² “[...] pois a verdade, na qual repouso, estava em mim mesmo e produziu-se a partir de mim mesmo, e nem o próprio Sócrates seria capaz de me dar esta verdade [...]” (MF, p. 30).

significativo na existência de modo que se torna possível construir sobre ele uma felicidade eterna, é preciso considerar o instante no tempo, aquele instante que não pode se perder, que não pode ser esquecido, que me interessa tanto no tempo quanto na eternidade.

Em oposição ao modelo socrático-platônico, do aprendizado enquanto rememoração, *Clímacus* irá desenvolver um modelo que tem o instante como o decisivo. Retomando a aporia socrática, presume-se agora a importância do instante. Se a solução que considera a reminiscência só pode interessar-me do ponto de vista histórico, naquela que considera o instante, justamente para que o instante tenha importância definitiva, é preciso recusar a concepção de que o ser humano é a verdade, mas pressupor que ele nunca teve a verdade até o momento decisivo. Enquanto no primeiro modelo o ser humano é a verdade, aqui o ser humano está fora da verdade e é, nesse sentido, a não verdade.

Uma vez que o ser humano não possui a verdade, que ele é a não verdade, ela tem que ser trazida até ele; e não somente a verdade, mas a condição para aprendê-la. Não basta ter a verdade se não existe a condição. Essa condição o ser humano não tem, caso contrário o instante não teria importância decisiva, ou melhor, o ser humano foi despojado dela, e o foi por sua própria causa. Ou seja, se o ser humano existe, foi criado, é certo que a ele foi dada a condição para aprender a verdade. Mas, uma vez que o instante é decisivo, é preciso pressupor que ele foi desprovido dessa condição, que ele é a não verdade por sua própria culpa. A esse estado chama-se de pecado⁷³.

O aprendiz tem de estar sem a condição, portanto, ter sido despojado dela. Isto não pode ter acontecido por parte de deus (pois seria uma contradição), nem por causalidade (pois seria uma contradição que o inferior pudesse sobrepujar o superior); é preciso, então, que isto tenha acontecido por causa do próprio aprendiz. (MF, p. 33).

O ser humano está na não verdade por culpa própria. Ele não possui a verdade nem a condição e por isso é preciso que um mestre traga ambas até ele. Esse mestre é o deus⁷⁴, ou, pode-se dizer, a própria verdade. Não é mais, como no modelo anterior, uma parteira, que

⁷³ “Mas a este estado (o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado*.” (MF, p. 34).

⁷⁴ *Clímacus* utiliza a expressão “o deus” para manter o caráter de projeto do opúsculo. Como afirma Álvaro Valls na apresentação da tradução brasileira, “*Clímacus* também não faz, de jeito nenhum, apologética: apenas procura mostrar analiticamente que o seu modelo [...] não pode ser pensado dentro das categorias filosóficas gregas sem paradoxo. A própria formulação ‘o deus’ [...] quer trazer ao ouvido a expressão grega, onde este conceito se pensava em algo assim como ‘a divindade’ ou ‘o divino’ (de forma adjetiva).” (VALLS in MF, p. 16). Assim explicitado, utilizaremos adiante a expressão Deus.

auxilia no recordar, mas é ele quem traz ao indivíduo a verdade. O instante é, então, o momento em que o mestre, Deus, dá ao discípulo novamente a condição e com ela a verdade, é um instante no tempo, mas que é pleno de eternidade. No tempo, Deus traz ao indivíduo a verdade e a condição de aprendê-la. Quando essas são recebidas pelo ser humano, é nele empreendida uma mudança. É uma mudança em nível antropológico, ele ganha uma outra qualidade, torna-se um novo ser humano. A essa mudança dá-se o nome de conversão. O momento da conversão é um renascimento, o ser humano passa do não ser ao ser; “na medida em que era a não verdade e agora, graças à condição, recebe a verdade, opera-se nele uma mudança, como a do não ser para o ser.” (*Ibidem*, p. 38).

Para que o instante tenha significação decisiva, o ser humano precisa estar na não verdade, e assim o está por sua culpa. A verdade e a condição são, então, trazidas até ele pelo mestre, no caso, Deus. Ao contrário do que ocorre quando o mestre é uma parteira, como em Sócrates, em que se tem uma relação ser humano com ser humano, sendo cada um a ocasião para que o outro se compreenda⁷⁵, Deus não necessita do discípulo, ele não precisa da relação com o discípulo. Além disso, Deus, o Eterno, e o ser humano são diferentes um do outro. Mas, mesmo assim, Ele se move, Ele quer se igualar para se fazer compreendido, sem, porém, anular a diferença. “Se não é por necessidade que se move, o que é que move, o que será, senão o amor?” (*Ibidem*, p. 45). É por amor que Deus se move no intuito de estabelecer a igualdade e fazer com que o compreendam. A unidade para a realização da igualdade e da compreensão é obtida por uma descida, Deus para se fazer igual ao discípulo se rebaixa à figura do servo, que enquanto homem por tudo passa, sofre, suporta, agoniza e morre. “É assim, pois, que o deus se apresenta sobre a terra, igual ao último dos homens, pela onipotência do amor.” (*Ibidem*, p. 53).

Pensar no Deus que se rebaixa, como servo, para atingir a igualdade, sem na unidade anular a diferença, é o paradoxo absoluto. “Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante [...]” (*Ibidem*, p. 74). A razão não pode conceber o Eterno que entra no tempo, por isso, do seu ponto de vista, é o absurdo. O paradoxo só pode ser, então, alcançado pela fé, pelo salto da fé, pois é somente na fé que há a decisão e com a decisão se exclui a dúvida. A fé crê no que veio a ser, suprimindo a pergunta pelo “como foi possível”.

Importante ressaltar que, quando se fala em instante, como a colisão do Eterno com o temporal, não se fala apenas no sentido de Deus, enquanto o Eterno, ter ganhado uma

⁷⁵ “[...] o discípulo é a ocasião para que o mestre se compreenda a si mesmo, o mestre a ocasião para que o discípulo se compreenda a si mesmo.” (MF, p. 44).

existência histórica, mas também do momento em que o ser humano vive a eternidade na sua existência. É nesse sentido que Kierkegaard afirma que não há uma diferença substancial entre o crente que viveu na época de Cristo e os que vieram depois. O paradoxo do Deus-homem, do Eterno que entra na história, deve ser vivido na existência de cada indivíduo particular, como uma tarefa. “A tarefa atribuída a todo ser humano individual é se tornar contemporâneo com a existência de Deus *no tempo*, e, assim, acreditar na colisão paradoxal de tempo e eternidade.” (TSAKIRI, 2006, p. 150)⁷⁶, “o ‘instante’ de transformação do ser humano [...] [é o momento] em que a eternidade entra na vida humana.” (*Ibidem*, p. 154)⁷⁷.

Do mesmo modo que *Clímacus* contrapõe Cristianismo e socratismo, *Anti-clímacus* também o faz com relação à noção de pecado. Na segunda parte de *A doença para a morte*, o autor-pseudônimo considera o desespero como linguagem do pecado, quando a noção de Deus, de estar diante de Deus, já é presente no ser humano, e diante de Deus ele quer desesperadamente ser si mesmo ou desesperadamente não quer ser si mesmo; “Somente quando um si-mesmo, como esse indivíduo específico, é consciente de existir diante Deus, somente então ele é o si-mesmo infinito, e esse si-mesmo peca diante Deus” (SuD, p. 80)⁷⁸. Se o desespero, a doença do espírito, é linguagem do pecado, então o pecado é uma qualificação do espírito, nesse sentido, fala-se em pecado com relação a obrigação mais alta do si-mesmo que é colocar-se diante de Deus e repousar transparentemente Nele.

Nos dois autores, percebe-se que o pecado é uma posição diante de Deus, em que o ser humano como a não verdade está ciente de ser diante do Eterno e, assim, assenta-se o desespero que é desafio, a tarefa de tornar-se através da relação com o paradoxo. Também de maneira oposta ao socratismo, o contrário do pecado não seria a virtude, mas a fé. Se o ser humano é a não verdade, está em pecado, ou em desespero, a cura para essa doença é um relacionar-se com o paradoxo que traz ao indivíduo a verdade estabelecendo-o enquanto síntese. Nesse sentido, o Cristianismo deve ser entendido enquanto tarefa existencial, quando o sujeito, por um ato de fé, escandaliza-se diante do inexplicável e se entrega apaixonadamente ao paradoxo; “o Cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.” (PE I, p. 38).

⁷⁶ “The task ascribed to every single individual is to become contemporaneous with the existence of God in time, and thus to believe in the paradoxal collision of time and eternity.”

⁷⁷ “The ‘moment’ of the human being’s transformation [...] in which eternity enters human life.”

⁷⁸ “Not until a self as this specific single individual is conscious of existing before God, not until then is the infinite self, and this self sins before God.”

Esse entendimento da fé cristã enquanto um ocupar-se existencialmente com a verdade é desenvolvido no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Aqui, *Clímacus* aponta o caráter subjetivo do Cristianismo, ressaltando primeiro que a introdução da objetividade na religião anula o interesse pessoal, infinito e apaixonado do sujeito para com a verdade que é imprescindível para a tarefa de tornar-se, de reconciliar-se com o paradoxo. Segundo as conceitualizações de Lessing, tem-se que a passagem de uma verdade contingente para uma verdade eterna não se dá por mediação racional, por meio da objetividade, não é possível passar de um âmbito para o outro dessa forma, através da especulação, tudo o que podemos atingir é aproximação, portanto, a transição seria um salto, uma aposta, uma decisão pessoal, infinitamente interessada e apaixonada. Por isso, a fé é um salto, da categoria da decisão, da subjetividade, porque o Cristianismo situa-se no paradoxo, o fundamental aqui é a decisão pessoal, o salto da fé que se encontra na subjetividade. Mas, disso a tradição se esqueceu, esqueceu-se do paradoxo, de que todas as categorias cristãs assentam-se no paradoxo e de que o ser cristão deve vir de uma decisão individual do sujeito existente, de sua interioridade e subjetividade, em sua relação com o paradoxo.

Ao falar da fé enquanto salto, *Clímacus* cita a obra *Temor e Tremor* de *Johannes de Silentio*, “naquele escrito chamou-me a atenção como o salto, na opinião do autor, enquanto decisão κατ' ἐξοχήν [gr: por excelência], torna-se justamente decisivo para o crístico, e para toda e qualquer categoria dogmática [...]” (PE I, p. 109). Apesar de, nessa obra, o tema central ser a fé de Abraão, portanto, uma fé não direcionada ao paradoxo cristão do Deus encarnado, é ainda um exemplo de vida fundada na crença no absurdo, naquilo que a especulação não alcança e que só se resolve subjetivamente. Com isso, “é [ainda] uma fé paradoxal e, portanto, pode ser analisada como paradigma da própria fé cristã. A fé de Abraão fornece a forma, a atitude.” (ROOS, 2006, p. 69), não por menos é considerado o pai da fé.

Nesta obra, o tema da fé é abordado de maneira diversa ao do discurso especulativo de modo a não se deixar esvair o paradoxo. No prefácio, o autor adverte para o fato de que não é ele um filósofo e que, portanto, a obra não se constitui enquanto um sistema, isto porque as tentativas de transformar em conceito os conteúdos da fé não necessariamente levam ao entendimento dela. Através da objetividade, como já ressaltado, só se aproxima da fé, mas não se chega a ela. Se a fé não se deixa explicar pela razão, a dificuldade encontra-se em abordar o tema sem reduzi-lo a uma fundamentação racional. Não por menos, o autor inicia a escrita com a famosa fórmula “Era uma vez” para em seguida introduzir uma narrativa bíblica, abordando-a de maneira quase poética.

O texto bíblico da provação de Abraão, Gênesis 22, é o assunto que percorre a obra. Como a pretensão é abordar a fé, sem cair em um discurso especulativo, transformando-a em conceito e, então, em qualquer outra coisa que não fé, *Johannes de Silentio* opta por comunicar um modelo através da história que conferiu a Abraão o título de Pai da fé. Segundo o autor, os antigos compreendiam que a fé é uma tarefa existencial, “que a capacidade em acreditar não é adquirida nem em dias nem em semanas” (FT, p. 7)⁷⁹, mas que requer o empenho de uma vida. Esse algo falta aos seus contemporâneos, que não possuem a paciência necessária para a fé e escolhem servir à ciência, o que põe em risco a entrega à paixão infinita. A escolha da narrativa da provação de Abraão para o tema da fé vai, então, muito além de sua relevância para os desdobramentos históricos e dogmáticos das religiões que o têm como patriarca, mas tem a ver com o seu poder de comunicar um modelo de fé. A intenção não é, portanto, agarrar-se às questões históricas ou dogmáticas, mas rememorar a sua caminhada até o monte Moriá de forma que o leitor esteja ao lado de Abraão nessa jornada, que é também uma jornada em direção a si mesmo e um consequente enfrentamento do desespero.

Abraão era o eleito de Deus, a promessa consistia em que através dele as nações seriam abençoadas. Por ela, Abraão saiu de sua terra rumo àquela prometida por Deus e lá aguardou seu primogênito para o florescer das gerações vindouras. O tempo passava e com ele a juventude de Sara, mesmo assim Abraão creu, manteve-se firme, acolheu os desígnios de Deus e teve, enfim, Isaac. Mas então, ocorreu de Deus tentá-lo,

Depois desses acontecimentos sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão!”. Ele respondeu: “Eis-me aqui!”. Deus disse: “Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.” (*Gênesis*, 22, 1-2).

A partir disso, inicia-se a jornada de Abraão, não sem levar consigo a angústia em caminhar ao lado de seu filho, o filho da promessa, para cumprir os propósitos de Deus. Quando tudo parecia, então, perdido, quando parecia que Deus zombava de Abraão ao prometer-lhe Isaac e agora tirá-lo pelas mãos do próprio pai, Abraão ainda cria, não duvidada, tinha fé. Partiu ao lado de Isaac mantendo consigo a esperança, “de que envelheceria nesta terra, honrado entre as pessoas, abençoado pela posteridade, e memorável por Isaac, a coisa mais preciosa de sua vida [...]” (FT, p. 20)⁸⁰.

⁷⁹ “[...] *that proficiency in believing is not acquired either in days or in weeks.*”

⁸⁰ “[...] *that he would grow old in this country, be honored among the people, blessed by posterity, and unforgettable in Isaac, the most precious thing in his life [...]*”

Abraão se resigna, renuncia ao terrestre ao vincular-se com o sagrado, ao se tornar fraco diante do Eterno, ao se submeter ao poder que anteriormente havia lhe dado Isaac. No entanto, as tensões as quais o consumiram a caminho do monte revelam que seu ato foi muito mais do que simples ou apenas resignação. Se sua fé fosse desse tipo, ainda estaria em desespero, ao se fixar apenas na infinitude, despojando-se de tudo em prol de algo no além, seria ainda desespero, faltar-lhe-ia finitude, retorno a si. O retorno está inserido na dialética da fé, que engendra resignação em vista do Eterno e retorno à finitude. Era essa a fé de Abraão, por estar voltada para este mundo, para esta vida, ele acreditou que Deus revogaria sua exigência e que retornaria com Isaac para casa. Abraão vinculou-se com o Eterno, mas com esperança manteve guardado o temporal; “Abraão tinha ainda fé, e tinha fé para esta vida.” (*Ibidem*)⁸¹.

A grandeza de Abraão é justamente o fato de ter se mantido esperançoso, mesmo quando parecia absurdo ser, de ter crido no retornar daquilo que abandonou. Ao vincular-se com o Eterno, ele o alcançou, no entanto, manteve guardado o temporal; “é grande prender-se ao Eterno, mas é maior agarrar-se ao temporal depois de ter ele abandonado.” (FT, p. 18)⁸². A resignação que leva consigo a esperança do retorno é a própria fé, que se compreende então em um duplo movimento. É, por força do absurdo, renunciar e lançar-se no abismo, e, por força do absurdo, retornar à finitude tendo de volta a si mesmo. Com a experiência do resignar-se e alcançar o Eterno, há o retorno, e no retorno há o encontro consigo mesmo.

Através do entendimento da fé enquanto duplo movimento, *De Silentio* ressalta a distinção deste estágio em relação ao ético e ao estético. Primeiramente, distingue o cavaleiro da fé, aquele que empreende o duplo movimento, e o cavaleiro da resignação, que, embora empreenda o movimento rumo ao infinito, não é capaz de participar do finito, continua a pertencer a outro mundo. De fato, resignar-se infinitamente é um estágio que antecede a fé, pois somente através dessa mobilização, da renúncia do finito, é possível entender-se enquanto existência eterna, mas então é preciso retomar. E tudo isso por força do absurdo, renuncia-se, mas crê que ainda o tem por intermédio da fé, mesmo quando parece impossível. Nesse sentido, distingue-se da renúncia empreendida pelo poeta, que age por emoção estética, e por isso seu movimento é ainda desespero. Sua renúncia é empreendida por uma vontade que o aprisiona no fantástico, enquanto na fé, pela paixão infinita, não se tem um ato de vontade, mas de crença no absurdo, no paradoxo da existência, que permite o retorno à

⁸¹ “[...] *Abraham had faith, and had faith for this life.*”

⁸² “[...] *it is great to lay hold of the eternal, but it is greater to hold fast to the temporal after having given it up.*”

temporalidade. Segundo *De Silentio*, o movimento infinito da resignação qualquer um é capaz de fazer, mas apenas pela fé se dá o movimento seguinte, por isso “Abraão não renunciou Isaac pela fé, mas recebeu Isaac pela fé” (FT, p. 49)⁸³.

O movimento da fé não se deixa determinar pelo estético e, do mesmo modo, também se diferencia do ético. Aqui, distingue-se o cavaleiro da fé do herói trágico. Assim como Abraão, o herói trágico também empreende um sacrifício, no entanto o faz em vista do universal, que é o ético, suprimindo o singular. O caso de Abraão não se dá, porém, no âmbito do geral, a ordem de Deus foi dada a ele enquanto indivíduo singular, é pois uma relação absoluta com o absoluto. Essa relação encontra-se acima do universal, não há como exprimi-la por meio da moralidade, tudo se passa na interioridade de Abraão, na sua relação subjetiva com Deus. Ora, pelo ponto de vista universal Abraão seria um assassino, pois além de Isaac ser o seu melhor, de ser o filho da promessa pelo qual tanto esperou, Abraão também tinha para com ele um dever ético, razão pela qual a tarefa é profundamente angustiante⁸⁴. Não há, para ele, consolo na moralidade, ele poderia ter agido eticamente escolhendo não sacrificar Isaac, mas, novamente, na relação com o Eterno, sua fé não estava pautada na disposição em sacrificar Isaac, mas na esperança de tê-lo de volta por força do absurdo.

Não se retiram, com isso, da história de Abraão apenas elogios devido a sua grandeza por ter amado a Deus a ponto de estar disposto a oferecer Isaac, ou a sua esperança em retornar com o filho. A narrativa, ao longo dos anos difundida, por muitos decorada e repetida, é tão significativa por sua profundidade existencial, é a angústia que acompanha Abraão por toda sua caminhada. Ele é o pai da fé por ter experimentado da maneira mais radical o paradoxo da existência.

Por meio da narrativa de Abraão, como nos apresenta *Johannes de Silentio*, temos um exemplo de fé que é cura para o desespero. Ao se relacionar com o Eterno, mantendo guardado o finito e esperando uma vida para o aqui e agora, é possível transpor a doença humana. Se o desespero é a falência de uma forma de existência do si-mesmo, em que o ser humano procura definir-se, mas nunca obtém êxito, uma vez que por si só é incapaz de efetuar a síntese, a forma existencial que se configura enquanto cura é aquela que requer a relação subjetiva para com o poder que estabelece o ser humano como síntese, espírito. Já que é

⁸³ “By faith Abraham did not renounce Isaac, but by faith Abraham received Isaac.”

⁸⁴ “A expressão ética para o que Abraão fez é que ele pretendia assassinar Isaac; a expressão religiosa é que ele pretendia sacrificar Isaac – mas, precisamente, nesta contradição está a angústia [...]” (FT, p. 30). “The ethical expression of what Abraham did is that he meant to murder Isaac; the religious expression is that he meant to sacrifice Isaac – but precisely in this contradiction is the anxiety [...]”

apenas na relação que se tem acesso à verdade paradoxal que é a fusão entre eternidade e temporalidade.

2.3 NIILISMO, DESESPERO E EXISTÊNCIA

O que irá acontecer? O que trará o futuro? Não sei, nada pressinto. Quando uma aranha mergulha na consequência de si a partir de um ponto fixo, vê sempre um espaço vazio a sua frente, onde não é capaz de encontrar apoio firme, por mais que esperneie. Assim acontece comigo; sempre um espaço vazio à frente, o que me empurra é uma consequência situada atrás de mim. A vida está virada ao contrário e é horrível, não é suportável. (OO I, p. 51-52).

Como mencionado, na Modernidade, com a mudança empreendida no entendimento do mundo, há um estranhamento do ser humano com relação à realidade à qual pertence. É então nesse ambiente que começa a se falar de niilismo enquanto conceito filosófico, precisamente com os movimentos do idealismo e do romantismo a partir do final do século XVIII, segundo Volpi (2012) “[...] o primeiro uso filosófico do conceito, localizado no final do século XVIII, em meio aos debates que caracterizam o nascimento do idealismo.” (p. 17). Schlegel, Jacobi, Fichte, Schelling e Hegel foram exemplos de pensadores que se debruçaram de alguma forma sobre o tema do niilismo, do “nada”, da falta de sentido e do relativismo dos valores. Como acentua Eriksen (2000), inserido nesse contexto, Kierkegaard também teve seu interesse pelo tema, “o evento do niilismo, [...] é um pressuposto fundamental na obra de Kierkegaard, mesmo que nunca tenha sido tematizado como tal.” (p. 7)⁸⁵. Também Stewart (2017) afirma que, embora não indique claramente a questão do niilismo, “Kierkegaard lida com problemas associados ao relativismo, à falta de sentido e à crise da fé religiosa típicos da vida moderna.” (p. 16). Esse fato decorre, em muito, da influência de seu professor e mentor Poul Møller que se debruçou sobre os germes do niilismo ali presentes, entendido por ele enquanto relativismo dos valores e identificando seus primeiros traços no romantismo alemão⁸⁶. Aos moldes dele, Kierkegaard dedica, por exemplo, um olhar atento ao romance

⁸⁵ “*The event of nihilism, [...], is a fundamental presupposition of Kierkegaard's work, even if it is never clearly thematized as such.*”

⁸⁶ “Møller, ao traçar o perfil do contexto histórico-social da Alemanha e da França, denunciava desde então o relativismo de valores que emergiram a partir dos movimentos da Jovem França (1830-1833) e depois da Jovem Alemanha (1830-1835), o que corroborava uma relatividade extrema e um interesse grande pelas temáticas de frenesi das paixões, da atração pelo nada e do ódio ao burguês. A isso Møller tratou como niilismo, cujos germes já estavam presentes no interior do romantismo alemão, sobretudo aquele representado por Schlegel com o romance *Lucinde*.” (VARGAS, 2015, p. 663).

Lucinde de Schlegel e à análise do tema da ironia em sua primeira obra e dissertação intitulada *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, na qual se insere também os temas do subjetivismo e relativismo.

Nesta obra, dividida em duas partes, Kierkegaard apresenta primeiro a ironia socrática, a partir da imagem de Sócrates nas obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes, de modo a chegar a uma imagem mais perfeita do filósofo ateniense; e, em um segundo momento, aborda a ironia romântica com a análise do pensamento de Schlegel, Tieck e Solger. Em relação a Sócrates, Kierkegaard argumenta que sua ironia é uma força negativa⁸⁷ no sentido de que sua posição era a de refutar a dos outros sem, no entanto, dar a eles uma alternativa construtiva, não tendo assim uma doutrina, os diálogos terminam em aporias⁸⁸. De acordo com o filósofo dinamarquês, esse aspecto negativo tornava as pessoas inquietas e, portanto, reflexivas.

Na segunda parte da obra, Kierkegaard se dedica a análise da ironia romântica. Com relação à ela, o autor aponta que utilizavam a ironia a favor do niilismo, uma vez que refutavam a sociedade burguesa, solapando a validade dos valores, das leis e da autoridade sem apresentar um outro sentido para substituí-las. É certo que, com a ironia, Sócrates pretendia refutar crenças, no entanto, eram crenças específicas, não mais plausíveis naquele contexto histórico, enquanto os românticos, por sua vez, refutavam todos os aspectos da vida e da realidade; “Na perspectiva de Kierkegaard, os românticos alemães não queriam apenas criticar elementos específicos da vida burguesa e manter o resto, mas queriam solapar a sociedade como um todo.” (*Ibidem*, p. 104).

Segundo Kierkegaard, é no movimento do romantismo alemão que se encontra melhor representado o problema do niilismo. Tomando partido do indivíduo, do valor do sujeito no lugar da sociedade e das ações nela determinadas, o romântico utiliza a ironia para criticar a vida burguesa e as pessoas nela imersas, expondo a elas sua situação. O ironista romântico rejeita as convenções sociais estabelecidas, já que elas só são aplicáveis dentro de uma determinada sociedade, deste modo, ele é capaz de agir como lhe convém, é subjetivamente livre de qualquer critério que venha de fora para tomar suas decisões, ele defende a autoprodução de si mesmo. No entanto, se tudo na realidade é arbitrário e relativo, então a realidade mesma perde sua validade, terminando em vazio, niilismo.

⁸⁷ “[...] Sócrates em sua relação com o subsistente era completamente negativo, ele flutuava, em satisfação irônica, por sobre todas as determinações da vida substancial [...]” (CI, p. 170).

⁸⁸ “O objetivo de Sócrates não era estabelecer uma doutrina positiva, mas sim levar os outros a reconsiderarem suas opiniões estabelecidas, mostrando que elas se sustentavam em fundamentos frágeis.” (STEWART, 2017, P. 31).

Kierkegaard utiliza a fórmula “viver poeticamente” para falar da tentativa romântica de criar a si mesmo. Na já mencionada obra literária *Ou/Ou*, escrita após o trabalho acadêmico do *Conceito de ironia*, o filósofo transmite de maneira mais livre a ironia romântica. No *Diário do sedutor*, por exemplo, ao ignorar o ético e seduzir Cordélia para a satisfação de seus prazeres, Johannes surge como um personagem insensível e, contrariamente a este ideal romântico, B acaba retomando algumas questões trabalhadas na primeira obra com relação a *Lucinde* de Schlegel, no embate entre o casamento e o amor romântico. Mas, é especificamente a partir do esteta A e sua existência enquanto poeta que é possível perceber de forma mais clara a crítica de Kierkegaard à ironia romântica enquanto niilista.

O trecho que abre esta parte da tese está inscrito no primeiro capítulo de *Ou/Ou*, *Diapsalmata*. Enquanto poeta, A ilustra uma atitude melancólica diante da realidade que poderíamos traduzir como o niilismo do cansaço identificado por Nietzsche. Composto por aforismos, esse capítulo da obra aponta para os sentimentos de um ser humano em conflito com a vida, buscando nela justificação e tranquilidade, sem, no entanto, encontrar. Vê-se que a problemática da finitude é a questão fulcral para A, tanto a morte enquanto o cessar da vida humana quanto o findar-se dos momentos de alegria e prazer são assuntos abordados no sentido de mostrar o pesado fardo da existência finita, na qual tudo se esvai, ele afirma: “a minha observação da vida é inteiramente desprovida de sentido.” (OO I, p. 52). Mas vejamos como o ironista chega ao niilismo a partir de tais aforismos.

Em uma atitude de crítica à cultura burguesa e seus valores, o ironista romântico quer, assim como para uma criança ainda é possível, criar a si mesmo e, por isso, logo nos primeiros aforismos, afirma: “Prefiro falar com crianças (...)” (*Ibidem*, p. 44). O poético é, para ele, uma força que lhe permite criar, e, do mesmo modo como uma criança ainda não é um ser racional, estando, então, ligada aos sentimentos, é espontânea e ainda não moldada pelas regras sociais, o poeta assim o entende, não como um sujeito prosaico da cultura burguesa que esconde quem realmente é, seus sentimentos e intenções, o que ele tanto critica. “Que sejam os outros a queixarem-se de que os tempos são maus; queixo-me de que são miseráveis, porque são tempos sem paixão. [...] Os seus desejos voluptuosos [dos homens] são comidos e indolentes, as suas paixões, sonolentas [...]” (OO I, p. 57).

Segundo A, passado o seu tempo de juventude no qual observava o mundo para entender seu funcionamento, deu-se conta de que tudo aquilo considerado importante para a sociedade burguesa era tão somente digno de riso, o trabalho, o casamento abastado, a amizade como ajuda financeira, a comunhão uma vez por ano, entre tantos outros pequenos

ideais considerados o sentido da vida do ser humano moderno⁸⁹. Em um autoengano, o sujeito imerso na vida burguesa concebe sua existência como importante e significativa a partir de sua posição no mundo e na sociedade e não consegue ver além, enxergar a existência e a si próprio em um sentido mais abrangente. Sobre isso, A ressalta seu desprezo sobre o estar atarefado no mundo e a importância que se dá a esse fato, como significação mesma da vida, “entre todas as coisas risíveis, parece-me que a mais risível de todas é andar atarefado no mundo, ser homem despachado a comer, e despachado nos seus actos.” (*Ibidem*, p. 52), “mas trabalhar para viver não pode efetivamente ser a significação da vida, visto ser deveras uma contradição que o facto de estar sempre a produzir condições constitua a resposta à pergunta sobre essa significação, a qual é estipulada recorrendo a essas condições.” (*Ibidem* p. 61).

Essa crítica e negação do tipo de vida moderno leva, no entanto, o ironista romântico ao niilismo. Ao considerar que não existe nada da sociedade burguesa que possa orientar a sua vida, ele se coloca à mercê de momentos arbitrários, entrando assim em contato com a futilidade e vacuidade de sua existência. Como já anteriormente ressaltado, ao se falar sobre o estágio estético, o que o poeta acessa nesse tipo de vida é o sentimento do tédio. A disposição do tédio surge da percepção de vanidade das ações e intensifica a sensação de vazio existencial, levando o poeta a um estado de letargia. O tédio afeta de maneira tão profunda a existência do poeta que ele não é capaz de enxergar nada que o mova, pois, se tudo se esvai e a vida é um aglomerado de situações arbitrárias, não há qualquer disposição para agir; “[...] não me apetece mesmo nada.” (*Ibidem*, p. 44).

Como o tédio é francamente pavoroso – pavorosamente entediante. [...] Fico estirado, inerte; a única coisa que vejo é o vazio, a única coisa que vivo é o vazio, a única coisa em que me movimento é o vazio. Nem sequer sofro. [...] A própria dor perdeu pra mim o refrigério. Se me oferecessem todas as magnificências do mundo, ou todas as dores do mundo, afectar-me-iam todas de igual maneira, não me voltaria para o outro lado nem para delas me aproximar, nem para delas fugir. Morro de morte. (*Ibidem*, p. 70-71).

Nesse sentido, A segue afirmando a nadificação de sua vida; “como a vida é oca e vazia de significação!” (*Ibidem*, p. 59), “a minha observação da vida é inteiramente desprovida de sentido.” (*Ibidem*, p. 52). Na tentativa de encontrar prazer na imediatez, o

⁸⁹ “Vi que a significação da vida consistia em ganhar o pão e ter por objectivo ser conselheiro do tribunal, que a rica volúpia do amor era arranjar uma rapariga abastada, que na amizade a suprema felicidade era a ajuda recíproca nas dificuldades financeiras; vi que era sabedoria o que a maioria admitia como tal; que era entusiasmo fazer um discurso; que era coragem arriscar ser multado em dez táleres; que era gentileza desejar bom proveito depois da refeição; que era temor a Deus ir uma vez por ano na comunhão. Foi o que eu vi, e ri-me.” (OO I, p. 66).

poeta se deixa cair no tédio de uma existência baseada na futilidade, e pela perspectiva do tédio só se tem o vazio; “a vida tornou-se para mim uma bebida amarga e, não obstante, deve ser tomada às gotas, lentamente, contando-as.” (*Ibidem*, p. 54). Pela análise anterior, viu-se que a atitude do poeta que culmina no nada é uma forma do desespero, ele quer produzir-se a si mesmo, sem a consideração do Eterno no equilíbrio da síntese e se autoengana com a futilidade dos prazeres obtidos na imediatividade, perde-se no fantástico e não é mais capaz de retornar a si mesmo. É esse o tipo de existência que Kierkegaard enxerga entre os seus contemporâneos. Um movimento que levava a Modernidade rumo ao niilismo, à nadificação da vida. Mas, a alternativa ética de *Ou/Ou* também não protege o indivíduo do desespero, que se liga apenas à temporalidade e finitude ao basear sua existência no cumprimento de normas sociais. É ainda fuga de si e esvaziamento existencial.

Também Nietzsche, como é visto nos escritos póstumos, vislumbrou no ideal romântico uma postura de decadência, segundo ele “uma fuga de si mesmo, um desprezo por si mesmo e uma condenação de si mesmo [...]” (FP, 1886, 2(101)). Para ele, o artista romântico seria aquele que cria a partir do desprazer consigo próprio em um movimento de olhar para trás. O romantismo seria, assim, um traço do niilismo, quando a desvalorização já está empreendida o romantismo surge como reação. “As consequências niilistas da história e dos ‘historiadores *práticos*’, isto é, dos românticos. A posição da arte: absoluta *ausência* de originalidade de sua posição no mundo moderno. Sua desertificação. [...] A arte e a preparação do niilismo. Romantismo.” (FP, 1886, 2(128)).

Em uma análise do pensamento do romantismo alemão, Kierkegaard identificava uma certa postura existencial, podemos dizer, doentia. Pelo seu entendimento da existência e da antropologia humanas, ele identificou uma doença, apontando suas formas de acordo com o modo como se relacionam os componentes de nossa constituição. A essa doença ele chamou desespero e entendeu que o desespero culmina em um mal-estar existencial em que a vida parece carecer de sentido e significação. E, o mais importante, identificou esse movimento de nadificação no seio da sociedade moderna. Fosse pelo viver poeticamente da tentativa romântica de criar a si mesmo, fosse no esvaziamento do sujeito pela adequação às normas sociais de uma vida ética, a existência termina no insosso. Vargas (2015) aponta que o problema do tédio enquanto propulsor do niilismo, do sentimento de vazio, “parece abarcar tanto o estádio estético da existência quanto o estádio ético” (p. 666).

Na perspectiva nietzschiana acerca do niilismo, mostrou-se que é na Modernidade que há uma radicalização do fenômeno a partir da desvalorização dos valores supremos. É certo

que o niilismo tem, para ele, um caráter fisiológico, é uma doença, uma debilidade humana que se espelhou na realidade ao longo da história, já na Antiguidade e, mais ainda, com o surgimento do Cristianismo contrário à mensagem de Jesus. No entanto, toda essa negação da vida, todo esse tornar a vida um nada atingiu seu auge na Modernidade, quando, por colapso interno, pelas forças reativas, ela própria empreendeu a desvalorização dos valores sobre os quais se assentava. Esse fenômeno é resumido na fórmula “Deus está morto”, entendendo Deus como o fundamento a partir do qual emanam os valores da sociedade ocidental, levando-a à ruína. Nietzsche percebera que esse processo dava ainda seus primeiros sinais na Europa e que os efeitos da morte de Deus seriam sentidos pelas épocas ainda vindouras. Sua característica seria aquela que se chamou niilismo do cansaço, ou seja, de passividade e esgotamento existencial. Ao identificar no movimento do romantismo e idealismo alemão manifestações do desespero enquanto mal-estar diante da realidade, Kierkegaard também pressente que a Modernidade estava preparando a ascensão do niilismo enquanto esvaziamento existencial, o sinal final da presença do desespero.

Embora os filósofos alemão e dinamarquês partam de pontos distintos para analisar o que consideram doença, eles chegam a um possível ponto comum, a saber, na identificação da postura moderna, em especial no âmbito da filosofia, como niilista. O fato de Nietzsche considerar que o niilismo é inerente à religião Cristã e de Kierkegaard partir de dentro do Cristianismo para identificar e dar a solução para o desespero, não necessariamente inviabiliza o diálogo. O modo existencial religioso que é a cura do desespero, também cura do niilismo, uma vez que o niilismo é resultado de uma vida em desequilíbrio, não é o Cristianismo do qual Nietzsche fala. Com as pontuações de Nietzsche, e mesmo com a crítica de Kierkegaard à religiosidade de sua época, pode-se concluir que em termos existenciais, o evento da morte de Deus como o fim de um tipo de religiosidade foi importante e necessário, para criar um sentido, significar a existência, interpretar a religião de maneira que isso não culmine em doença, formas de desespero e niilismo. Podemos, assim, pensar que a religião como entende o filósofo dinamarquês seria uma religião possível após o evento da morte de Deus. Veremos sobre isso mais adiante. O que agora é importante é evidenciar que o nosso tempo lida com a questão da doença como forma de nadificação existencial.

Não podemos negar que a existência se constitui hoje como um verdadeiro desafio no sentido de se estar sozinho consigo mesmo e se produzir existencialmente em uma sociedade plural, em que não temos mais a ideia de valores fundamentais universais, mas sim uma diversidade de valores, de perspectivas, várias maneiras de entender o mundo e de se entender

no mundo. Muitas vezes parecemos vagar em um oceano infinito de possibilidades de sentido sem, no entanto, ser capaz de nos relacionarmos com eles de modo que a minha existência tenha um fundamento significativo para mim mesmo. As redes sociais, por exemplo, tornam-se cada vez mais uma tentativa desesperada de se afirmar publicamente, de passar uma imagem de si mesmo como repleto de aspectos positivos e valorativos. Compartilham-se imagens de momentos felizes, festas, viagens, passeios, e a vida parece ser abundante de felicidade e significação, enquanto, sabemos, o verdadeiro si-mesmo se desespera, porque não é nos prazeres fugazes de experiências estéticas que encontramos o sentido de nossa existência, embora queiramos passar a imagem que estamos bem seguros com a nossa vida. E por detrás da tela do celular continua-se levando uma vida insossa, cheia de tédio e sem grandes riscos com relação à tarefa de tornar-se si mesmo. Há ainda aqueles que são homens e mulheres trabalhadores, pais e mães de família, orgulhosos de sua posição na sociedade, pessoas “de bem”, cumpridores das normas e regras sociais, mas não menos acomodados com sua situação existencial, e no lugar das fotografias de festas encontram-se os largos sorrisos de uma família bem estruturada, em casa, na Igreja ou no parque em um domingo de tarde.

O fato é que o século XXI sente cada vez mais aquilo que Nietzsche e Kierkegaard identificaram como germe na Modernidade, a existência parece flutuar no vazio, sem um ponto fixo em que possa se agarrar. E todas as tentativas produzidas só parecem intensificar o mal-estar, atestar que estamos continuamente fugindo de nossa tarefa existencial agarrando-nos aos aspectos externos da realidade. Embora a maioria das pessoas vá levando a vida desta maneira sem serem tocadas à consciência dessa situação, o desespero está ali, o niilismo está ali, uma vez que tudo que se manifesta só atesta como estivemos sempre doentes.

Retomando Camus, em *O Mito de Sísifo*, o autor sublinha o aspecto absurdo da existência tanto no mito grego quanto na vida do proletário. Ambos estão condenados ao castigo de uma existência sem significado. Todos os dias empurra-se incessantemente uma pedra montanha acima, para ao fim do dia vê-la rolar abaixo mostrando que o árduo trabalho, inútil, repetir-se-á ao florescer da próxima aurora e assim por diante. Se o mito, por sua vez, é trágico, a rotina de um homem comum nem sempre lhe parece trágica. Mas isso só ocorre porque *Sísifo* tinha consciência de sua situação. A existência maquinal e sem significado transmuta-se como a pior das condenações a partir da tomada de consciência. “A partir do momento em que sabe, sua tragédia começa” (CAMUS, 2016, p. 123), a partir do momento em que o absurdo nos encontra, tem início nossa busca pelo sentido.

Da mesma maneira, e em todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos leva. Mas sempre chega uma hora em que temos que levá-lo. Vivemos no futuro: “amanhã”, “mais tarde”, “quando você conseguir uma posição”, “com o tempo você vai entender”. Estas inconsequências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega o dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma, assim, a sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece seu pior inimigo nesse horror que o invade. O amanhã, ele ansiava o amanhã, quando tudo em si deveria rejeitá-lo. Essa revolta da carne é o absurdo. (CAMUS, 2016, p. 28).

Segundo Camus, o absurdo não é apreensível ao conhecimento, por isso não há um conceito do absurdo, é possível percebê-lo nos sentimentos. Um de seus sinais seria aquele estado da alma vazia, o estado “em que o coração procura em vão o elo que lhe falta” (CAMUS, 2016, p. 27). É quando a paz de uma vida maquinal do cotidiano, de uma vida de *Sísifo*, é perturbada por perguntas, carregadas de “por quês”, que o indivíduo desperta para o absurdo. Ou seja, quando o ser humano, de alguma maneira, toma consciência de sua situação existencial, permeada pela questão da morte em conjunto com a ausência de significado de toda ação humana, que ele experimenta uma profunda crise, o mundo parece carecer de cores, os tons são substituídos por uma vida apagada, tingida pelo nada.

Mesmo que por vezes tudo transcorra aparentemente bem devido ao torpor e ao esquecimento em que nos colocamos, o encontro repentino com a finitude nos coloca novamente diante de uma realidade hostil, indiferente e irracional. De uma maneira geral, não somos capazes de lidar inteiramente com a temporalidade, com a realidade crua, muitas vezes permeada pelo sofrimento, pela dor e principalmente pela incerteza da finitude, porque o ser humano é aquele que tem a consciência da finitude é que o absurdo permanece sempre à espreita.

Diante do absurdo o que deveria o sujeito fazer? Sucumbir? Optar pelo suicídio? Assumir o vazio da existência? Criar novos valores? Nietzsche é o profeta da morte de Deus, aquele que anuncia o evento pela boca do homem louco e nos atenta para o perigo do niilismo. Embora isso signifique que nossas vidas passem a experimentar a falta de sentido, não quer dizer nem de longe que, para Nietzsche, a morte de Deus seja algo meramente negativo. Pelo contrário, é só porque Deus morreu, porque a metafísica se dissolveu, que surge para nós a possibilidade de uma nova aurora. Isso quer dizer que esse evento, e até mesmo o niilismo, até mesmo a experiência da vida de *Sísifo*, da vida em desespero, o encontro com o absurdo da existência, são possibilidades que temos de criarmos nossos valores e nossos sentidos. É o próprio ser humano que deve atravessar a ponte do niilismo!

Como superá-lo, porém, é o nosso desafio. Atestou-se que o germe do florescimento do niilismo é a incapacidade humana de lidar com a finitude. Pela perspectiva nietzschiana, por sermos portadores da capacidade da memória, vivemos aterrorizados pela recordação de momentos dolorosos e tudo isso é intensificado pelo trágico final que é a morte. Ressentido, assim, pelo devir que é também sofrimento, o ser humano culpa a própria existência e a condena, reduzindo o seu valor ao nada. Já Kierkegaard aponta para a nossa incapacidade de administrar, de um lado, o desejo pela durabilidade e, de outro, a realidade que sempre se esgota. Temos ânsia pelo eterno e duradouro, mas somos seres contingentes, em devir, portanto, à mercê dos infortúnios da temporalidade. Na má relação que estabelecemos entre finito e infinito, ao escolhermos nosso modo de existência, nos afundamos em desespero, niilismo. Acredita-se, portanto, que a superação do niilismo deve ser dar pela via da interpretação do temporal. Veremos, Kierkegaard e Nietzsche nos guiam nessa tarefa, de pensar o problema da existência finita a partir de uma forma de estar nela. O eterno retorno é, para o filósofo alemão, a fórmula a ser seguida, enquanto, para o dinamarquês, a repetição é o movimento religioso que se traduz como forma existencial.

3. O SENTIDO: ETERNO RETORNO E REPETIÇÃO

Se devemos assumir a tarefa de superar o niilismo, isso ocorre porque vivemos em uma época na qual o experimentamos de maneira mais incisiva. O que na Modernidade era visto ainda em seu princípio, ainda os primeiros sintomas dessa doença, ao longo dos anos e com as transformações nos modos existenciais o fenômeno foi se tornando cada vez mais visível. Nesse contexto, a tarefa se complica uma vez que a produção de sentido que tiraria a existência humana da lassidão e do cansaço não pode mais voltar-se às categorias e aos valores tradicionais, que, apesar de se expressarem contra a própria vida terrena e temporal, eram ainda um meio de manter o ser humano longe do caos, um ponto em que pode se fixar. O evento da morte de Deus, que é a expressão final do movimento moderno de desvalorização dos valores supremos, atesta a falência de uma forma de entender a realidade e de se entender na realidade, a saber, da metafísica cristã tradicional.

Sendo o contexto de análise da tese a época histórica identificada como pós-Modernidade, relacionada à época do niilismo passivo, mostra-se necessária uma conceitualização dessa de maneira a se compreender as modificações nos modos de existência que o fim da Modernidade possibilitou e que culminaram em uma experiência da realidade muitas vezes permeada pelo vazio de sentido. Grosso modo, o termo aparece primeiramente no campo das artes, na primeira metade do século XX, e passa a ser utilizado para caracterizar as mudanças culturais e sociais ocorridas a partir dos anos 60. Especificamente no contexto filosófico, a pós-Modernidade tornou-se uma categoria da contemporaneidade após a obra de Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna* (1979). Trabalhando sobre ideias como o descrédito das metanarrativas, dos saberes legitimadores, o autor defende uma proposta da pós-Modernidade enquanto época da multiplicidade que gera formas fragilizadas e instáveis do saber.

Nesse sentido, vale uma caracterização de nossa época entendida a partir da obra de Lyotard para ser possível compreender que o desmonte da metafísica tradicional impossibilita certos modos de produção de sentido que tínhamos até então, levando à emergência de se pensar a significação da existência por via da significação da temporalidade e da relação com o terreno. Como veremos, essa produção de sentido a partir do enfrentamento do problema existencial da finitude é essencialmente abordada em Kierkegaard e em Nietzsche e seus respectivos conceitos de eterno retorno e repetição.

3.1 NIILISMO, PÓS-MODERNIDADE E TEMPORALIDADE

No estudo supracitado, Lyotard parte da hipótese de que a época contemporânea é aquela caracterizada pela crise dos grandes relatos legitimadores e universais⁹⁰; “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 2000, p. xvi), o que no âmbito da filosofia pode-se identificar como o fim do sistema metafísico como interpretado a partir da morte de Deus. No intuito de delimitar o quadro que nos encaminha a esse entendimento, o autor analisa a questão do saber nas sociedades informatizadas, defendendo que o estatuto do saber sofre mudanças quando as culturas entram na época pós-moderna, que tem seu início, dependendo de cada sociedade, aproximadamente no final da primeira metade do século XX.

Na contemporaneidade, observamos a explosão de novos meios de circulação de informação. A mídia jornalística, que vai desde a mídia impressa à internet, é cada vez mais presente no nosso dia a dia. Através dos aparelhos celulares, somos capazes de resolver as questões mais variadas de nossas vidas, desde transações bancárias à função “despertador”, os *smartphones* são objetos indispensáveis para a maioria das pessoas. Desde o momento em que acordamos, temos nossas tarefas diárias interrompidas por notificações, são novas mensagens de alguém que mora longe, ou ali do lado, novas notícias sobre vírus de escala mundial, conflitos internacionais, política, economia, cultura e arte... Dentro desse cenário, como é de se esperar, a questão do saber não permanece intacta, ele deve se adequar aos novos canais de linguagem ganhando, assim, um outro significado. Se antes o conhecimento tinha a característica de formação do espírito, enquanto *Bildung*, ou seja, formação integral do indivíduo, hoje, ao ter que se adaptar às intensas transformações no que concerne à informatização, ele passa a ser produzido para ser vendido, ele perde seu valor em si e passa a ser valorizado quando é consumido; “o saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim; perde seu ‘valor de uso’.” (LYOTARD, 2000, p. 5). Assim, o saber se torna a principal força de produção, se antes o poderio produtivo de uma

⁹⁰ “Discursos que carregam valores universais, valores que guiam toda a realidade humana, ou seja, são narrativas que têm como objetivo legitimar social e politicamente instituições e práticas, elas legitimam normas éticas e morais, maneiras de pensar, de vestir, etc.” (GRUNEWALD, 2017, p. 32). Discursos que carregam valores universais, os quais guiam a realidade humana. São narrativas que têm como objetivo legitimar social e politicamente instituições e práticas, legitimam normas éticas e morais, maneiras de pensar, de vestir etc.

nação se dava pela dominação e exploração de territórios, ela agora se dá através da dominação de informações.

A preeminência da linguagem informativa promove, então, uma mudança no estatuto do saber, que é uma espécie de discurso, tornando-o algo valorizado ao ser consumido. Para, então, analisar como se dá esse fato, Lyotard inicia por refletir sobre a linguagem e seus jogos a partir de Ludwig Wittgenstein. Segundo o estudo Wittgensteiniano, todo tipo de discurso é um jogo no sentido de que é determinado por regras, uma forma de contrato entre os agentes do discurso, destinatário e remetente, que o especificam e que auxiliam no alcance de seu objetivo final. Se as regras não forem cumpridas, não há jogo, não se atinge a finalidade do discurso, do mesmo modo, se alguma regra for modificada, a natureza do discurso também é modificada.

A linguagem é, assim, composta de jogos, cada discurso é um jogo diferente, tem suas próprias regras, e dentro dele cada ato linguístico é um lance. Utiliza-se a analogia da linguagem com um jogo de xadrez. Ele tem suas regras próprias para que possa acontecer, se as regras não forem cumpridas ou se forem mudadas, o jogo que conhecemos como xadrez deixa de existir, não se realiza, a movimentação das peças precisa acontecer de acordo com as regras, do mesmo modo acontece com o ato linguístico em um determinado discurso, cada ato linguístico seria como uma peça movimentada dentro do jogo de xadrez. Assim é composta a linguagem, por vários jogos, vários tipos de discursos com suas regras próprias.

Quando se considera um enunciado, de qualquer tipo – denotativo, prescritivo, narrativo etc., vários elementos devem ser levados em consideração; quem o profere, a intenção com a qual profere, o contexto em que é proferido, a maneira, o papel, o tom e a expressão de quem fala, bem como para quem o discurso se designa. Nesse sentido, o significado do enunciado, sua finalidade, depende de cada ato linguístico. Pode-se assim considerar que, muito mais do que ser expressão do mundo, a linguagem é parte constitutiva dele. Nesse sentido, o mínimo exigido para que possamos falar em sociedade está na existência dos jogos de linguagem, em que, em cada um deles, encontramos um mundo, uma forma de vida. Assim, a questão do vínculo social e das relações sociais está diretamente ligada à linguagem e aos seus jogos, por isso Lyotard afirma que a teoria dos jogos nos ajuda a compreender as relações sociais nas sociedades atuais e sua distinção com relação à realidade moderna, levando-nos ao entendimento da pós-Modernidade. De uma maneira geral, o social, a sociedade até a Modernidade era entendida como um todo orgânico, em contrapartida, no mundo contemporâneo, as relações sociais nas quais estamos inseridos são

mais complexas e móveis devido aos circuitos de comunicação. Não é o caso de se afirmar, porém, que nos transformamos “em uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano” (*Ibidem*, p. 28) como muitos irão defender, em comparação à sociedade orgânica – mesmo que possamos considerar que exista uma “atomização” social que difere o contemporâneo do tradicional e moderno –, mas de considerar que, em uma sociedade cujo aspecto comunicacional é o mais evidente, a linguagem passa a ter uma outra importância.

Com a teoria dos jogos de linguagem, vimos que ela é composta por diversos tipos de discursos cada qual com sua própria regra, assim como em um jogo. É preciso, então, que se determinem as regras dos jogos, ou dos discursos, para que a linguagem aconteça. Até a Modernidade, esses limites eram definidos pelas instituições, já agora, os jogos de linguagem se tornam redes flexíveis, o que não quer dizer que os discursos são desprovidos de regras, mas que a própria regra autoriza a flexibilidade. Não há mais um determinismo para a linguagem, a não ser que esse seja somente local. Não existe mais um limite definitivamente estabelecido para a linguagem, ele é agora resultado provisório de estratégias de linguagem dentro e também fora das instituições.

Em uma sociedade entendida a partir da coletividade e da organicidade, as instituições modulavam as regras e os limites dos jogos de linguagem recorrendo aos grandes relatos. E isto porque a forma narrativa, ao considerar a utilização de diversos jogos de linguagem, tem sua preeminência na formulação do saber tradicional. O que dava legitimidade⁹¹ às instituições para modularem os jogos de linguagem eram os relatos, através das grandes histórias era possível se definir o socialmente aceitável ou não, o negativo e o positivo, legitimar ações e pensamentos, demarcar as competências de uma sociedade e avaliar as ações nela realizadas. As histórias tradicionais de heróis, por exemplo, definiam o modelo social, a postura aceitável que levaria ao sucesso ou aquela que levaria ao fracasso, etc. Na Modernidade, o idealismo alemão precisou retomar uma espécie de história universal do Espírito para legitimar o saber científico, ou o grande relato moderno do progresso, e até mesmo a narrativa do pecado e redenção do Cristianismo.

⁹¹ “Considera-se um enunciado científico; ele está submetido à regra: um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico. Aqui, a legitimação é o processo pelo qual um ‘legislador’ ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas [...] para que um enunciado faça parte desse discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica.” (LYOTARD, 2000, p. 13).

Os relatos, já o vimos, determinam os critérios de competência e/ou ilustram a sua aplicação. Eles definem assim o que se tem direito de dizer e de fazer na cultura e, como também eles são uma parte desta, encontram-se desta forma legitimados. (*Ibidem*, p. 42).

Nas atuais sociedades informatizadas, no entanto, a questão da legitimação do saber se torna um problema. A questão que se coloca é a de como estabelecer as condições pelas quais um enunciado pode ser aceito ou não, isso porque o papel que antes tinham os metarrelatos, de legitimação do saber, não se cumpre mais. Um relato unificador e universal se mostra, na pós-Modernidade, impossível. Não temos mais o meio narrativo legitimador e nem a força das instituições que limitam e ditam as regras, nesse sentido, o saber nas sociedades atuais encontra-se disperso em várias linguagens e discursos. Porém, como já dito, dizer que a linguagem na contemporaneidade se tornou flexível, móvel e diversa, não quer dizer que não existam regras para os jogos e que o saber não é de alguma forma legitimado.

Chegamos aqui no ponto que mais nos interessa na análise de Lyotard a respeito da condição pós-moderna, a de entender como se deu a crise dos grandes relatos legitimadores. Como germe desse declínio do poder unificador encontramos os próprios metarrelatos do século XIX. Relembremos o que antes se falou sobre a morte de Deus ter sido um evento empreendido pelos próprios modernos, uma vez que a desvalorização dos valores tradicionais só foi possível graças às contradições e instabilidades inerentes à própria Modernidade, instaurando, assim uma nova condição existencial. E isso relaciona-se ao desconcertante fundar-se de uma ciência que na verdade não havia encontrado sua legitimação, culminando em uma auto-crítica da Modernidade mesma, resultando no pós-moderno.

O saber científico, assim como se apresentava na Modernidade, seguia a regra da investigação e verificação dos enunciados denotativos. Ou seja, levando em consideração um enunciado denotativo, o jogo de linguagem ao qual esse saber se restringia, para sustentar que ele é verdadeiro, é necessário ter provas de sua veracidade e, ao mesmo tempo, refutar outros enunciados que possam ser contrários ao que se considera. Essa necessidade de validação dos enunciados tão importante para a ciência, não cabe no saber narrativo na medida em que os relatos, ao fazerem parte da cultura, já se encontram legitimados, “autoriza-se a si mesmo pela pragmática de sua transmissão, sem recorrer à argumentação e à administração de provas.” (*Ibidem*, p. 49). Por esse motivo, a ciência tendeu a considerar os relatos como selvagens, primitivos, fábulas e lendas, simplesmente porque os enunciados não são submetidos à prova e argumentação. Mas, é justamente dentro desse jogo especulativo que o saber científico se corrói.

O problema que advém do saber especulativo está relacionado com a sua legitimidade. Isso porque, no jogo da linguagem especulativa é necessário se utilizar da pressuposição; é preciso pressupor a existência de um processo universal de engendramento do qual parte o saber científico. Se a ciência gira em torno da verificação, de provar se determinado enunciado é verdadeiro ou não, é preciso um critério que estabeleça o que é ou não verdadeiro, para isso é preciso pressupor que exista esse processo universal, assim, as regras do jogo da ciência são imanentes a esse próprio jogo. Voltemos ao exemplo do idealismo alemão que necessitou forjar uma história universal do Espírito para se legitimar. Contudo, ao utilizar contra a ciência mesma suas próprias regras, ao colocar “a exigência científica de verdade a esta própria exigência” (*Ibidem*, p. 71), a legitimação se perde, em outras palavras, não há como provar a prova. Ao se aplicar as regras do jogo especulativo ao seu próprio pressuposto, a legitimação do saber científico entra em crise, ele simplesmente não se legitima.

Uma ciência que não encontrou sua legitimidade não é uma ciência verdadeira; ela cai no nível o mais baixo, o de ideologia ou de instrumento de poder, se o discurso que deveria legitimá-la aparece ele mesmo como dependente de um saber pré-científico, da mesma categoria de um relato “vulgar”. O que não deixa de acontecer se se volta contra ele as regras do jogo da ciência que ele denuncia como empírica. (*Ibidem*, p. 70).

A linguagem é composta de jogos cujas regras são estabelecidas pelas instituições e legitimadas pelos grandes relatos. No entanto, com a predominância do saber científico na Modernidade, o saber narrativo passa a ser considerado de segunda ordem, algo fantasioso, primitivo, de culturas atrasadas, subdesenvolvidas e de pessoas ignorantes. Os relatos legitimadores, pertencentes à cultura, são, assim, desconsiderados. E nisto estamos também falando do relato religioso, que era um grande meio de legitimação social e cultural. Para fixar sua preeminência com relação ao narrativo, a ciência pressupõe seus próprios relatos que diziam respeito a um processo universal, como os relatos do progresso e da emancipação. Esses, porém, ao contrário das narrativas subjugadas,

não são frutos da pluralidade cultural, não advêm de um ato fundacional original uma vez que são, na verdade, uma ideia a ser realizada, por exemplo, o ideal de liberdade ou o socialismo. O poder de legitimação dessas narrativas modernas se encontra justamente em sua universalidade, de serem guias para toda a realidade. Lyotard afirma, então, que o projeto moderno é propriamente a realização da universalização alcançada através das narrativas legitimadoras. (GRUNEWALD, 2017, p. 32).

No entanto, já vimos, se considerarmos do ponto de vista científico, que requer a verificação, esse meio de legitimação não se sustenta. Além disso, os eventos do início do século XX, das Grandes Guerras, do Holocausto e da Bomba Atômica, colocaram em xeque a importância do desenvolvimento das técnicas e das tecnologias, como também os relatos que os sustentavam. Assim, o declínio dos relatos, que é a marca da pós-Modernidade, é um efeito da própria Modernidade.

É a corrosão do princípio mesmo do saber que leva à crise moderna e, conseqüentemente, à pós-Modernidade. Interpretação semelhante viu-se ao se abordar o colapso da moral em Nietzsche a partir das categorias de “fim”, “unidade” e “ser”, que levadas ao âmbito científico descolam-se da teologia, sua base de fundamentação, e perdem a sua legitimidade. A contemporaneidade é, assim, um desdobramento da própria Modernidade ao tentar se adequar às suas contradições internas. Da crise do saber científico Lyotard identifica um processo de deslegitimação, o qual significa que o saber encontra-se dividido, subdividido, desmembrado, acrescido de novos campos, novas linguagens etc., o que torna insustentável a unidade. A heterogeneidade dos jogos de linguagem é o primeiro fator que caracteriza a pós-Modernidade. Como já dito, o pluralismo de linguagens, sua flexibilidade e mobilidade, não significam ausência de regras e legitimação. O autor francês reflete, assim, sobre a legitimação na atualidade se dar na prática mesma da linguagem, ou seja, no diálogo. Lyotard reflete muito mais sobre a legitimação do saber na pós-Modernidade, mas não iremos nos alongar na exposição dessa. O que fica aqui retido é a caracterização do autor sobre a deslegitimação dos relatos universais que é a marca de uma sociedade pós-moderna que vem sob o signo da heterogeneidade.

O filósofo italiano Gianni Vattimo, em sua obra *La fine de la modernità* (1985), de maneira similar, reflete sobre a pós Modernidade enquanto uma nova maneira de viver a experiência da realidade a partir da dissolução da metanarrativa da história de curso unitário e progressista. Segundo o filósofo, se a Modernidade carrega o selo da época em que predominava a ideia de história como iluminação progressiva⁹², na pós-Modernidade, com as transformações no campo da informação, essa concepção é posta em xeque, inaugurando aquilo que o autor identifica como a pós-historicidade.

⁹² “A modernidade pode ser caracterizada, de fato, como dominada pela ideia da história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base em uma apropriação e reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’.” (VATTIMO, 2011, p. 10). “*La modernità si può caratterizzare infatti come dominata dall’idea della storia del pensiero come progressiva ‘illuminazione’, che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei ‘fondamenti’*”.

A pós-Modernidade se caracteriza, assim, pela distinção com relação à noção de história, mais especificamente da dissolução dessa noção. Ele identifica nossa atual condição como uma experiência do fim da história. Apesar da fórmula remeter a uma situação catastrófica, bem difundida na cultura do século XX, de uma iminente catástrofe nuclear, ou àquilo que no âmbito religioso associaríamos ao apocalipse, que significaria o fim da vida humana na terra, o filósofo fala aqui da dissolução da ideia de história enquanto processo unitário que instaura um novo modo de viver a existência. A pós-Modernidade é entendida como uma nova experiência em termos de pós-historicidade.

A ideia de uma história como processo unitário se dissolve, e na existência concreta se instauram condições efetivas – não apenas a iminência da catástrofe atômica, mas também e sobretudo a técnica e o sistema de informação – que conferem a ela uma espécie de imobilidade não-histórica. (VATTIMO, 2011, p. 14).⁹³

Para esclarecer o entendimento da pós-Modernidade enquanto pós-historicidade, Vattimo evoca Arnold Gehlen. Levando em conta a experiência nas atuais sociedades ocidentais, Gehlen fala da condição na qual “o progresso virou rotina”. O pensador alemão percebe que a intensificação cada vez maior da capacidade humana de se utilizar tecnicamente da natureza torna o progresso um conceito esvaziado de sentido. Isto é, principalmente em nossa sociedade de consumo, na qual a renovação intensificada acompanha simplesmente o sistema e sua necessidade de sobrevivência e leva à produção massiva do novo – novos hábitos, novos utensílios etc. – fazendo com que ele se torne cada vez menos novo. A novidade não vem mais sob o signo da revolução e da transformação, apenas permite a sobrevivência do mundo técnico.

O progresso ter virado rotina, o esvaziamento da noção de história, também está ligado ao fato de que o desenvolvimento da técnica foi acompanhado e preparado pela secularização da ideia mesma de progresso, que tem sua origem na noção de história cristã da salvação. Primeiro, a visão cristã de história tornou-se a busca pela condição de perfeição intramundana, e, posteriormente, surgiu como a história do progresso, cujo fim é realizar condições para que o novo seja possível. Com a secularização, perde-se o sentido profundo da história da salvação e a noção de progresso vai aos poucos se dissolvendo.

⁹³ “L’idea di una storia come processo unitario si dissolve, e nell’esistenza concreta si instaurano condizioni effettive – non solo l’incombere della catastrofe atomica, ma anche e soprattutto la tecnica e il sistema dell’informazione – che le conferiscono una sorta di immobilità realmente non-storica.”

As descrições de Gehlen nos ajudam a compreender o evento do fim da história que inaugura a experiência atual como pós-historicidade. Fim quer dizer dissolução da unidade e não o término puro e simples da história. Hoje, compreendemos que história são as histórias dos vários eventos e não uma história unitária e universal. “Em suma, a história é muito mais ‘uma história’, um conto, do que geralmente se está disposto a admitir” (*Ibidem*, p. 16-17)⁹⁴, é apenas uma história entre outras. Por exemplo, Walter Benjamin fala da “história dos vencedores”. Com isso, ele quer dizer que apenas do ponto de vista dos vencedores a história possui seu curso unitário, com consequencialidade e racionalidade. Os derrotados e oprimidos não a veem da mesma forma na medida em que suas lutas e seus dramas foram expurgados da história coletiva. A história é contada pelos vencedores, que conservam apenas aquilo que pode dar legitimidade ao seu poder.

Vattimo demonstra que o caráter que distingue a contemporaneidade da Modernidade é justamente a contradição com relação à concepção de história. Se, na época moderna, a história era entendida como um curso unitário, universal e progressivo, na pós-Modernidade, essa noção de história se dissolve, e o que passamos a ter agora são as várias histórias, os vários modos de reconstruir e contar o passado. É justamente por nossa época ser marcada pela informação, pela difusão dos meios de comunicação e pelo consumo, que a realização de uma história universal se torna impossível. Vivemos na contemporaneidade a des-historicização da experiência.

É possível agora delimitar o campo sobre o qual nos debruçamos. A nossa época pós-moderna é essencialmente caracterizada pela impossibilidade de leituras universalizantes e unificadoras da realidade, como aquela da história apontada por Vattimo. Além disso, tal característica surge como consequência da própria insustentabilidade do projeto moderno. Primeiramente, o saber científico desautorizou o saber narrativo e, assim, os relatos que legitimavam ações, pensamentos, crenças, instituições etc. perderam seu atrativo, no lugar desses, a ciência inseriu projetos de caráter universal que pretendiam cumprir com o seu desenvolvimento. Contudo, o que a primeira metade do século XX assistiu foi o não cumprimento desses projetos.

Entendeu-se o evento da morte de Deus enquanto desvalorização dos valores tradicionais, ora, mas, como visto pela análise de Lyotard, isso pode ser definido também enquanto descrédito das metanarrativas. A Modernidade, pelo foco no saber científico e em suas regras, não podia mais aceitar a validade dos relatos legitimadores da sociedade. As

⁹⁴ “*La storia, insomma, è molto più ‘una storia’, un racconto, di quanto generalmente si sia disposti ad ammettere.*”

categorias que fundamentavam a realidade perdem seu atrativo, uma vez que pelo imperativo da verdade assume-se que são apenas necessidades psicológicas para significar o devir e não fatos. Inclui-se aqui a ideia de Deus e toda a estrutura metafísica de vertente platônica que ela carrega. Do ponto de vista racional, a ideia de Deus enquanto uma autoridade extramundana, a causa, o fundamento e a continuidade da realidade não é uma hipótese aceitável. O Seu valor é posto em xeque, a narrativa cristã que sustentava o mundo é desacreditada. Em seu lugar, porém, a Modernidade inseriu narrativas de aspectos universalizantes, a ideias de progresso, avanço, evolução, a autoridade histórica e seu espírito, os projetos de democracia e socialismo etc. foram meios de continuar mantendo o mundo estimável; “assim – e os exemplos estão em toda parte – contra a desvalorização dos valores supremos, a morte de Deus, se reage unicamente com a reivindicação – patética, metafísica – de outros valores ‘mais verdadeiros’.” (VATTIMO, 2011, p. 33)⁹⁵. Mas essa pressuposição do projeto moderno, do saber científico, não atende a sua exigência de veracidade, ele, então, não se legitima e entra em colapso. Junto a isto, o desenvolvimento tecnológico, principalmente aquele relacionado à produção e difusão de informação, coloca-nos cada vez mais defronte à pluralidade e diversidade dos modos de viver a experiência.

O que dessa situação fica para o século posterior e a emergência da pós-Modernidade enquanto nova condição existencial é aquilo que se identificou como niilismo passivo, de uma existência que não pode mais fundar-se em valores já desacreditados, valores universais e unitários, que na atual conjuntura não mais apresentam plausibilidade, levando o ser humano a vagar como em um espaço aberto. Mas, se se busca superá-lo, a retomada dos relatos tradicionais postos em xeque pela Modernidade não é mais possível, já que hoje vivemos em uma época em que os metarrelatos universalizantes não são mais razoáveis. Como afirma Vattimo, uma consumação ou transposição do niilismo “não é o estabelecimento ou o reestabelecimento de uma situação de ‘valor’ no sentido forte; não é uma reapropriação, porque isso se tornou supérfluo.” (*Ibidem*, p. 32-33)⁹⁶.

3.2 PARA UMA TRANSPOSIÇÃO DO NIILISMO

⁹⁵ “Così – e gli esempi sono dovunque – alla svalutazione dei valori supremi, alla morte di Dio, si reagisce soltanto con la rivendicazione – patetica, metafisica – di altri valori ‘più veri’.”

⁹⁶ “Non è lo stabilimento o il ristabilimento di una situazione di ‘valori’ in senso forte; non è una riappropriazione, perchè ciò che è divenuto superfluo.”

Na análise do niilismo em Nietzsche, ficou clara a ligação dessa doença humana com a incapacidade de aceitar o devir. Marcados pela força plástica da memória, ou seja, pelo “foi” que é agora necessário na nossa existência e sem capacidade para transformá-lo em um “eu quis”, o ser humano se revolta contra a própria temporalidade forjando um significado que condena o mundo terreno ao ficcionar um outro mundo verdadeiro. Desta maneira, não houve na história ocidental, desde Sócrates, uma época que não fosse niilista. Se apenas a partir do final da Modernidade os seus sintomas, enquanto sentimento de vazio, começam a ser sentidos, é por uma radicalização do próprio sentido niilista, de nadificação da existência, tornando possível a percepção de que os valores nos quais até então se sustentava a realidade eram valores ancorados no puramente fictício. Assim, antes de ser um problema histórico, o niilismo é um problema que se refere à “condição universal do homem que não resolveu o problema do *es war* [foi].”, é “a incapacidade [...] de se libertar do peso esmagador do passado.” (VATTIMO, 2010, p. 31).

A palavra “foi” a fórmula que leva o homem aos combates, ao sofrimento e ao desprezo, e o faz lembrar que no fundo toda a existência é tão somente uma eterna incompletude. (HL/Co. Ext. II, 1).

Em Kierkegaard, por sua vez, o desespero como doença é justamente uma condição que advém da incapacidade do ser humano de equilibrar-se enquanto síntese das dualidades que o constituem, entre elas a finitude e a infinitude. Vive-se na angústia entre o desejo da durabilidade e o inevitável esgotamento da temporalidade, levando à fixação em apenas um dos polos constituintes do ser humano e, assim, a uma existência em desespero. Segundo Kierkegaard, muitas vezes essa doença não dá seus sinais, embora ainda se assuma que o ser humano viva em desespero, porque é a marca do humano enquanto espírito. Mas, foi no movimento do idealismo e romantismo alemão que o filósofo dinamarquês identificou o desespero enquanto sentimento de vazio existencial. Um diagnóstico semelhante ao niilismo da morte de Deus em Nietzsche, quando os valores que norteavam a sociedade são negados e desacreditados, não se vê mais à frente um ponto fixo para o qual caminhar.

Não ocorre, porém, que em ambos a investigação da doença termine no atestado da incapacidade humana de lidar com o devir ou de se estabelecer enquanto síntese, levando à constatação de que estamos condenados ao nada existencial. Se atingimos o niilismo do cansaço, da lassidão diante da existência, quando nenhum valor ou instituição é capaz de nos fornecer um ponto de fixação plausível, porque estamos na pós-Modernidade, disso não decorre que paramos por aí; “o pessimismo moderno é uma expressão da inutilidade do

mundo *moderno* – não do mundo e da existência.” (FP, 1885, 1(194)). Tanto Nietzsche quanto Kierkegaard assumem que devemos nos encaminhar para uma significação da existência considerando a temporalidade, a ação e a vivência no aqui e agora.

Já fora evidenciado que o filósofo dinamarquês considera que é no estágio religioso que se encontra a cura para o desespero, em que a possibilidade de se desesperar é constantemente anulada. Mas uma existência como essa só é alcançada no movimento que ele identifica como repetição, no qual o passado torna-se novo, abrindo a possibilidade de futuro. É no movimento da repetição que a vida ganha continuidade, uma experiência na realidade quando o sujeito se torna um si-mesmo. Já Nietzsche propõe, em contraponto ao espírito de vingança que condenou a temporalidade, a doutrina do eterno retorno. Uma maneira de enxergar a existência a partir de uma relação recíproca entre passado e futuro decidida no agora, no presente. Em ambos, não mais a negação do terreno, do finito e de tudo a ele atrelado, mas uma forma de se relacionar com a temporalidade, com as ações que temos na realidade efetiva. E embora mesmo Kierkegaard defenda essa significação da existência como um movimento religioso cristão, isso não significa que se tem aqui o Cristianismo tradicional da leitura nietzschiana que despreza o terreno em busca do além e aquela leitura universalizante e objetiva, uma vez que para o filósofo dinamarquês o Cristianismo é uma tarefa do sujeito na sua existência individual.

3.2.1 Eterno retorno – “o maior dos pesos”⁹⁷

“Tu não conheces meu pensamento mais abismal! *Esse* – não poderias suportar!” – (Za/Za, III, *Da visão e do enigma*, 2).

O aspecto negativo do niilismo, viu-se, consiste em uma vontade que se reverte em vontade de nada pela incapacidade humana de lidar com o devir e, assim, condena toda a realidade. Contudo, quando ele atinge sua radicalização na Modernidade, em um processo interno em que a própria moral se coloca em xeque, o niilismo que surge como indício de cansaço e passividade pela constatação de que o nosso modo de existência era até então baseado em valores ancorados em um mundo fictício, surge a possibilidade de uma nova significação existencial. Surge, então, o fenômeno do niilismo em sua positividade. Somente após a morte de Deus é possível ao ser humano empreender a transvaloração, criar novos

⁹⁷ Cf: FW/GC, IV, 341.

valores, significar a existência considerando todo o devir. Tal possibilidade de sentido surge para Nietzsche como o pensamento do eterno retorno, a mais alta forma de afirmação da vida.

É no *Zaratustra* que o pensamento do eterno retorno surge de maneira enfática. Segundo Nietzsche, no *Ecce Homo*, essa “mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar [...]” (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, 1) lhe veio durante uma caminhada pelas margens do lago Silvaplana no verão suíço de 1881 na cidade de Sils-Maria. Mas, o parto ocorreu apenas no inverno de 1883, na Itália, em condições adversas, de intenso frio e umidade, e com saúde desfavorecida, também durante caminhadas diárias⁹⁸, veio à luz para o filósofo todo o primeiro *Zaratustra*, em suas palavras “mais corretamente, ele *caiu sobre mim...*” (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, 1). Durante os meses de gestação, o filósofo escreveu *A gaia ciência*, onde os indícios da aproximação deste pensamento são notáveis. Aliás, é ali que encontramos tanto o anúncio da morte de Deus, no aforismo do *Homem louco*, quanto a profecia do eterno retorno em *O maior dos pesos*. Assim, preparado na *Gaia Ciência*, o pensamento do eterno retorno compreende um dos temas centrais do *Zaratustra*, em que aparece também a doutrina do além-do-homem e o evento da morte de Deus, endossando a concepção da afirmação do devir, principalmente na sua ligação com a fórmula *amor fati*.

A conquista do ensinamento de Zaratustra também se relaciona com o tema da fisiologia. A significação existencial que até então se tinha estava ancorada em uma percepção doente da realidade, a moral dos escravos, fruto do ressentimento e do espírito de vingança, prevaleceu na humanidade, com suas raízes no judaísmo, no platonismo e no Cristianismo, inaugurando uma era de decadência. O germe do niilismo enquanto doença histórica remete a uma queda na vontade de potência advinda de seres fisiologicamente degenerados. Assim, se é possível alcançar uma outra significação da realidade na qual não impera o ressentimento diante da existência, isso se deve à conquista de uma grande saúde, de uma fisiologia que não mais se degenera pelas forças reativas.

Lembre-mos de que a época da escrita e publicação do *Zaratustra* é aquela em que percebemos uma transformação filosófica em Nietzsche, motivada por uma também transformação psíquica no que concerne aos seus estados de convalescência. Os ditos conceitos fundamentais são a partir de então formulados, tendo como base um entendimento

⁹⁸ Sobre as suas constantes caminhadas e a importância para sua produção filosófica, Nietzsche afirma: “não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres... Todos os preconceitos vêm das vísceras. – A vida sedentária – já o disse antes – eis o verdadeiro *pecado* contra o santo espírito.” (EH/EH, II, 1).

sobre a existência, adquirido pela própria experiência do filósofo com os seus estados de doença física e abalos psíquicos. Embora sofresse com a convalescência nunca devidamente diagnosticada, Nietzsche entendeu que sua experiência com a dor lhe encaminhou para uma filosofia transformadora, que encara a realidade de uma forma completamente distinta daquela vista na tradição filosófica. O seu *Zaratustra* reflete, assim, com os conceitos de morte de Deus, niilismo, vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno e *amor fati*, a compreensão de mundo que o próprio Nietzsche desenvolveu para si, entendendo ser sua tarefa enquanto filósofo levá-la à humanidade⁹⁹.

[...] a fim de que eu pudesse finalmente ascender até mim mesmo: – como é que precisei experimentar os mais múltiplos estados de felicidade e de indigência de m<inha> alma, não perdendo nada, saboreando tudo e provando fundamentalmente tudo, purificando e filtrando tudo do contingente. (FP, 1885, 1(238)).

Existe, assim, uma associação dos conceitos nietzschianos capitais mencionados com o conteúdo do eterno retorno, levando a considerar, longe de tomar a filosofia de Nietzsche de maneira sistêmica, com início e fim, que este ensinamento é não somente o mais profundo do *Zaratustra*, mas o do próprio filosofar de Nietzsche. Assim como sugere a interpretação de Heidegger, segundo a qual ao conceito se remete toda a filosofia nietzschiana, o eterno retorno configura-se como o ponto de chegada de toda uma construção filosófica, “o eterno retorno eleva-se a pensamento unificador de toda a múltipla especulação de Nietzsche.” (VATTIMO, 2010, p. 5). Situá-lo como “fim”, é, assim, considerá-lo lugar de encontro de todos os outros ensinamentos de maneira que ele parece estar sendo sempre preparado, “o pensamento do eterno retorno representou para Nietzsche o próprio significado de seu filosofar, a chave de solução de todos os problemas, sua mensagem ao mundo: *Zaratustra* é o ‘mestre do eterno retorno’.” (*Ibidem*, p. 7).

3.2.1.1 Morte de Deus, niilismo e eterno retorno – o *Zaratustra*

Por fim, *Zaratustra* dá a *explicação*: Deus está morto, esta é a *causa* de maior perigo: como? Ela também poderia ser a causa da maior coragem! [...] O tempo decisivo, o grande meio-dia. [...] A morte de Deus, para o

⁹⁹ “Meu novo caminho para o ‘sim’. – Filosofia, como até agora entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança pelo gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora[...]” (FP, 1884, 1041).

vidente o mais terrível acontecimento, é o acontecimento mais feliz e mais cheio de esperança para Zaratustra. (FP, 1886, 2(129)).

Se Nietzsche afirma que o seu *Zaratustra* ocupa um lugar à parte no conjunto de sua obra¹⁰⁰, isso não deve passar despercebido. O personagem aparece como aquele capaz de dizer o eterno *sim* a todas as coisas, para o qual nada surge como objeção para a existência, mas como vontade de vida. Por esse motivo, ele é o mestre e o profeta do mais abismal pensamento, aquele que desce das montanhas para ensinar aos homens.

A possibilidade de Zaratustra ser nesse sentido um educador é, contudo, atingida pelo rompimento com a significação platônica-cristã da realidade. A própria escolha do personagem, a figura do profeta Zoroastro, para proclamar os conceitos nietzscheanos ressalta a distinção que Nietzsche pretende estabelecer de sua filosofia com aquela platônica e com o Cristianismo. No *Ecce Homo*, ele afirma que não haveria ninguém melhor para reconhecer e denunciar o erro da moral do que aquele que primeiro introduziu a noção de ordem moral universal, “a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. [...] Zaratustra criou esse mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*.” (EH/EH, *Por que sou um destino*, 3). Mas não apenas isso, pois, analogamente, Cristo também estaria apto a cumprir o ofício da “a auto-superação do moralista pelo seu contrário. –” (*Ibidem*). Cristo como o anticristo, quem melhor desempenharia esse papel se é justamente contra o ser moral cristão que se destina a crítica de Nietzsche? Não somente crítica, Nietzsche pretende transvalorar, para isso, o distanciamento da significação cristã da realidade é essencial. “Pois ele [Nietzsche] procurava uma figura condutora para o seu propósito de pensar a ‘história de modo total’ e ao mesmo tempo de fundar um ‘reino de mil anos’ (NF 1884; 25[148]), para contrapô-lo ao reino de Deus.” (NIEMEYER, 2014, p. 599).

Interessante ressaltar que o tom profético da obra, como guia para uma outra humanidade histórica, bem como sua estrutura literária, em prosa – como o Novo Testamento –, e certos detalhes da vida e ação do personagem, remetem ao próprio conteúdo e à estrutura do Evangelho, da vida mesma de Cristo, Niemeyer (2014) ressalta o caráter de poesia do texto, bem como as citações bíblicas transfiguradas. Mas, aqui quem fala é Zaratustra, profeta da Pérsia, pode não apenas reconhecer o erro da moral, como surgir enquanto o profeta de um outro modo de existência. Ao sentir o erro, Zaratustra não quer apenas ser uma voz que denuncia o celestial, mas que aponta para a significação terrena, e o qual não quer ser

¹⁰⁰ “Esta obra ocupa lugar à parte.” (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, 6).

venerado, quiçá ser um guia, uma vez que o caminho para uma outra perspectiva existencial é individual¹⁰¹. Assim como o vento que lança ao chão os frutos maduros que ao cair têm suas peles rasgadas e sua polpa exposta, quer ser Zaratustra para a humanidade esse vento de ensinamentos¹⁰².

As características e o tom do *Zaratustra* endossam também o sentimento de Nietzsche com relação à sua tarefa para a humanidade, os ensinamentos do profeta compõem aquilo que o próprio filósofo entendia ser seu destino enquanto escritor, oferecer à civilização uma mudança radical, possibilitada após o afastamento da tradição moral-cristã. Por suas palavras, Zaratustra representa o caráter imoralista que Nietzsche enxerga em si próprio e que, por isso, tem a dupla acepção, ser um mal maior e ser um bem maior, aquele que destrói, mas também aquele que é criador, “– quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.” (EH/ EH, *Por que sou um destino*, 2). Também a característica psicológica dos diálogos do profeta, nos quais os ensinamentos são passados através de metáforas, jogos de linguagem, sonhos etc.¹⁰³, reflete o que Nietzsche compreende que deve ser a tarefa do filósofo, não um idealista, mas um psicólogo, no sentido de elucidar um conceito a partir do próprio ser humano, suas vivências e experiências.

A mensagem sobre uma nova configuração existencial contrapõe-se à visão metafísica da realidade, a qual o filósofo atestou sua debilidade. Visto que é o triunfo das forças reativas, através do Cristianismo, que deu vazão à vontade de potência como vontade de nada, ou seja, em niilismo, o triunfo das forças ativas no ensinamento de Zaratustra não pode ancorar-se na estrutura metafísico-sistêmica da configuração existencial cristã. É por esse motivo que, logo no prólogo da obra, Nietzsche expõe a continuidade do ensinamento de Zaratustra ao evento da morte de Deus, o declínio do profeta no intuito de ensinar o além-do-homem tem como pressuposto o evento e a consciência do evento. Também no *Crepúsculo dos Ídolos*, ao elaborar o processo pelo qual a ideia de além se mostrou apenas uma ficção, Nietzsche afirma, ao final, que quando eliminadas as concepções de mundo aparente e mundo verdadeiro, ou seja, com a morte de Deus, é que se tem início o Zaratustra.

¹⁰¹ “Eu sou um corrimão na beira da corrente: quem puder se agarrar a mim que se agarre! Mas não sou vossa mula.” (Za/Za, I, *Do criminoso pálido*).

¹⁰² Cf: Za/Za, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*.

¹⁰³ “→ JOGOS de palavras e deslocamentos de palavras, para intercalações paródicas e enigmas, sonhos, símbolos, e → METÁFORAS de difícil interpretação, para inúmeros animais [...], para protagonistas que entram em cena por trás de → MÁSCARAS e no geral se utilizam de uma linguagem que na época era inabitual e exótica [...]” (NIEMEYER, 2014, p. 598).

O “mundo verdadeiro” – uma ideia que não serve mais para nada, que nem sequer obriga a alguma coisa – uma ideia que se tornou inútil, supérflua e, por conseguinte, uma ideia refutada: demos um fim nela! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bons sens* e da jovialidade; rubor de Platão; alarido infernal de todos os espíritos livres).

Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Mas não! Ao eliminar o mundo verdadeiro, também eliminamos o aparente! (Meio dia; momento da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ápice da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [Começa o Zaratustra]). (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” acabou se tornando uma fábula*, V-VI).

Aqui, Nietzsche se refere ao meio dia, o momento da hora sem sombra, como aquele no qual é possível o ensinamento de Zaratustra e que se segue à filosofia da manhã, ou seja, a filosofia que se liberta das estruturas metafísicas quando a concepção de “mundo verdadeiro” vem abaixo e, com ela, também a de “mundo aparente”. A filosofia da manhã se refere, assim, ao evento da morte de Deus e seu consequente niilismo, “essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente [...]” (FW/GC, V, 343), mas que, para os espíritos livres, já é sentida e prenunciada como uma espécie de contentamento na espera de uma nova aurora, “nosso coração se transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa” (*Ibidem*). Nesse sentido, à filosofia da manhã segue o pensamento do meio-dia, esse ensinamento que é extraído como consequência do desmonte da concepção dual da realidade e que tem o eterno retorno como o mais abismal e subversivo dos pensamentos. A passagem da manhã para o meio-dia, na filosofia de Nietzsche, ocorreu justamente no seu *Zaratustra*, em que o profeta, consciente da radicalização do niilismo empreendida pela filosofia da manhã, já pode trazer à humanidade a possibilidade do meio-dia na doutrina do eterno retorno, que é também a era da grande saúde. É, então, no evento da morte de Deus que surge a possibilidade de Zaratustra e de seu ensinamento.

“Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem” – que seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade! – (Za/Za, I, *Da virtude dadivosa*, 3).

Seguindo, assim, a análise de Marton (2001), que interpreta a morte de Deus a partir do próprio Zaratustra, ver-se-á a ligação do eterno retorno com o evento da morte de Deus, ou melhor, a continuidade do ensinamento do eterno retorno com o evento da morte de Deus. Sobre tal prosseguimento, Niemeyer (2014) também ressalta que a narrativa se inicia com a morte de Deus, como uma continuação do anúncio do *homem louco* na *Gaia Ciência*.

Após dez anos nas montanhas, Zaratustra se cansa da sabedoria que conquistara, por querer dividi-la decide declinar, descer das montanhas e ter novamente com os homens;

“assim começou o declínio de Zaratustra.” (Za/Za, I, *Prólogo de Zaratustra*, 1). Ao chegar aos bosques, depara-se com um homem velho recluso na floresta com o qual conversa. Já o tinha visto antes quando subira para as montanhas, para o velho, Zaratustra está mudado, é um despertado, um dançarino. Não entende, por isso, o motivo de o profeta retornar, insiste que o caminho é viver na reclusão, longe dos homens, para viver, assim, mais próximo de Deus; “agora amo a Deus: os homens já não amo. O homem é para mim uma coisa demasiado imperfeita. O amor aos homens me mataria.” (Za/Za, I, *Prólogo de Zaratustra*, 2), afirma ele. A resposta que o velho recebe nos mostra o motivo do declínio de Zaratustra para junto aos homens, é por amar-lhes que quer lhes presentear, “trago aos homens uma dádiva.” (*Ibidem*). Porém, essa dádiva, o velho considera que os homens não merecem, segundo ele, é melhor estar sozinho na floresta louvando a Deus, que a única companhia seja apenas dos animais.

“Mas, quando Zaratustra se achou só, assim falou para seu coração: ‘Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!’” (*Ibidem*). Marton (2001) evidencia que a transformação pela qual passa o profeta e que é a causa de sua descida das montanhas bem como a possibilidade de seu ensinamento, “[...] reside no conhecimento da morte de Deus.” (p. 56). É certo dizer que Zaratustra sabe da morte de Deus, sabe que o mundo supracensível e tudo aquilo que se encontrava legitimado por ele se ruiu, e, por isso, pode agora descer de sua montanha, para onde anteriormente foi no intuito de estar perto de Deus, e estar novamente próximo aos homens. É a partir desse conhecimento que ele pode presentear a humanidade com uma dádiva; o anúncio do além-do-homem, e o ensinamento do eterno retorno. “Se talvez o que tenha motivado Zaratustra a abandonar sua terra natal e rumar para a montanha foi a crença no Deus cristão, analogamente o que o motiva a declinar e novamente se fazer homem é o conhecimento de que esse Deus está morto” (GRUNEWALD, 2016, p. 284).

No aforismo *Dos transmundos*, Zaratustra revela ele próprio já ter pensado a realidade assim como os transmundanos, que forjam um outro mundo, um “desumano mundo inumano” (Za/Za, I, *Dos trasmundanos*) na tentativa de se desviar do sofrimento e, portanto, de si próprio. “Este mundo, o eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição, e imagem imperfeita [...] assim me parecia outrora o mundo” (*Ibidem*), concebido enquanto obra de Deus, sofredor e atormentado. Por esse motivo, Zaratustra foi para as montanhas, mas estando lá conseguiu ele se livrar do fantasma que o atormentava, chegara até ele a manhã, em uma aurora contemplou o grande astro e soube que era o momento de declinar. Já não se encontrava mais preso naquele “mundo bem escondido dos homens” (*Ibidem*), o qual implica

desviar o olhar e perder-se a si próprio. A ideia de Deus, como explicitada no aforismo *Nas ilhas bem-aventuradas*, como o uno, o pleno e saciado, apresenta o devir como intransitório, “o tempo não existiria mais e tudo transitório seria apenas mentira.” (Za/Za, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*), o que é, ao final, tortura e sofrimento. Assim, ao superar, na aurora, quando o desejo criador começa a se fazer presente, o sofrimento dos transmundos, Zaratustra “encontrou a si mesmo na terra, no sentido da terra, e não mais nas coisas celestiais” (*Ibidem*, p. 284-285). Isto posto, ele retorna, e retorna porque já existe o sepulcro divino, a grande libertação para o ser humano criador; “quem quer criar para além de si tem para mim a vontade mais pura.” (Za/Za, II, *Do imaculado conhecimento*).

A conclusão à qual chega o profeta, de que Deus é apenas uma hipótese, um pensamento, é o motivo de sua comunhão junto aos seres humanos para a proclamação de uma dádiva. Todavia sabe do tormento da sabedoria desse evento, de carregar o fardo de ser Deus uma conjectura, sem nessa desesperança perecer, sem nessa desesperança afundar-se no niilismo. À morte de Deus segue o evento do niilismo, o ser humano que o experimenta pode tornar-se reativo ou passivo, mas somente o além-do-homem pode ser um niilista ativo, pode acolher em si todo o efeito do evento da morte de Deus sem deixar-se contaminar pelas forças negativas que condenam a realidade. O além-do-homem não seria, assim, alguém melhor, acima dos demais, como já foi comum entendê-lo, inclusive por uma concepção darwinista¹⁰⁴, mas alguém que, após a morte de Deus e em uma ação ativa, assume a responsabilidade de si mesmo e a tarefa de superar-se; “O além-do-homem é, portanto, na melhor das hipóteses, o homem que, diante da morte de Deus, se ergue para a ação de responsabilidade própria e se supera, mas não alguém que se encontra acima dos outros.” (NIEMEYER, 2014, p. 599), “e este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’.” (Za/Za, II, *Da superação de si mesmo*). É um criador, que defende e mantém-se fiel ao devir, mesmo sabendo que com isso terá que ser como uma parturiente e sentir as dores da criação.

Continuando seu caminho, ao chegar na cidade mais próxima, Zaratustra se volta a um grupo de pessoas reunidas em uma praça que esperavam ver um equilibrista andando pela corda, e lhes diz: “*Eu vos ensino o super-homem.*” (Za/Za, I, *Prólogo de Zaratustra*, 3).

¹⁰⁴ “A palavra ‘super-homem’, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens ‘modernos’, a homens ‘bons’, a cristãos e a outros niilistas – palavra que na boca de Zaratustra, o *aniquilador* da moral, dá o que pensar – foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo ‘idealista’ de uma mais alta espécie de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’... Uma outra raça de gado erudito acusou-me por isso de darwinismo. Reconheceu-se nisso até mesmo o ‘culto do herói’ [...]” (EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1).

Segundo ele, o além-do-homem é aquele que se manterá fiel à Terra, não mais o ser humano que cria valores acima de si, que ficciona uma realidade supraterrena. O ser humano é aquele que pelos valores metafísicos desprezou o corpo, a terra e o devir, pois só soubera amar a Deus “pregando na cruz o ser humano” (Za/Za, II, *Dos sacerdotes*), até o momento do “maior acontecimento recente”; “uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível [...]” (Za/Za, I, *Prólogo de Zaratustra*, 3). É preciso então que venha o além-do-homem, para ser a “vazante dessa grande maré” (*Ibidem*), para que acolha e, sem que ele também se torne impuro, nele afunde todo o desprezo do ser humano.

Nesse momento, Zaratustra fala para a multidão na praça à espera do equilibrista. Usa, então, da metáfora, para esclarecer seu ensinamento; o ser humano é essa corda sobre o abismo, atada entre o animal e o além-do-homem, um caminho, uma passagem, não um objetivo final. Em *Da virtude dadivosa*, explicita que o grande meio-dia é precisamente o momento no qual o ser humano se encontra no meio dessa rota, celebrando com esperança o seu caminho rumo a uma nova aurora¹⁰⁵. Contudo, como já explicitado, aqueles que ali estavam reunidos não o compreenderam, riram de suas palavras, sucedeu de o equilibrista despencar da corda para as profundezas. De maneira já sublinhada, e similarmente ao anúncio da morte de Deus pelo homem louco, aqueles ali reunidos seriam os próprios assassinos de Deus, niilistas reativos que se rebelam contra a força una controladora da existência, mas que ainda são orgulhosos demais de sua cultura e substituem o vazio deixado por Deus por outros valores supremos.

Zaratustra entendeu que aqueles ouvidos não o escutariam, decide então falar-lhes não sobre o que há de mais alto, mas sobre o que há de mais desprezível, o último dos homens. Ao explicitar o que seria o último homem, Zaratustra descreve uma passividade diante da existência, uma espécie que tudo apequena, que não tem meta, desejo ou esperança, que não promove nada de novo, evita a tarefa árdua da existência e se esconde na passividade daquilo que considera que é felicidade; “não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço!” (Za/Za, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*). Contudo, ainda assim, não o compreenderam, na confusão do ativo com o passivo, acreditaram ser o último dos homens o ideal a ser atingido. No aforismo *O menino com o*

¹⁰⁵ “E este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre o animal e super-homem, e celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã. Então aquele que declina abençoará a si mesmo por ser um que passa para lá; e o sol do seu conhecimento permanecerá no meio-dia.” (Za/Za, I, *Da virtude dadivosa*, 3).

espelho, afirma ele: “Meus inimigos tornaram-se poderosos e distorceram a imagem de minha doutrina, de modo que os que mais amo se envergonharão das dádivas que lhes fiz.” (Za/Za, II, *O menino com o espelho*).

O grande ensinamento do profeta só é possível uma vez que não é mais persistente a concepção de Deus, “a doutrina só se sustenta sob o horizonte da morte de Deus” (MOURA, 2014, p. 264), só assim é possível criar algo de novo, o além-do-homem, mas, do modo como ocorre com a filosofia de Nietzsche, extemporânea, aquilo que ele vem ensinar é ainda novo demais e incompreensível para a maioria dos ouvidos. Adiante Zaratustra reflete sobre o seu pensamento estar a frente de seus contemporâneos: “longe demais voei na direção do futuro; um pavor me assaltou. E, quando olhei ao meu redor, eis que o tempo era o meu único contemporâneo. Então voei para trás, no rumo de casa – e cada vez mais depressa: assim cheguei até vós, homens do presente [...]” (Za/Za, II, *Do país da cultura*). A notícia do evento de que o velho Deus está morto é sentida apenas pelos ditos espíritos livres, porém, acredita que o humano de hoje pode ser a ocasião para o advento do além-do-homem, “mas podeis vos converter em pais e ancestrais do super-homem: que esta seja a vossa melhor criação! –” (Za/Za, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*). Zaratustra constata, com isso, que não pode falar para multidões, nesse caso seria apenas mais um pastor de rebanho; “‘Pastores’ digo eu: mas eles se chamam os crentes da verdadeira fé.” (Za/Za, I, *Prólogo de Zaratustra*, 9), enquanto sua tarefa é justamente atrair pessoas para fora dos rebanhos, ser aquele que quebra as tábuas de valores e, então, cria algo novo. Procura, assim, “aqueles que criem juntamente com ele [...], que escrevam novos valores em novas tábuas.” (*Ibidem*). A respeito do seu equívoco em, de início, se dirigir à multidão e acabar por ser acompanhado por cadáveres, Zaratustra pondera:

Quando fui pela primeira vez até os homens, cometi a tolice que cometem os eremitas, a grande tolice: postei-me na praça do mercado. E quando eu falava a todos, não falava com ninguém. À noite, equilibristas e cadáveres eram meus companheiros; e eu mesmo era quase um cadáver. Mas com a nova manhã me chegou uma nova verdade: aprendi a falar ‘Que me interessam praça, plebe, barulho de plebe e longas orelhas de plebe? [...] ninguém no mercado acredita em homens superiores. (Za/Za, IV, *Do homem superior*, 1).

Neste ponto termina o prólogo de Zaratustra e se iniciam seus discursos. Ao atestar que sua pedagogia não era compreendida por aqueles a quem falava, entende que é necessária uma clarificação psicológica. Os discursos seguem, assim, na direção de uma educação que visa atingir a existência dos indivíduos através da utilização de metáforas, figuras e jogos de

linguagem, sonhos, símbolos, entre outros. Os textos que compõem a primeira parte da obra giram em grande parte em torno da morte de Deus e do além-do-homem¹⁰⁶, focando, essencialmente, na crítica à concepção de além-mundo e em suas implicações no que concerne ao desprezo pela realidade. Com relação ao eterno retorno, é tematizado ao final da segunda parte, embora já haja uma pequena menção no *Prólogo de Zarathustra*. O tema aparece, a partir daí, também nos livros III e IV, sempre acompanhado pela Vontade de Potência e pelo além-do-homem, bem como pela crítica ao Cristianismo e ao ser humano moderno.

Têm-se, como pressuposto de seu ensinamento, o evento da morte de Deus, pois Zarathustra só pode falar sobre uma nova forma de sentido existencial e de uma outra maneira de viver, uma vez que os valores até então reverenciados pela humanidade são desacreditados. Em outras palavras, o niilista ativo só pode surgir uma vez que o niilismo atingiu o seu máximo com a desvalorização dos valores supremos e do valor supremo por excelência, Deus. Nas palavras do profeta: “Deus morreu: agora *nós* queremos – que o super-homem viva.” (Za/Za, IV, *Do homem superior*, 2). Em acordo, no seu estudo sobre a pós-Modernidade, já mencionado, Vattimo (2011) fala sobre considerar o niilismo nietzschiano não apenas como um sintoma de decadência da Modernidade, mas também como uma oportunidade de reconstrução. Se suas formas até então expressas são negativas em termos de modo existencial, por dar à realidade o valor de nada, é na radicalização, em sua forma passiva, de cansaço e extenuação diante a existência, seguida da morte de Deus, que encontramos o niilismo como a oportunidade de criação de um outro modo existencial.

Também Deleuze (2018b) afirma que quando as forças reativas vêm à tona, por mais que continuem condenando a realidade e apenas reafirmam o ser humano como aquele que quer se adaptar e não enquanto criador, elas também revelam a inquietante vontade de potência. Isso quer dizer que, na Modernidade, quando o ser humano desacredita os valores supremos do Cristianismo e se torna reativo elencando valores secularizados naquilo que Nietzsche identificou como a morte de Deus, existe uma abertura do ser humano em direção a uma nova potência. Não significa, porém, que se conquiste uma força ativa ao levar as forças reativas às suas últimas consequências, a reação sempre estará em relação com a negação e com o niilismo, mas é certo que o triunfo do reativo “revela uma nova potência” (DELEUZE, 2018b, p. 87), revela a possibilidade de o ser humano ir além. Em conformidade, Giacoia Jr (2013) aponta para a ambiguidade que considera essencial do niilismo, de ser ao mesmo

¹⁰⁶ Embora outros também surjam, como a Vontade de Potência.

tempo “síndrome de declínio, de regressão, quanto uma potência ascendente do espírito.” (p. 237). Assim, existe no niilismo uma positividade, como sugere a interpretação de Vattimo (2011), seria tudo aquilo que agora devemos almejar, a nossa chance de conquistar uma nova significação; para os pós-modernos, “o niilismo é a sua (única) chance.” (p. 27)¹⁰⁷.

De fato todo grande crescimento traz consigo também um descomunal esboroamento e perecimento: o sofrer, os sintomas do declínio fazem parte dos tempos de descomunal avanço; cada fecundo e potente movimento da humanidade criou ao mesmo tempo um movimento niilista. Seria, em certas circunstâncias, o sinal de um incisivo e essencialíssimo crescimento para a passagem a novas condições de existência, que a mais extremada forma do pessimismo, o niilismo propriamente dito, viesse ao mundo. Isso eu compreendi. (FP, 1888, 112).

Zaratustra considera que, após desacreditar as coisas celestiais, é possível criar um sentido na terra, isso porque foi contra a terra e o corpóreo que os valores cristãos metafísicos foram estabelecidos. Na tentativa de criar um sentido para a existência, o Cristianismo, ancorado no ressentimento e no espírito de vingança, condenou a temporalidade, o terreno e o corpóreo, como essa natureza má que faz sofrer e elevou o sofrimento e a impotência diante da realidade como forma de redenção; “pois *que o homem seja redimido da vingança*: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais.” (Za/Za, II, *Das tarântulas*). No entanto, é justamente a moral dos escravos, erguida pelo ressentimento, que tornou doente e moribunda a humanidade, o desprezo pela terra e pelo corpo fez o ser humano se esgueirar para fora do mundo, delimitando o além, o sentido da existência; “sempre houve muito povo enfermo entre aqueles que poetizam e têm ânsia de Deus.” (Za/Za, I, *Dos Transmundos*). O voltar-se para o terreno só é possível, assim, com a morte de Deus e o descrédito dos valores, niilismo. Que não apenas se ronde o sepulcro divino com melancolia e ternura, assim como possivelmente fazem os passivos, o que ainda é doença, mas que se torne sadio ao escutar o corpo e o sentido da terra.

A passagem para um outro modo existencial compreende, assim, uma atitude ativa, de criação, que não significa querer e tentar substituir o vazio deixado pelo divino com valores laicizados, nem se deixar esvanecer na passividade. E se, como ressaltou-se, a problemática do niilismo tem seu germe na aversão à finitude e ao devir, no ressentimento humano frente às dores da existência, o caminho para a conquista de um niilismo ativo é ensinado por Nietzsche, através de Zaratustra, como o eterno retorno, uma nova maneira de viver a

¹⁰⁷ “*Il nichilismo è la sua (unica) chance.*”

experiência sem condenar a realidade pelo sofrimento, nesse sentido, afirmando o devir. A elevação do ser humano no sentido de força fisiológica, levando à ascensão do além-do-homem, é, assim, possibilitada pelo pensamento do eterno retorno. É ele a possibilidade da era da grande saúde, do esperado meio-dia.

“Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca.” (Za/Za, III, *Da visão e enigma*, 2). É com essa alegoria que Nietzsche expõe, na obra, pela primeira vez, o eterno retorno. A estranha visão que teve Zaratustra evidencia o caráter não apenas misterioso do pensamento, mas também a dificuldade em suportá-lo, que será sempre reafirmada ao longo da obra, inclusive em *O convalescente*, quando o Zaratustra relata a vinda do pensamento até ele e seu sentimento de asco que o deixou calado por sete dias¹⁰⁸. A serpente é o animal metafórico do eterno retorno, que pode se desenrolar e se tornar um peso mesmo para aquele que já está preparado para dizê-lo. Seguindo a orientação do profeta, que não conseguiu ajudar o pastor tirando-lhe a serpente da garganta, ele a mordeu, arrancou sua cabeça e arremessou para longe, e assim também o fez Zaratustra em sua hora, “aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe.” (Za/Za, III, *O convalescente*, 2). Nesse momento, o pastor estava transformado; “não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria*! [...] escutei um riso que não era riso de homem [...]” (Za/Za, III, *Da visão e enigma*, 2), nesse momento, também Zaratustra, em sua vez, tornou-se o mestre do eterno retorno¹⁰⁹. Não mais um homem, agora o além-do-homem, mas somente porque suportou o mais pesado dos pensamentos: o eterno retorno.

3.2.1.2 O eterno retorno – entre a tese cosmológica e o imperativo ético¹¹⁰

O pensamento do eterno retorno de todas as coisas: – é cada vez, para a humanidade, a hora do meio-dia. (FP, 1881, 25).

Assim como os demais conceitos interpretativos, o eterno retorno não escapa às contradições que parecem inerentes à obra de Nietzsche. Além de o conceito em si ser para o

¹⁰⁸ Cf: Za/Za, IV, *O convalescente*, 1.

¹⁰⁹ “Pois teus animais sabem bem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-se: eis que és o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu destino!” (Za/Za, III, *O convalescente*, 2).

¹¹⁰ Cf: Scarlett Marton, 2001, p. 67. O título remete ao capítulo do livro de Marton, *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, intitulado *Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*

nosso pensamento cristão ocidental de difícil concepção, na medida em que defende outro entendimento do mundo e do devir¹¹¹, também apresenta um significado ambíguo, e a dificuldade de interpretação é ainda endossada pela desordem em que se encontram os últimos escritos, próximos aos anos da loucura. Grande parte do que se tem hoje sobre o eterno retorno, salvo o aforismo da *Gaia Ciência* e o *Zaratustra*, são escritos póstumos, evidenciando que o conceito não foi claramente formulado pelo filósofo, embora seja ainda o conceito chave da historiografia de Nietzsche. Por esse motivo, talvez, embora o próprio filósofo afirme em vários momentos o quão decisivo é o pensamento para o seu filosofar, os estudos e a apropriação de sua obra nos anos seguintes não se ocuparam significativamente do tema, e, em outros momentos, a abordagem interpretativa difere de autor a autor.

Scarlett Marton, em sua obra *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, dedica um capítulo a dissertar sobre o eterno retorno a partir da dupla possível interpretação, a saber, como movimentos circulares ou como modo de ação. Segundo a autora, se, por um lado, o filósofo, no aforismo de *A gaia ciência*, se refere ao eterno retorno enquanto “repetição de acontecimentos [...] e o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre [...]” (2001, p. 69), por outro, ele também fala sobre as consequências do pensamento para a experiência humana. Por esse motivo, Marton intitula este capítulo como *tese cosmológica ou imperativo ético?* Ao final, porém, afirma que a questão perde o sentido, não seria nem uma nem outra, ou mais do que as duas, como se verá adiante. Para a presente tese, como sugere o título da seção, uma resposta para a questão se encontra na intersecção dos entendimentos.

Ao se falar sobre uma doutrina fundamentada na estrutura física do cosmos encontramos um plano de argumentação científica que culmina no entendimento meramente mecânico do mundo. Nesse ponto, parece que a categoria fracassa, e, portanto, precisamos renunciar à da tese cosmológica para entrar no nível ético. No entanto, escolher um ponto ou outro é desconsiderar a profundidade filosófica da doutrina, a qual Nietzsche tanto ressaltou. Não é possível a resumir a um desses dois aspectos interpretativos, seu entendimento se dá justamente na confluência deles, de um entendimento físico que encaminha para o entendimento do próprio ser humano e de sua elevação existencial. É assim necessário que se inicie pela argumentação física e então se encaminhe a uma transcendência desse entendimento à nível do ser, que desemboca em uma percepção existencial e na ação humana nesse modo de existência. Como aponta Jaspers (2016):

¹¹¹ “O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo acontecer e um deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade.” (FP, 1885, 1062).

No pensamento do retorno, portanto, não há como desconsiderar a oscilação. Ela entra em cena, por um lado, como uma doutrina definível dotada de um conteúdo determinado, e, por outro, ele se torna uma vez mais símbolo indeterminado de crença; por um lado, ele se dá como um objeto de saber físico, e, por outro, ele é preenchido por funções existenciais significativas desprovidas de saber. (p. 498).

Com relação à proposição cosmológica, ela se apoia no entendimento nietzschiano do devir, na teoria das forças e na vontade de potência. Assim, a explanação se inicia na crítica sobre um pretenso fim do universo, entendimento que Nietzsche aponta ter encontrado já nos antigos, com a exceção de Heráclito¹¹². Desde o sistema platônico, do bem supremo como sustentáculo do Mundo das ideias, bem como a concepção aristotélica de primeiro motor imóvel, até a visão judaico-cristã de criação divina *ex nihilo*, a tradição filosófica e o imaginário ocidental trabalham em cima das questões de causalidade e finalidade. É preciso que exista uma causa primeira da existência e uma finalidade para a existência, assumindo, com isso, uma concepção sistêmica da realidade que separa o terreno-temporal do perfeito-eterno. Tal estruturação da realidade, sobre a qual estamos acostumados a pensar a existência, é, no entanto, fruto do triunfo das forças negativas e reativas e suas formas de niilismo, ressentimento, ideal ascético, espírito de vingança, má consciência, etc. o que nos leva a conceber o devir também como devir negativo-reativo das forças, em outras palavras, concebemos um devir niilista. Em contraposição, Nietzsche pretende pensar o devir de outra maneira, com “uma outra sensibilidade, uma outra maneira de sentir” (DELEUZE, 2018b, p. 85), nos oferecendo o eterno retorno enquanto perspectiva para um devir ativo das forças.

Como já evidenciado, o filósofo defende o tempo enquanto puro devir, o que quer dizer que para ele não existe um fim, uma meta, um estado de repouso do universo, mas apenas um eterno vir a ser, o devir é o que é, incessante. Isto porque, se houvesse tal fim, ele já teria sido atingido, e o fato de o instante presente passar, constata que o estado terminal não foi alcançado; “se um equilíbrio da força tivesse sido alcançado alguma vez, duraria ainda, portanto, nunca ocorreu.” (FP, 1881, 14). E não apenas não foi alcançado, como nunca poderá o ser, uma vez que tudo passa, que o instante se torna passado, mostra que o tempo não se

¹¹² “Heráclito é o pensado trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um instinto de jogo, faz da existência um fenômeno estético, não um fenômeno moral ou religioso. [...] Heráclito negou a dualidade dos mundos [...] fez do devir uma afirmação. [...] Não viu nenhuma expiação do devir, nenhuma culpa da existência. Não viu nada de negativo no devir.” (DELEUZE, 2018b, p. 36-37).

tornou, e se ele não se tornou, não pode também tornar-se. Em outras palavras, se ele tivesse se tornado, não haveria devir, estaria parado no ponto inicial, “o relógio da existência pararia” (FP, 1881, 20), e se ele é devir não pode tornar-se. Desta maneira, o tempo é pensado como aquilo que não começa a tornar-se e nem termina de tornar-se, ele é devir, “é aquilo que é, e nada além disso.” (JASPERS, 2016, p.492).

A nova concepção de mundo. – O mundo subsiste; não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer... (FP, 1888, 1066).

A afirmação do puro devir sugere a infinitude da temporalidade; “o tempo, sim, ..., é infinito” (FP, 1881, 1), ele é incessante, não teve início e não terá fim. Por outro lado, o espaço, a matéria e as forças não o são; “a medida da força total é determinada, não é nada de ‘infinito’.” (*Ibidem*). Quando falamos sobre as forças no entendimento nietzschiano, dissemos sobre estarem em constante relação, de dominação e submissão. Isso implica em que “[...] a cada instante, o combate entre elas faz surgir novas formas, outras configurações.” (MARTON, 2001, p. 77). No entanto, como afirma o filósofo, as forças são plurais, mas não infinitas. Tal pressuposto, apesar de não demonstrável e não inteligível, é defendido por Nietzsche a partir da não aceitação pensável de seu contrário, ou seja, não é possível pensar o mundo enquanto força não fixada, o conceito de força não permite o caráter de infinitude. Deste modo, a primeira aceção sobre uma configuração cósmica do eterno retorno gira em torno da infinitude do devir e da finitude das forças; “nossos pressupostos: nenhum Deus: nenhuma finalidade: força finita.” (FP, 1884, 25(299)).

Oferecem-se assim as seguintes conclusões: primeiro, não é possível conceber um devir novo, já que para isso seria necessária uma força infinitamente crescente, o que não é o caso. É necessário admitir que ou se alcançou um estado final de equilíbrio, possibilidade já refutada, ou existe um retorno. Em segundo lugar, a finitude das forças nos leva a conceber que as possibilidades precisam experimentar uma repetição. Ao se falar sobre a teoria das forças em Nietzsche, ressaltou-se que é de seu aspecto relacional que surge o fenômeno vida, ou seja, as forças interagindo, combinando, alternando e desenvolvendo entre si é o que possibilita toda a criação. Embora seja quase imensurável o número de situações possíveis que advêm da relação das forças, ainda assim são elas finitas e determinadas, e enquanto agem no devir, infinito, suas características consistem em serem eternamente ativas, nunca cessam de criar, no entanto, pela finitude, são também eternamente iguais, devem se repetir dentro do tempo infinito. Deste modo, todos os possíveis desenvolvimentos têm de já estar

presentes, cada instante, e também o que o gerou e o qual ele gerará, já estão dados e experimentam a repetição.

Até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. Consequentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global das forças retorna. (FP, 1881, 1).

Assegurando tal perspectiva, o demônio, em *O maior dos pesos*, afirma: “[...]tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’.” (FW/GC, IV, 341). Ou no Zaratustra: “E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, essa luz mesma, e tu e eu [...] não temos de haver existido todos nós?” (Za/Za, III, *Da visão e enigma*, 2). E ainda em um fragmento póstumo de 1881: “Assim este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará.” (FP, 1881, 25).

Salvemo-nos de cometer o equívoco de afirmar, com isso, que a fórmula eterno retorno designa simplesmente o retorno de acontecimentos particulares observáveis e pensáveis no mundo, já que uma repetição enquanto sucessão completamente idêntica não nos é mostrada¹¹³. Deleuze (2018b) apresenta uma interpretação da tese cosmológica como uma coexistência entre passado, presente e futuro, para além dos movimentos circulares. Afirmamos que o devir é único e eterno, que nele agem as forças finitas cuja relação significa criação. Cada possibilidade criada pelas forças tem a característica de já ter estado aí infinitas vezes, o que ocorre devido ao entendimento do tempo enquanto devir. A passagem temporal sempre foi uma preocupação filosófica, entender como o ser se afirma no tempo está presente já nos gregos. Resumidamente, na nossa percepção de passado, presente e futuro, surge a problemática do ser que se enuncia das seguintes formas: como o passado se constitui no tempo visto que já passou? Como algo pode ser presente se logo que enunciado ele passa? Como algo tem Ser se ainda é por vir? No entendimento do eterno devir, para que o passado se constitua no tempo, é necessário que o instante seja passado e ainda presente, presente e também por vir; “é preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como porvir” (DELEUZE, 2018b, p. 66), pois, se pensarmos que é necessário um instante novo para

¹¹³ No mundo nada se mostra exatamente igual, até mesmo os ciclos da natureza, que obedecem a uma lei e parecem se repetir, eles não se apresentam da mesma maneira.

que o atual se torne passado, o passado em si não se constituiria no tempo e nem o presente atual passaria, é preciso que o presente passe por si mesmo, e, para isso, é preciso considerar que ele é ao mesmo tempo passado e também por vir. A passagem do tempo é, aqui, o instante da relação sintética entre presente, passado e futuro em relação com outros instantes¹¹⁴.

Esse entendimento do eterno retorno não como repetição mecânica, mas a partir da coexistência de passado, presente e futuro naquilo que se chama instante, é expressa em *Da visão e enigma*. A imagem utilizada por Zaratustra é a de um portal no qual se encontram dois caminhos, um eternamente para frente e um eternamente para trás. Não são, porém, caminhos contraditórios, mas frontalmente chocam-se. O passado e o futuro, cada qual durando uma eternidade, se chocam frontalmente no portal, ou no instante. O instante carrega consigo o que foi, o que será e o que é. Por isso, todo instante já esteve aí e estará mais uma vez e infinitamente. Nesse sentido, o próprio ser do devir é o retorno.

“Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: - é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’. (Za/Za, III, *Da visão e enigma*, 2).

A analogia do lance de dados, também utilizada pelo profeta, elucida a perspectiva do retorno enquanto ser do devir. Retorno não enquanto repetição mecânica de um momento que já ocorreu e que volta agora exatamente igual, mas como a própria natureza do devir e sua afirmação. Em *Antes do nascer do sol* e *Os sete selos*, Zaratustra expõe a vida como um jogo de dados composto por dois momentos, a hora em que se lança e a hora em que se caem os dados, meia-noite e meio-dia. Poder-se-ia pensar que a repetição na fórmula eterno retorno se daria ao lançar várias vezes os dados até chegar à reprodução de uma mesma combinação. Mas não, o lance é apenas um, cuja combinação produzida se reproduz como tal; “não é um grande número de lances que produz a repetição de uma combinação, é o número da combinação que produz a repetição do lance.” (DELEUZE, 2018b, p. 39). O lance dos dados é o acaso, a combinação atingida, a necessidade. Assim, o eterno retorno seria a afirmação da necessidade, o resultado do lance, que, uma vez afirmado, volta ao primeiro momento, reproduzindo e reafirmando o acaso, o próprio lance.

¹¹⁴ Não simplificadamente como “imbricamento das causas ou a conexão dos instantes [...] [mas] a relação sintética do instante consigo mesmo, como presente, passado e futuro, que determina absolutamente sua relação com todos os outros instantes.” (DELEUZE, 2018b, p. 242).

Acontece, porém, de sermos maus jogadores, não aceitamos o acaso, nem aquilo que é necessário, a combinação atingida, e nos prendemos às concepções de causalidade e finalidade. A aversão ao devir, a negação do acaso, é a raiz do espírito de vingança, ressentimento e má consciência, que leva à produção das categorias de fim e causa da existência. Contudo, o que temos é o puro devir, infinito, indeterminável e uno, no qual se expressam o diverso e sua reprodução.

O eterno retorno tem a ver, então, com o todo da existência. Não é uma doutrina sobre movimentos circulares observáveis no mundo. O mundo se tornou, veio a ser, então também os movimentos e ciclos que vemos dentro dele tiveram um início, mas não o devir, esse é eterno e caracteriza toda a existência, toda criação como retorno. A imagem do devir foi, por vezes, esboçada como um círculo, ou anel, como encontramos no *Zarathustra* e nos fragmentos póstumos, mas, deve-se cuidar para não cair, com isso, em uma visão mecanicista. Se pensarmos a circularidade do tempo desta forma estaremos considerando que o seu início e o seu fim se coincidem, que existe um início e um fim de cada grande ano do devir, no entanto, já se atestou, não há algum estado de repouso. Nesse sentido, afirma o filósofo: “o mecanicismo tem de valer para nós como hipótese imperfeita e apenas provisória.” (FP, 1888, 1067).

Movimentos mecânicos ocorrem no mundo, mas, como já dito, o mundo veio a ser, e com ele as leis que o determinam. Os movimentos circulares no mundo têm sua origem, lei, necessidade e finalidade, enquanto com relação ao devir, “ao anel do retorno”, o movimento é indeterminado. Com relação ao “anel do retorno”, ele não tem uma origem, não funciona de modo a corresponder a leis, sua necessidade não corresponde à legalidade das necessidades que encontramos no mundo, do mesmo modo que nele não se encontra uma finalidade. Se o eterno retorno não pode ser compreendido a partir de nossas categorias de fim e causalidade, porque elas vieram a ser e porque são frutos de uma fisiologia debilitada, contrária ao devir, sua elucidação é árdua. Por isso, a utilização de alegorias, mas apenas enquanto alegorias, não como definição.

O que é o todo desse eterno retorno, não pode ser deduzido da leitura de nenhum ser, nem do orgânico, nem do mecânico, nem de uma legalidade, nem do círculo como forma geométrica. Todos eles podem, porém, para Nietzsche, fornecer como expressões de alegorias passageiras, sempre tendo em vista a cada vez aquilo que deve ser dito precisamente no contexto. (JASPERS, 2016, p. 502-503).

Assim, não podemos concluir, simplificarmente, que o eterno retorno consiste no “grande ano do devir”, quando as combinações possíveis se esgotam, tudo retorna, em uma aceção cíclica do universo. Seria esgotar o peso filosófico existencial do pensamento. Embora Nietzsche, na visão cosmológica, parta do pressuposto de que em determinado tempo as combinações se repitam, disso não decorre que ele esteja descrevendo a realidade. Ademais, se o eterno retorno fosse apenas uma hipótese científica, justamente por isso não interessaria ao ser humano em nível existencial. Ou seja, assim como afirma Marton (2001), entender a doutrina de maneira física não leva a uma significação da existência humana.

E isso o próprio Zarathustra nos indica. Em *Da visão e enigma*, o profeta repreende o anão quando este afirma “o próprio tempo é um círculo” (Za/Za, III), ao que rebate: “‘Ó espírito de gravidade!’¹¹⁵ falei irritado, ‘não tornes tudo tão leve para ti!’” (*Ibidem*). Já em *O convalescente*, acusa de bufões e realejos seus animais que assim disseram sobre o seu ensinamento, “tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta, corre eternamente o ano do ser” (Za/Za, III, 2), como se estivessem eles fazendo de seu pensamento já uma moda, algo de que se fala sobre, como um espectador, mas que não se passa pela experiência, não afirma o devir, o acaso e a necessidade.

A aceção física da doutrina, que pode indicar uma hipótese mecânica do universo, foi, no entanto, necessária para um entendimento ontológico. É provável que Nietzsche não tenha tido a intenção de assegurar sua doutrina aos moldes da cientificidade moderna, respondendo à matemática e à lógica. Sua intenção era justamente criar, como aponta Jaspers (2016), uma “ciência impositiva” que levasse a pensar sobre o ser humano e sua existência. Assim, apesar de a doutrina parecer mecânica, parecer falar sobre o movimento circular de acontecimentos particulares ou mesmo levar ao entendimento do universo cíclico, eles aparecem apenas como alegorias passageiras, já que o retorno, ou o “anel do retorno”, não é semelhante a movimentos pensáveis e determinados no mundo. O decisivo não é, então, conceber uma estruturação física da realidade, embora ela seja elucidativa para um viver afirmativo da existência, mas pensar no ser humano que aceita o pensamento do puro devir. Quem o faz não mais carrega os valores e os conceitos do ocidente, esses degenerados, declinantes, doentes por condenar o devir, passa a viver uma nova experiência da realidade que se configura na fórmula do eterno retorno.

Da doutrina do retorno se espera, antes de tudo, um determinado efeito sobre a existência. [...] E este aspecto é até mesmo o essencial, já que para

¹¹⁵ O espírito de gravidade seria o próprio espírito do niilismo.

Nietzsche o efeito “existencial” da doutrina estaria garantido, mesmo se ela se mostrasse cientificamente indemonstrável e se impusesse apenas como uma mera probabilidade. (MOURA, 2014, p.272).

Como já ressaltado, não se desconsidera, assim, toda a especulação acerca da estruturação física da realidade, apenas as equivocadas interpretações que já foram anteriormente elucidadas, como a das repetições mecânicas ou mesmo de uma acepção cíclica do universo. Loeb (2013), em seu escrito sobre a doutrina, aponta para o fato de para muitos pesquisadores do tema parecer absurdo o interesse de Nietzsche acerca da física do eterno retorno, porém, ressalta que o entendimento científico “poderia eventualmente apoiar uma descoberta mais abrangente do eterno retorno.”¹¹⁶ (p. 661). Niemeyer (2014) também ressalta que se de imediato o filósofo apresenta uma teoria física contestável, ao final, o pensamento do eterno retorno “pode ser concebido como fórmula ética [...]” (p. 196). Nisso se defende que o entendimento do eterno devir e de seu ser enquanto retorno, bem como as implicações no que concerne à concepção do instante, do acaso e da necessidade são de extrema importância para se entender o eterno retorno enquanto perspectiva existencial; o eterno retorno é “uma doutrina cosmológica que terá consequências antropológicas, na medida em que sua admissão trará reflexos para a existência humana.” (MOURA, 2014 p. 263). É preciso aceitar o eterno retorno, aceitar e afirmar o puro devir, disso surgem duas questões; o que é necessário para aceitá-lo e o que muda no ser humano ao aceitá-lo? É aqui que o eterno retorno se transmuta como “o maior dos pesos”, passando da formulação especulativa para uma formulação prática, que diz respeito ao ser humano com relação a sua existência.

Para responder as questões, é necessário retomar tanto o conceito de força quanto o conceito de vontade de potência que daí surge. Relembremos tudo o que já fora falado sobre a teoria das forças em Nietzsche, em especial que elas agem não sobre um objeto, mas sobre outra força, sendo na relação entre elas de onde surge toda a criação. Na teoria das forças, acrescenta-se, contudo, um fator interno, que se caracteriza tanto como sendo um elemento da força quanto o princípio da relação das forças, é a vontade de potência. Enquanto “a força é o que pode, a vontade de potência é o que quer” (DELEUZE, 2018b, p. 68-69), ou seja, sem a vontade de potência, as forças e suas relações seriam indeterminadas, é ela quem dá a força à determinação de sua qualidade na relação e também à determinação de sua quantidade na própria relação, distinguindo, assim, o reativo e o ativo, e determinando, na relação, a quantidade, ou seja, qual força prevalece sobre a outra, qual comanda e qual obedece. É a

¹¹⁶ “*might eventually come to support a further and all-embracing discovery of eternal recurrence.*”

vontade de potência que qualifica as forças na relação e faz com que uma comande e outra obedeça, quantificando, assim, a própria relação, a vontade de potência é o elemento da força e o princípio da síntese das forças.

Nesse sentido, a vontade de potência é o que interpreta as forças, é ela que vai determinar a qualidade da força que dá sentido a uma coisa, a um acontecimento ou a um fenômeno. E se é ela a fonte das qualidades das forças, é preciso que ela também tenha qualidades designadas como afirmativo e negativo. A negação e a afirmação são necessárias à reação e à ação para que elas realizem seus objetivos. Assim, por “detrás” de toda força e sua qualidade age a vontade, que pode tanto afirmar quanto depreciar, negar, nadificar. Do mesmo modo que reação também é uma força, negação também é vontade de potência. Não é difícil perceber uma afinidade entre a qualidade das forças e a qualidade da vontade de potência, ação e afirmação, reação e negação, mas não se deve confundi-las, a afirmação permite a ação realizar seu objetivo, assim como a negação permite a reação, em outras palavras, a afirmação é a potência de se tornar ativo e a negação é a potência de se tornar reativo. Assim, se é a vontade de potência que interpreta, é também ela o que avalia, “interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa.” (*Ibidem*, p. 73).

Sobre isso falamos anteriormente, embora sem mencionar diretamente. O método genealógico que pretende determinar o valor dos valores procura pela qualidade da vontade de potência; é afirmativa ou negativa? O que foi identificado como nobre, senhor, alto é a vontade afirmativa, potência da força ativa, enquanto o que é escravo, vil e baixo é a vontade negativa, potência da força reativa. Por isso, ao se falar sobre o aspecto fisiológico e genealógico do niilismo, identificou-se que é a partir de uma vontade de nada, ou vontade de negação, que as forças reativas começam a comandar, caracterizando a história ocidental como declinante, niilista, negativa-reativa. Por outro lado, então, uma vontade de vida, afirmativa, como foi o caso grego, configura um devir ativo.

Entendemos, com isso, o que é negar e afirmar, uma qualidade da vontade de potência que interpreta a qualidade e a quantidade das forças que atuam em um fenômeno, em uma coisa, um acontecimento e mesmo no próprio devir. É ela que determina a criação enquanto ativa ou reativa. No entanto, não é o caso de a vontade de potência ser o princípio. Quando se falou sobre o jogo de dados, ressaltou-se que o princípio é o acaso, é ele que coloca as forças em relação ao lançar os dados, enquanto a vontade de potência, por sua vez, determina essa

relação¹¹⁷, caracterizando o devir enquanto devir ativo ou devir reativo¹¹⁸. Já sabemos que o nosso curso histórico forjou um devir reativo. Na debilidade da vontade, imperou a negação a qual deu potência às forças reativas. E isso é já o niilismo, a criação de sentido, significado, valores e moral a partir da vontade de nada. Quando a força reativa comanda, ela não necessariamente limita a força ativa, elas estão sempre em relação de coexistência, o que ocorre é, então, uma inversão, as forças reativas passam a negar o que é diferente delas, ou seja, o que seria afirmativo para as forças ativas passa a ser negativo para as forças reativas. É daí que vem a elevação do baixo, vil e escravo e a negação do que é alto e nobre. Toda subversão dos valores, analisada por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, vem, então, dessa inversão, na qual as forças ativas são separadas daquilo que elas podem por meio de uma falsificação da realidade e se voltam contra si próprias.

A força reativa é: 1) força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2) força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa (triunfo dos fracos ou dos escravos); 3) força separada do que ela pode, eu nega a si mesma ou se volta contra si mesma (reino dos fracos e dos escravos). E, paralelamente, a força ativa é: 1) força plástica, dominante e subjugadora; 2) força que vai ao limite do que ela pode; 3) força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e afirmação. (*Ibidem*, p. 81).

A elucidação da vontade de potência, como aquilo que qualifica e quantifica as forças e suas relações dentro do devir, tendo elas próprias também sua qualidade, é necessária para o entendimento do eterno retorno como perspectiva existencial. Muito já se falou sobre a afirmação do puro devir, de Zarathustra, o mestre do eterno retorno, ser aquele que diz *sim*, em contraposição à nossa cultura fundada na negação à toda realidade, ao devir mesmo, inaugurando um devir-reativo. Assim como a negação se liga ao reativo, a afirmação se liga ao ativo, fazer do devir um devir-ativo é, então, afirmar, deixar se afetar pela qualidade afirmativa da vontade de potência. Contudo, qual seria o caminho para tal feito? Se só concebemos um devir-reativo, porque a gênese da nossa história é negativo-reativa, não seria um aumento de forças ativas que nos levaria ao devir-ativo, pois aqui o ativo está separado, diluído, ele não pode mais operar sua potencialidade, já que ela está intimamente ligada à qualidade afirmativa da vontade de potência, e, no nosso caso, o que impera é o aspecto

¹¹⁷ “A vontade de potência acrescenta-se necessariamente às forças, mas só pode acrescentar-se a forças relacionadas pelo acaso.” (DELEUZE, 2018b, p. 71).

¹¹⁸ “Não se tem o direito de perguntar ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *devir*) como um afeto.” (FP, 1886, 2(151)).

negativo. Antes, então, é necessária a afirmação da vontade, para em consequência se falar em uma atividade da força ativa. Os pensamentos que possibilitaram a negação foram a falsificação e a condenação da realidade, agora, o pensamento que possibilita sua afirmação é o eterno retorno.

Falou-se, sobre o ponto de vista físico, que o eterno retorno configura toda a existência, todo o devir infinito como um retornar. E isso não porque há a repetição exata de algo que já ocorreu, mas porque cada instante do devir é a coexistência entre passado, presente e futuro em relação com os outros instantes. Do ponto de vista existencial, o instante tem um significado decisivo, uma vez que é nele que se manifesta a eternidade do devir, e também o seu ser, o retorno. Inclusive, quando Nietzsche relata no *Ecce homo* como o pensamento da doutrina lhe veio, nos mostra não que sua vinda até ele tenha sido um *insight*, mas que foi em um instante em que lhe veio ao pensamento e à sensibilidade a característica eterna e de retorno do devir.

Para aquele ao qual o eterno retorno veio no instante ao pensamento, a profundidade da doutrina lhe sufoca, assim como sufocou o pastor, cuja pesada cobra negra lhe atravessava a garganta. Afinal, o que ele nos diz é que a existência é tal como é, sem causa, sem fim, sem sentido definido, retornando eternamente. Sobre isso, após enunciar a doutrina pela boca do demônio em *O maior dos pesos*¹¹⁹, Nietzsche questiona seu interlocutor: “você se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim o falou?” (FW/GM, IV, 341). Indisposição, peso, mal-estar se seguem ao pensamento do eterno retorno, o próprio Zarathustra, após chamar a si esse pensamento mais abismal “caiu como um morto e por muito tempo ficou como um morto. Quando voltou a si, estava pálido, tremia, permaneceu deitado no chão e por muito tempo não quis comer ou beber.” (Za/Za, III, *O convalescente*, 2). Entretanto, existem aqueles que vão além do asco e aceitam a doutrina, “ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘você é um deus e eu jamais ouvi coisa mais divina!’.” (FW/GM, IV, 341).

Eu faço a grande prova: *quem consegue suportar o pensamento do eterno retorno do mesmo?* – quem pode ser aniquilado com a sentença “não há nenhuma redenção”, este deve ser extinto. Quero *guerras*, nas quais os que têm coragem de viver expulsam os outros: essa questão deve desatar todos os laços e *expulsar* os cansados do mundo [...]. (FP, 1884, 25(291)).

¹¹⁹ “E se um dia ou uma noite um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: ‘Esta vida, como você e está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis [...]’.” (FW/GM, IV, 341).

Para todos, a doutrina é um peso, aceitá-la é conquista da afirmação. Quando se é capaz de acolher essa perspectiva da realidade que nos oferece o eterno retorno, de um devir eterno, sem origem, causa, finalidade, delimitando a existência individual e conjunta como um lance de dados ao acaso e cuja natureza é o retorno, aí está falando uma vontade de potência afirmativa. Não é apenas aceitar, mas querer e afirmar. Afirmar o devir incessante, e também as dores, os sofrimentos, as incertezas nele presentes. O eterno retorno se afirma em cada instante da existência quando impera uma vontade de potência afirmativa. Em cada instante, a eternidade é trazida à vida, e se se é capaz de aceitá-la configurar-se-á uma existência ativa-afirmativa, fazendo com que o devir surja enquanto devir-ativo.

A utilização das nomenclaturas “devir-reativo” e “devir-ativo” não contradizem o que fora acima ressaltado, sobre o aspecto uno do devir. Não é o caso de existirem dois devires, ao contrário, existe somente um, e ele só pode ser ativo, pois não podemos considerar que um devir niilista tenha Ser. No niilismo não se aceita a realidade, o devir incessante e suas dores e sofrimentos, fabula-se uma outra realidade e se trabalha sobre de uma perspectiva da existência como tendo origem e fim em uma dinâmica de causa e efeito. Porém, essa não é a natureza mesma do devir, que é eterno e cujo ser é retorno. O devir-reativo seria uma falsa impressão da realidade criada pelas forças reativas quando a vontade de potência é negação. Mas, quando, pelo pensamento do eterno retorno e sua aceitação a vontade se converte em afirmação, o que se apresenta para nós é que o devir só pode ser ativo, pois nele, somente nele, há a inflexão da eternidade e do retorno.

O triunfo da vontade afirmativa que diz sim ao eterno retorno, do ponto de vista existencial, leva ao mesmo tempo a uma redenção do passado e à produção do por vir. No devir niilista, viu-se, a vida é entendida enquanto punição, e isso muito devido ao passar do tempo cuja capacidade humana da memória consegue captar; “a lembrança é uma ferida supurante.” (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, 6). A vontade que ainda é prisioneira da negação se revolta por não conseguir querer para trás, não é possível modificar o que foi que volta incessantemente à nossa memória e nos consome. O ressentimento e o espírito de vingança são consequências reativas de uma vontade contrária ao tempo e a tudo o que “foi”; “porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não querer para trás – então o próprio querer e a vida deviam – ser castigo!” (Za/Za, II, *Da redenção*). Todavia, o pensamento do eterno retorno leva à reconciliação com o passado, uma vez que se afirma o instante afirma-se também todo “foi”, uma vez que todo “é” tem um “sido” e um “será”. A potência criadora transforma, assim, “todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis’” (*Ibidem*). Mas não apenas isso, ao se

reconciliar com o passado, ela quer ir além dele visando ao futuro, o qual é o retornar do próprio passado; “todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’ – Até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero! Assim quererei!’.” (*Ibidem*).

Todo instante vivido é, em si, a nossa existência. Se cada instante é resultado de um lance de dados do acaso, a combinação obtida é a realidade que conhecemos e vivemos e também nós mesmos. Querer que algum instante seja diferente, que uma combinação no jogo tenha sido outra, é querer ser diferente, em outras palavras, é querer não ser si mesmo. A máxima “torna-te quem tu és” expressa tal perspectiva, de “em absoluto [não querer] que algo se torne diferente do que é” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 9) e nesse sentido também não querer tornar-se diferente. Claramente, vivemos momentos de sofrimento, de intensa dor, física ou psíquica, porém cada momento tem que ter estado ali para que a minha existência se configure no tempo. Um instante tem que coincidir com o que foi e com o que será. E se é certo que se vive pelo menos um instante de imensidão, o qual é possível afirmar, é preciso também querer todos os outros instantes que se relacionam com ele¹²⁰. Em um instante, afirma-se o todo, ou até, é só no instante que se afirma o todo; “a afirmação, [...], quando ela tem sucesso apenas por um instante contém segundo Nietzsche um sim em relação a tudo, mesmo as coisas mais indesejadas e dolorosas.” (JASPERS, 2016, p.507). Em outras palavras, se, em um instante, o ser humano foi capaz de dizer sim, de afirmar, então toda a sua existência retorna a ele como se ele a estivesse vendo novamente.

Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento. [...] – e, se um dia quisestes duas vezes o que houve uma vez, se algum dia dissestes ‘tu me agradas, felicidade! Vem, instante!’, então quisestes que *tudo* voltasse! – Tudo de novo, tudo eternamente [...]. (Za/Za, IV, *O canto ébrio*, 10).

Disso surge uma tarefa ética para a existência; “‘você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’.” (FW/GM, IV, 341). Segundo Stambaugh (1987), a doutrina no aspecto existencial coloca a ênfase no modo como o ser humano deve viver, “*como se* o retorno fosse verdade a fim de enxergar o que poderia ser ganho com isso.” (p. 162)¹²¹. Não que haja uma maneira correta de agir, ou comportamentos corretos, mas viver sob a perspectiva do eterno retorno tem como efeito o imperativo de levar às últimas consequências tudo aquilo que se

¹²⁰ “Por causa desse dia – estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida inteira. [...] ‘Foi isso – a vida?’, direi à morte. ‘Muito bem! Mais uma vez!’.” (Za/Za, IV, *O canto ébrio*, 1).

¹²¹ “[...] *as if return was true in order to see what could be gained by it.*”

sente, quer, faz. É dar à vida a imagem da eternidade. Uma ação, um querer ou um sentir, pelo eterno retorno, carregam consigo no agora todo o passado e todo o futuro da existência, e, se minha ação for de tal modo afirmativa, estarei afirmando também o todo da minha existência, fazendo com que ela volte a mim mais uma vez. E então o eu retorna, mas não para uma nova vida, melhor, mais elevada ou ainda semelhante, mas para a mesma vida, esta vida, igual em cada dor e alegria; “cada dor de cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente [...] o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (*Ibidem*).

A aceitação do eterno retorno reflete, assim, uma perspectiva existencial na qual não mais se revolta contra a vida, suas dores, sofrimentos e o fardo do passado. Quando sou capaz de afirmar um instante imenso, sou também capaz de afirmar o todo da minha existência enquanto acaso, nesse momento ela retorna a mim, como se passasse mais uma vez diante dos meus olhos. Não mais me revolto contra o que “foi”, mas sei que o “foi” se conecta com o que “é” e dá liberdade à vontade criadora de produzir o que vem a ser.

Até este momento, vivemos no reino do niilismo. Em todas as suas formas, negativa, reativa e passiva, o elemento que impera é a qualidade negativa da vontade de potência, a vontade de nada, que deprecia e condena toda a realidade. Quando, porém, as forças reativas rompem com essa vontade, rebelam-se contra ela, não querem mais ser comandadas, mas sim estabelecer seus próprios valores, entra em cena o último dos homens. É o evento ruidoso da morte de Deus, o homem reativo se coloca no lugar do divino e prefere até se extinguir passivamente do que querer a vontade de nada. Aqui, o negativo e o reativo se separam, o que significa que a vontade não se encontra mais atrelada ao reativo. Abre-se, assim, uma outra possibilidade, a de destruir-se ativamente, o que não tem a ver com a extinção passiva do último dos homens, o qual abdica do querer para se conservar, mas que quer perecer, ou seja, superar-se. “O perecer se apresenta como um – levar ao perecimento, como uma seleção instintiva daquilo que precisa ser destruído.” (FP, 1886, 5(81)), e o que precisa ser destruído é o último dos homens, o ser humano niilista, para florescer a vontade afirmativa.

É nesse sentido que se diz sobre o declínio de Zaratustra. O profeta declina no momento em que já triunfa o último dos homens, em que o reativo se rebela contra o negativo, apequenando-se cada vez mais na passividade. E não poderia ser em outro momento, somente quando a vontade se encontra divorciada do reativo é que ela pode suscitar

no ser humano uma nova potencialidade, a da afirmação. Por isso, ressaltou-se, no ponto anterior, a continuidade do ensinamento de Zaratustra com o evento da morte de Deus.

A morte de Deus é o processo pelo qual os valores supremos são desacreditados quando as forças reativas não querem mais ser comandadas, mas comandar, o homem reativo se coloca no lugar de Deus e abdica do querer, o que leva à última forma do niilismo. É aí que entra a possibilidade do Zaratustra e de seu grande meio-dia, porque a vontade precisa estar livre da negação para se transmutar em afirmação e, conseqüentemente, em potência ativa. Vê-se que o processo implica em ir até as últimas conseqüências do niilismo, é preciso atravessar a ponte do niilismo em direção ao além-do-homem, o ser humano afirmativo-ativo. Nesse sentido, fala-se em um niilismo consumado, acabado, ele passa pela negação, pela reação, pelo último dos homens e sua passividade até chegar ao ser humano que quer perecer, que quer se superar, nele “a negação rompeu tudo o que ainda a retinha, venceu a si mesma, se tornou potência de afirmar.” (DELEUZE, 2018b, p. 222).

Transmutar o negativo, atravessar a ponte do niilismo, é conquistado, por sua vez, pelo ensinamento do eterno retorno. É não apenas suportar a existência, mas querê-la como ela é, e nela criar. O sim do eterno retorno é a vontade transmutada, da negação à afirmação, que venceu o niilismo. O grande meio-dia, a era da grande saúde são possibilitadas pelo pensamento mais abismal, que implica transmutar a vontade em afirmação, encaminhando para uma transposição do niilismo e para a conquista do além-do-homem.

3.2.2 A repetição

A repetição é basicamente a expressão da imanência, de modo que a gente desespera até o fim e tem a si próprio, duvida até o fundo e tem a verdade. (PE I, p. 277).

Com o ensinamento do eterno retorno, Nietzsche visa uma existência afirmativa em contraposição à maneira cristã de conceber a realidade e nela agir, por ele atestada como niilista. Após o anúncio da morte de Deus, a doutrina emerge como possibilidade de transposição do niilismo de modo a alcançar uma vivência que não combate contra a própria vida, mas que a afirma, ao passo em que leva ao indivíduo a responsabilidade por si e por seus atos. Ver e viver a experiência dessa maneira implica em conceber psicologicamente a realidade temporal enquanto passível de repetição, pois não é o caso de que as coisas realmente retornem, em uma concepção mecânica, mas sim de trazer à vida a inflexão da eternidade, a mesma vida por infinitas vezes. Com isso, o indivíduo experimenta a

reapropriação de sua existência e de si próprio, o que foi é o que se quis e o que se quererá. A escolha do personagem Zaratustra e a concepção cosmológica, que dá bases para um agir ético, demonstram o distanciamento de Nietzsche da visão cristã. No eterno retorno a vida não se trata de uma providência divina, mas é acaso, do mesmo modo, o agir ético não tem inflexões divinas, mas é a relação do próprio sujeito com a sua existência. Ao atestar que o niilismo tem origem numa maneira depreciativa de enxergar a realidade, a qual alcança seu ápice no advento do Cristianismo, Nietzsche procura bases de pensamento para a valoração da existência que vão na contramão da valoração cristã. Como dito, ao pretender não apenas apontar a inconsistência da significação cristã, mas também de transvalorar, ele busca um pensamento que remete aos gregos, eterno retorno, e, no lugar de providência ou de dever, defende o acaso e a irrestrita responsabilidade de si.

Contudo, uma superação do niilismo, do modo como se caracterizou, enquanto sintoma de vazio existencial após a desvalorização dos valores que norteavam a realidade, não necessariamente precisa levar a um pensamento não cristão. Quer dizer, mesmo após o anúncio da morte de Deus, é possível compreender que o Cristianismo não perde seu potencial em fornecer um sentido para a existência. De certo, não é o caso de se apoiar no dogmatismo institucional, mas de se voltar para a potencialidade existencial da narrativa bíblica, ou seja, de como elas dão ensejo para uma vivência significativa e não niilista. Como se mostrou, Kierkegaard entende o Cristianismo em sua ligação com a existência, em como o se relacionar com Deus em interioridade influi no modo de vida do indivíduo, uma maneira que não é niilista do modo como Nietzsche entende que o Cristianismo institucional o foi, de negação da própria vida. Kierkegaard apresenta uma compreensão na qual a religião cristã se desenvolve não em uma fuga para o além metafísico, mas num relacionar-se com o Eterno que culmina na imersão na própria vida terrena.

Para o filósofo dinamarquês, a cura para o desespero, viu-se, é assumir o modo de vida religioso. Tal estádio da existência foi discutido a partir da narrativa bíblica de Abraão na obra *Temor e tremor*. No entanto, como aponta Julin (2011), o estádio religioso não é apenas entendido nessa obra, mas também na *Repetição*. Embora a obra não encaminhe o problema da repetição do ponto de vista religioso, a questão não se resolve sem esse.

O conceito da repetição aparece em várias obras de Kierkegaard, de pseudônimos e épocas distintas, como em *Ou/ou*, *Johannes Clímacus* ou *É preciso duvidar de tudo* (*De*

omnibus dubitandum est), nos *Discursos Edificantes*, todos de 1843¹²², e no *Pós-escrito* de 1846. Contudo, é no livro intitulado *A repetição* que se encontra a abordagem da categoria de maneira mais incisiva. Ao que tudo indica, nas obras de 43 o tema é mais evidente do que nos escritos posteriores, apesar de não ser abandonado. Seguindo a linha cronológica de produção e publicação desses livros, temos como ponto de partida o ano de 1841, com a primeira viagem de Kierkegaard a Berlim. A estadia na cidade alemã e o retorno dois anos depois são de imensa importância para a produção dos escritos de 43, principalmente de *A repetição*, em que a possibilidade do movimento é testada em uma volta do protagonista à cidade. Nessa primeira viagem, o filósofo escreve grande parte de *Ou/ou*, publicado mais tarde em fevereiro de 43. Em maio do mesmo ano, ele retorna à Berlim e lá trabalha nos manuscritos de *Temor e Tremor* e *A repetição*. Durante os meses de junho e julho, escreve *Três discursos edificantes*, sendo que em julho modifica também o final de *A repetição* ao tomar conhecimento do noivado de Regina Olsen. Finalmente, em outubro de 1843, publica, simultaneamente, as três obras.

Sob o pseudônimo de *Constantin Constantius* a obra *A repetição* segue a linha da comunicação indireta enquanto construção psicológica imaginária. O subtítulo do escrito, *psicologia experimental*, reforça a ideia de uma construção imaginária na qual uma visão ou visões de vida são projetadas nos personagens a partir das experiências que eles vivenciam, tornando visível para o leitor uma perspectiva existencial para o ser humano concreto. Roos (2021) ressalta que “para além da compreensão de conceitos é preciso transformar o problema em uma experiência pessoal.” (p. 106). Isso implica que, assim como na já mencionada obra *Ou/ou*, na qual não há uma posição sobre escolher o modo de existência ético (ou) ou estético (ou), não há uma solução para o problema posto, ou uma definição objetiva do conceito. A apreensão da categoria está diretamente ligada à relação que o leitor estabelece com os personagens da narrativa, refletindo em sua própria existência as experiências ali expressas. Perkins (1993) fala da repetição como uma forma de entender a nossa própria situação

¹²² No que concerne à *De omnibus dubitandum est*, existe uma divergência com relação a sua datação. O manuscrito nunca foi terminado, e não compreende uma obra publicada por Kierkegaard. Foi encontrado somente após a sua morte, em 1855, e publicado 17 anos mais tarde, em 1872, aos cuidados de Hans Peter Barford. Por ser um escrito inédito, não existe uma marcação temporal de quando realmente o texto fora elaborado, porém, duas hipóteses são levantadas; uma determina os anos de 1842-43, já que em 1844 Kierkegaard chega a afirmar que *Johannes Clímacus* fora iniciado há um ano e meio, e outra marca os anos de 1841-42, já que a primeira parte do escrito, intitulada *Atenção, por favor*, remete a um inverno com temperaturas não comuns, caso que ocorreu entre os anos mencionados. (Cf. Jacques Lafarge In: *JC*, prefácio.). De todo modo, o manuscrito lida com questões semelhantes às trabalhadas nas publicações desse período – as obras no texto citadas – e, em especial, o tema da repetição.

existencial a partir da situação existencial dos personagens, “o conceito de repetição é, em si, existencial [...]. Há muitas teorias na repetição que podem nos oferecer algumas dicas sobre a compreensão de nossa ‘situação existencial’, mas ela é sustentada por dois personagens [...].” (p. 196)¹²³.

A repetição. Ali não se ensina ao estilo docente, longe disso... pois, em meu ponto de vista, a desgraça de nossa época era que a gente aprendeu coisas demais e se esquece de existir e do que significa interioridade. (PE I, p. 277).

Se Kierkegaard está lidando e tentando combater aquilo que considera o problema de sua época, ou seja, da imensa objetivação das categorias existenciais, do lidar com a existência a partir da especulação, ele não pode, com isso, criar uma filosofia sistemática e especulativa. Em sua tarefa enquanto escritor, ele se coloca como um existente que se dirige a existentes, a partir dos pseudônimos¹²⁴ e dos personagens, o que se têm é o retrato de individualidades e de seus conflitos existenciais possibilitando que o leitor reflita sobre si mesmo em sua interioridade. Por isso *A repetição* é um experimento, que coloca com seriedade a questão da existência e de seus conflitos, favorecendo a interpretação do leitor, que a faz também com seriedade. O que surge na obra enquanto uma forma de comunicação que não é objetiva, mas indireta, é uma dialética. Seria ainda escapar do verdadeiramente existencial se se desse à categoria da repetição um conceito objetivo. Por esse motivo, Eriksen (2000) assinala que “a categoria da repetição [...] permanece um dos mais obscuros elementos do corpus kierkegaardiano”¹²⁵ (p. 2), e isso não apenas pela própria complexidade conceitual da categoria, mas principalmente porque ela não pode ser abordada pelo leitor somente enquanto categoria abstrata, uma vez que a repetição se desenvolve na vida.

Deste modo, para se alcançar uma definição do que para Kierkegaard é o movimento da repetição, tonam-se necessários não apenas uma análise da obra de *Constantius*, mas também um vislumbre nos trabalhos kierkegaardianos que tratam do tema. “A categoria da repetição, portanto, não pode ser apreendida isoladamente de outros escritos de

¹²³ “Kierkegaard's concept of repetition is existential in his [...]. There is a lot of theory in Repetition that may give us some insight into understanding our "existential situation," but it is borne by two characters.”

¹²⁴ “Os autores pseudônimos continuamente tinham em mira o existir e que desse modo sustentavam uma polêmica indireta contra a especulação.” (PE I, p. 279).

¹²⁵ “The category of repetition [...] remains one of the most obscure elements of the kierkegaardian corpus.”

Kierkegaard.”¹²⁶ (*Ibidem*, p. 7). Assim, apesar de se colocar aqui o foco em *A Repetição*, serão evocados para diálogo os outros escritos acima citados para esclarecimento da categoria.

3.2.2.1 *A Repetição – uma análise da obra*

Não se deveria escrever para os “devoradores de parágrafos”, mas individualidades existentes deveriam ser retratadas em sua aflição quando a existência se embaralha para elas, o que é algo diferente de se sentar confortavelmente num canto junto à estufa para recitar *de omnibus dubitandum*. Portanto, se a produção deve ser significativa, convém que se tenha sempre paixão. (PE I, p. 279).

A obra inicia-se com o problema filosófico já abordado pelos gregos no que concerne à questão da temporalidade, a saber, na relação entre mudança e identidade. A questão se dá da seguinte forma: como é possível algo continuar o mesmo enquanto muda? De certo, enquanto seres em devir, estamos imersos nas modificações advindas da temporalidade, do passar do tempo, mas não deixamos de apresentar uma essência que parece imutável, temos uma identidade. A solução grega para a problemática se deu com o sistema socrático-platônico, que pressupõe um mundo eterno em contraposição ao fluxo da existência, assegurando a identidade e a permanência das coisas em devir, uma vez que elas apresentam uma essência atemporal. Por esse motivo, a categoria da recordação foi a base da tradição filosófica desde então. Diferenciando-se dessa categoria, *Constantius* defende que a repetição deve ser agora a base da filosofia moderna, assim como foi a recordação para os gregos. Para ele, a diferença primordial das duas categorias é a direção do movimento, enquanto a recordação é um repetir para trás, a repetição é um recordar para frente.

Da relação entre os Eleatas e os Jônicos, isto é, da negação do movimento e da consideração de que tudo é mudança, deu-se a solução grega para o referido problema. A vertente socrático-platônica estabeleceu, a partir da suposição da pré-existência da alma, que todo conhecer é recordar, de modo que um sujeito apenas necessita se lembrar do conhecimento que já se encontra dentro dele. De acordo com essa categoria, o verdadeiro ser é atemporal, tem origem divina e, por isso, já tem contato com o conhecimento antes de habitar o mundo temporal, no qual bastaria apenas se lembrar do que já é de seu conhecimento. A tradição filosófica, com seu germe em Platão, considera que todo

¹²⁶ “The category of repetition, therefore, cannot be grasped in isolation from kierkegaard’s other writings.”

conhecimento é recordação. Esse entendimento dá sentido ao fluxo das experiências ao assimilar o concreto a um protótipo ideal.

Ao estabelecer a concepção de “ideias” enquanto puros objetos da mente e, em princípio, eternas, fica-se determinado que elas sempre foram, por isso são eternamente passado. “Todo conhecimento é recordação, diz-se que toda existência que é, foi.” (CRITES, 1993, p. 231)¹²⁷. Com isso, na recordação, a existência aparece apenas como imagem temporal, e a vitalidade do presente se perde na lembrança do passado. Em contraponto, *Constantius* defende que na categoria da repetição o ser não está dado, mas é um vir a ser, um tornar-se. Nesse sentido, o movimento da repetição estaria direcionado ao futuro, é um tornar novo o passado, e não um retorno a ele. Se por um lado, para Platão, a dicotomia entre mudança e identidade é respondida com a pressuposição de um mundo eterno e permanente, distinto do fluxo da existência, o que garante a essência das coisas e a possibilidade do conhecimento a partir da recordação, pela perspectiva da repetição, a possibilidade do conhecimento está no fato de que as coisas se tornam, de que a verdade está em constante fluxo e que é da ordem da subjetividade.

A dialética da repetição é fácil, porque aquilo que é repetido foi – caso contrário não poderia se repetir – mas justamente o fato de ter sido faz a repetição ser algo novo. Quando os gregos disseram que todo conhecimento é recordação, eles diziam que toda a existência, que existe, existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, se diz: a realidade que foi, passa agora à existência. (R., p. 149).¹²⁸

Apesar de não haver um aprofundamento maior como na distinção da repetição com a recordação, há também o indicativo de que a categoria se diferencia daquela pura imanência considerada pela filosofia moderna, que, para Kierkegaard, não promove qualquer movimento. A linha filosófica aqui em questão é aquela orientada por Hegel, com a qual e contra a qual Kierkegaard muito dialoga, que põe a marca da filosofia daquela época na máxima cartesiana *é preciso duvidar de tudo* e introduz a categoria da mediação no processo do vir a ser humano. Para Hegel, a questão do vir a ser não é uma preocupação, seu foco com a mediação é alcançar o sistema, contudo, o influxo de sua filosofia para o pensamento da época encaminha para a perspectiva de que o processo de produção de si mesmo é alcançado

¹²⁷ “All knowing is recollecting, they said that all existence which is, has been.”

¹²⁸ “The dialectic of repetition is easy, for that which is repeated has been – otherwise it could not be repeated – but the very fact that it has been makes the repetition into something new. When the Greeks said that all knowing is recollecting, they said that all existence, which is, has been; when one says that life is a repetition, one says: actuality, which has been, now comes into existence.”

por sucessivas mediações, que permitem a passagem de um estado para o outro. É a inserção da lógica nas questões da subjetividade.

Apenas em poucos momentos *Constantius* aborda no livro o tema da mediação, mais precisamente referindo-se à indistinção que se fazia à época no uso do termo, “é inacreditável quanta agitação a filosofia hegeliana fez sobre a mediação.”¹²⁹ (R., p. 148). Entretanto, a diferença é mais nítida em uma carta aberta, nunca publicada, escrita em resposta a uma resenha de Heiderg sobre *A repetição*¹³⁰. Segundo o autor, a distinção entre as duas categorias concerne ao fato de que a mediação, por ser uma categoria da lógica, relaciona-se apenas com a imanência e, nesse sentido, não promove nenhum movimento, enquanto ele entende que a repetição, por ser transcendente, é continuidade¹³¹. A diferenciação ficará mais clara ao longo da análise, especificamente quando se evidenciar o caráter religioso do movimento, mas vale ressaltar e manter em mente que a repetição se inicia pela distinção da categoria grega da recordação e da categoria moderna da mediação.

Partindo da dialética do movimento, o autor reflete sobre a existência do sujeito individual. O que ganha um indivíduo ao experimentar a recordação? E a repetição? “Quando eu estava ocupado por algum tempo, pelo menos de vez em quando, com a questão da repetição – se é ou não possível, qual importância tem, se se ganha ou se perde algo ao ser repetido.” (R., p. 131)¹³². A questão filosófica do movimento é revertida na situação do ser humano dentro dessas concepções. Ambas as categorias conseguem oferecer significado existencial, como afirma *Constantius*, “se não se tem a categoria da recordação ou a da repetição, toda a vida se dissolve em um vazio, barulho sem sentido.” (R., p. 149)¹³³, no entanto, como movimentos opostos, diferem-se na relação que o indivíduo estabelece com a

¹²⁹ “It is incredible how much flurry has been made in Hegelian philosophy over mediation [...]”

¹³⁰ Cf: suplemento da tradução de Howard e Edna Hong. R., p. 283.

¹³¹ “Lá, eles chamaram a repetição de ‘mediação’. Mas, movimento é um conceito que a lógica simplesmente não suporta. Assim, mediação deve ser entendida em relação com a imanência. Portanto, a palavra ‘mediação’ contribuiu para um mal entendido na lógica, porque permitiu uma concepção de movimento a ela atrelado. A palavra ‘mediação’ novamente causou danos, porque, vinda da lógica, ajudou a tornar ilusória a transcendência do movimento.” (R. p. 308). “There they have called repetition ‘mediation’. But movement is a concept that logic simply cannot support. Mediation, therefore, must be understood in relation to immanence. Therefore, the word “mediation” has contributed to a misunderstanding in logic, because it allowed a concept of movement attached it. (...) the word ‘mediation’ has again done damage, because, coming from logic, it helped to make transcendence of movement illusory.”

¹³² “When I was occupied for some time, all least on occasion, with the question of repetition – whether or not it is possible, what importance it has, whether something gains or losses in being repeated.”

¹³³ “If one does not have the category of recollection or of repetition, all life dissolves into an empty, meaningless noise.”

existência. O significado da repetição é, assim, contrário àquele do uso rotineiro, de algo que acontece uma outra vez, mas tem a ver com uma certa experiência do ser humano na existência temporal, mais precisamente, de como ele enxerga a temporalidade, a si mesmo e suas vivências na temporalidade.

Em carta endereçada ao professor Heiberg, já mencionada, *Constantius* se aprofunda um pouco mais na questão de repetição não ser da esfera da imanência. Segundo ele, o equívoco do professor ao interpretar sua obra é o de transferir a repetição ao mundo natural, dos fenômenos naturais, ligando a categoria àquela da concepção comum, e que, a partir de então, é orientado para o âmbito do espírito e promove uma mudança, em termos históricos, visto que cada geração vai além da anterior produzindo algo genuinamente novo, mas *Constantius* afirma “eu não disse uma palavra sobre isso em meu pequeno livro.”¹³⁴ (R., p. 286). O autor-pseudônimo ressalta que nessa interpretação, que liga a categoria à exterioridade, o indivíduo diante da repetição não é considerado, mas o seu ponto fulcral é justamente aquele que diz sobre a relação do indivíduo para com a sua própria existência. E se Heiberg enxerga a repetição na individualidade, ele o faz apenas esteticamente, do mesmo modo como considera a repetição na natureza a partir da repetição dos fenômenos; “assim, há repetição nos fenômenos da natureza e nos fenômenos do espírito, e aí repetição significa a repetição de nossos erros e de nossas virtudes, um com o outro.” (R., p. 290)¹³⁵. Assim, na má interpretação da repetição empreendida pelo professor, a categoria está ali, é um fenômeno imanente, da finitude, que basta o indivíduo captá-la em sua individualidade. Porém, segundo *Constantius*, a repetição surge na relação do indivíduo com a sua existência, por isso, não basta elogiar a categoria, mas é preciso colocar a questão sobre o sujeito em sua existência.

Após o elogio à repetição e para assegurar sua posição, de que a filosofia deve agora ter como base essa nova categoria, semelhante ao problema de Heráclito, expresso na possibilidade de entrar mais uma vez no mesmo rio, o autor coloca-se a experiência de ir mais uma vez a Berlim para saber se a repetição é ou não possível e o que se ganha ou se perde em se repetir algo. A questão é a de saber se é possível ter a mesma experiência mais de uma vez. Com essa ideia em mente, a de tentar engendrar a repetição através da reprodução de uma experiência, *Constantius* parte para Berlim.

¹³⁴ “I did not say a word about this in my little book.”

¹³⁵ “Thus there is repetition in the phenomena of nature and in the phenomena of the spirit, and there repetition means the repetition of our errors and of our virtues, one with the other.”

Eu rapidamente tive o pensamento: você pode, afinal de contas, fazer uma viagem a Berlim; você já esteve lá antes, e agora pode provar para si mesmo se a repetição é possível e qual a sua importância. (R., p. 131).¹³⁶

O experimento de *Constantius* se inicia ao tomar a condução para a cansativa viagem de 36 horas. O assento escolhido foi distinto daquele ocupado pela primeira vez, contudo todo o resto seguiu da mesma forma, “o postilhão tocou a corneta. Eu fechei meus olhos, rendi-me ao desespero e pensei o que usualmente penso nessas ocasiões.” (R., p. 151)¹³⁷. Chegando ao destino, tomou o caminho do alojamento. Nesse ponto, as disparidades entre as recordações da experiência anterior, dos cenários e imagens que estavam em sua mente, e a experiência do presente começam a aparecer. O cômodo ocupado já não era mais o mesmo que ocupara antes, o apartamento não era mais tão agradável, e deu-se que chegou na cidade em uma época em que ela estava envolta em uma nuvem de poeira, fenômeno que não ocorre no inverno, estação em que esteve em Berlim anteriormente. A ida ao teatro, *Königstädter Theater*, também não correspondeu à primeira impressão que evocava da vez que esteve ali. Não conseguiu o mesmo assento, não havia sinal da jovem que antes lhe chamara atenção no meio da plateia, e o ator principal não conseguia fazê-lo rir.

Onde antes *Constantius* só havia encontrado prazer, provava agora o incômodo diante da impossibilidade de uma repetição. Passa, assim, a pronunciar frases que se contrastam com o elogio à categoria no início da obra: “mas ai, de novo, nenhuma repetição foi possível.”, “Ai! Ai! Ai! É isso a repetição?!, não há repetição nenhuma.” (R., p. 152 e 169)¹³⁸. Das experiências que tinha, quase todas eram distintas daquelas anteriores, e irritado com o fracasso do experimento, ele volta para casa. Em seu lar, acreditava ser possível efetivar a repetição, na medida em que imprimia um hábito rígido em sua rotina.

Desconfiado das transformações, avesso, inclusive, às limpezas domésticas, *Constantius* acreditava que em sua casa encontraria o ambiente pronto para a experiência da repetição. Entretanto, ao chegar se depara com tudo fora de lugar, seu criado havia começado uma faxina, e nada estava como antes. “Eu compreendi que não há repetição, e minha anterior concepção de vida triunfou.”¹³⁹ (R., p. 171). Passado algum tempo, *Constantius* volta a sua

¹³⁶ “I suddenly had the thought: You can, after all, take a trip to Berlin; you have been there once before, and now you can prove to yourself whether a repetition is possible and what importance it has.”

¹³⁷ “The postilion blew his horn. I shut my eyes, surrendered to despair, and thought the thoughts I usually think on such occasions.”

¹³⁸ “But here, alas, again no repetition was possible”, “Alas! Alas! Alas! Is this the repetition?”, “There is no repetition at all.”

¹³⁹ “I perceived that there is no repetition, and my earlier conception of life was victorious.”

rotina pré-determinada. Apesar de sua anterior conclusão, de que a repetição não é possível, ele acredita que pode encontrar uma certa uniformidade no meio das atordoantes distrações quando se é inflexível.

Revisando o experimento do autor, é possível perceber que este, apesar dos elogios tecidos à categoria ao início do livro, encontra-se ainda imerso em uma noção de repetição que não condiz com a proposta. *Constantius* a considera em seu sentido corriqueiro, do entendimento comum de viver algo novamente, de novamente experimentar algo, em um sentido estético; “o seu experimento consistia apenas em perseguir a repetição estética [...]”¹⁴⁰ (JULIN, 2011, p. 77). E o fato de procurar engendrar uma repetição estética demonstra como o autor permanece preso na categoria da recordação, “essa erva daninha da recordação sufocava todo pensamento a nascer.”¹⁴¹ (R., p. 169), pois a recordação se refere à esfera estética da existência, como acentua Julin (2011), “Kierkegaard criticou a recordação como uma categoria estética.”¹⁴² (p. 60). Além disso, sua solução em empregar a inflexibilidade em seu lar atesta o erro em se adotar ações mecânicas e externas na procura. Na experiência de *Constantius*, tem-se determinado o primeiro ponto para clarificação da categoria, que ela não está ligada à repetição na exterioridade, como na natureza, com as estações do ano, alternância entre dia e noite, os ciclos no geral e a repetição de experiências. Mais especificamente, com relação à exterioridade, a repetição é impossível, “se tudo no mundo fosse absolutamente igual, não haveria nenhuma repetição.” (JC, p. 117). Assim, Kierkegaard direciona a sua crítica ao modo estético de existência.

O trunfo da comunicação indireta na perspectiva da situação do personagem *Constantius* é evidenciar aquilo que não é a repetição. Claramente, a categoria não se refere “ao fato bruto daquilo que se repete ou não – pois o próprio *Constantius* pode repetir sua ida ao teatro ou ao café quantas vezes quiser [...]” (ROOS, 2021, p. 110). Também não está relacionada a ter de uma ação repetida a mesma experiência. A categoria dentro da filosofia kierkegaardiana está relacionada com a subjetividade, uma forma distinta de se relacionar com a finitude, de se viver na temporalidade. Diz respeito “ao sentido que percebemos ou não naquilo que se repete e, deste modo, à repetição que imprimimos a nós mesmos e à nossa relação para com a realidade.” (*Idem*, 2015, p. 5).

Da má interpretação de *Constantius* da experiência da repetição, encontramos uma problemática existencial que diz respeito ao absurdo de se viver preso em uma série de

¹⁴⁰ “His experiment consisted only in the pursuit the aesthetic repetition [...]”

¹⁴¹ “And the tares of these recollections choked out every thought at birth.”

¹⁴² “Kierkegaard was critical of recollection as an aesthetic conception.”

repetições desprovidas de significado. Roos (2015) relaciona o problema enfrentado pelo personagem com aquele que Camus nos apresenta como sendo a situação de *Sísifo*. Em ambos os casos, o movimento repetitivo e mecânico não preenche de sentido a vida, “a questão existencial diz respeito a essa situação absurda da existência em que se fica preso a séries de repetições sem sentido.” (*Ibidem*).

Os deuses condenaram *Sísifo* a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança. (CAMUS, 2016, p. 121).

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo. (*Ibidem*, p. 27).

Ao concluir que não existe a repetição, *Constantius* retoma sua concepção de vida anterior. A existência maquinal, na qual tudo tem um lugar e uma forma determinada de acontecer. No entanto, o personagem também elogia a categoria, indaga-se sobre o sentido da vida se não fosse a repetição e afirma que sem ela ou sem a recordação a existência se tornaria vazia. Isso nos mostra que ele tinha consciência do absurdo e que sua conclusão sobre a não possibilidade da repetição é resposta ao questionamento de Camus sobre a validade da vida; para *Constantius* ela não tem sentido. *Constantius* é, então, um *Sísifo*.

Retomando a caracterização das formas de desespero bem como a dos estádios da existência, percebe-se que *Constantius* se desespera na esfera estética, ou, para utilizar a categoria de Kierkegaard, é o desespero da finitude, uma vez que a satisfação e o sentido de sua existência estão vinculados à exterioridade, dependem de algo para além dele. Desde o desfrute de uma viagem, de uma ida ao teatro, até o estabelecimento rotineiro de sua vida e do funcionamento do seu lar, a satisfação ou não de *Constantius* com a existência depende de que tais coisas aconteçam de determinada forma; “Ele [*Constantius*] quer aproveitar a vida esteticamente.” (MORRIS, 1993, p. 312)¹⁴³; caso contrário, surge um incômodo, mostra-se o desespero, ou o absurdo na concepção de Camus. O abalo da aparente paz da vida maquinal do personagem vem à tona quando ele não consegue ter o desfrute, que pela recordação ele esperava, de momentos estéticos desconexos. Permanece preso na categoria da recordação, evidenciando que ela se refere à esfera estética da existência, porque ela reduz “a pessoa

¹⁴³ “He [*Constantius*] wants to enjoy life aesthetically”.

humana em alguma ideia universal preexistente pela qual a individualidade deve ser sacrificada.” (JULIN, 2011, p. 60)¹⁴⁴.

Se *Constantius*, então, atesta não haver repetição, que o movimento não é possível, isso ocorre porque ele analisa a categoria a partir da esfera estética. Quando não consegue realizá-la, sua vida parece carecer de sentido e a solução por ele encontrada é empreender uma repetição mecânica de suas ações, assim como um *Sísifo*, o que, ainda, não é o conceito de repetição do qual se fala, mas apenas uma tentativa estética de dar sentido à existência a partir do desfrute da exterioridade. “Constantin Constantius, essa cabeça estética intrigante, que de resto não desespere de nada, desespere da repetição.” (PE I, p. 277).

O exposto experimento de *Constantius* compõe a primeira parte da obra. A segunda, intitulada de *repetição*, é composta por cartas enviadas a ele por um Jovem, que conhecera a pouco e lhe tomara como confidente e conselheiro para o seu caso de amor, assim como há algumas apreciações do próprio *Constantius* a respeito desses escritos. Ainda na primeira parte, o leitor é apresentado à figura do Jovem, um homem cuja “bela aparência, [e] expressão comovente de seus olhos.” (R., p. 133)¹⁴⁵ chamou a atenção do autor, levando-o a crer que tinha uma natureza profunda e complexa. Por ocasião de um encontro em um café, o Jovem lhe tomou como confidente, relatando-lhe estar profundamente apaixonado; “o jovem falou sobre a moça por quem estava apaixonado. Ele não usou muitas palavras, e, ao contrário do elogio da maioria dos amantes, o que ele disse não era uma análise monótona.” (*Ibidem*, p. 135)¹⁴⁶. A partir de então, *Constantius* passa a ser seu ouvinte, conselheiro e também a empreender uma análise de sua situação.

Por sua condição de apaixonado, o Jovem, assim como ocorre com frequência entre os amantes, assumia aos poucos uma ressonância poética, chegando, inclusive, a se refugiar em palavras de poeta, como uma estrofe de Poul Møller por ele repetida: “então, à minha poltrona me vem um sonho da minha juventude. À minha poltrona. Um desejo sincero de você vem até mim, tu, sol das mulheres.” (R., p. 136)¹⁴⁷. Logo, a relação começara e ele já estava tão profundamente e sinceramente apaixonado que o seu amor já podia ser recordado, e, por isso, encontrava-se absorto em melancolia. Conforme se iam passando os dias, a situação do Jovem tornava-se angustiante, empreendendo nele uma transformação no que concerne à produção

¹⁴⁴ “The human person into some pre-existing universal idea to which individuality must be sacrificed.”

¹⁴⁵ “Handsome appearance, the soulful expression of his eyes.”

¹⁴⁶ “The Young man talked about the girl with whom he was in love. He did not use many words, and, unlike most lovers’ eulogies, what he said was not a vapid analysis.”

¹⁴⁷ “Then, to my easy chair, comes a dream from my youth. To my easy chair. A heartfelt longing comes over me for you. Thou sun of women.”

poética. O ardente desejo pela moça foi o motivo que o fez despertar enquanto poeta, por isso sua lembrança tornava-se cada vez mais presente, não podia esquecê-la e, exatamente por isso, tudo ia se tornando cada vez mais torturante. Foi compreendendo o Jovem que sua amada era senão uma ocasião para a sua produtividade, “ela era apenas a forma visível, enquanto seus pensamentos, sua alma, buscavam alguma outra coisa que ele atribuía a ela.”¹⁴⁸ (R., p. 141). Assim, toda a sua produtividade poética estava voltada a ela, a alegrá-la e satisfazê-la, ele a alimentava com o seu sofrimento. Gradativamente, a amada ia assumindo o caráter de flagelo para ele, e, no último encontro, na casa de *Constantius*, “na mais selvagem explosão, amaldiçoou a vida, seu amor e a amada.” (R., p. 139)¹⁴⁹.

O Jovem encontrava-se em situação na qual lhe era impossível confessar que ela havia se tornado um fardo, algo que a magoaria profundamente, ao mesmo tempo em que se sentia culpado por a estar enganando e seduzindo, fazendo-a se entregar a uma fraude, já que a relação não poderia realizar-se na efetividade, somente na produção poética. Se agisse com delicadeza, ela se veria enganada, se fosse indelicado, ficaria magoada. Diante dessa situação, *Constantius* propõe que o Jovem mude aos poucos o seu modo de agir, transformando-se em um homem rude para com ela, e deixando que se espalhasse a figura de um sujeito desprezível que tem um outro caso amoroso. Neste ponto, a própria estaria em razão de, por si mesma, romper a relação. O plano foi aprovado pelo Jovem e *Constantius* seguia com a sua parte em encontrar uma outra moça que desfilaria pela cidade ao lado do Jovem, no entanto, ele desapareceu; “eu já tinha as cordas na mão e estava estranhamente tenso sobre o resultado. Mas ele foi embora; eu não o vi mais. Ele não tinha tido força para executar o plano.” (R., p. 145)¹⁵⁰.

Diante do sumiço do Jovem, o autor afirma que o seu problema foi justamente o de não ter compreendido a repetição e ainda encontrar-se envolto na recordação, o que tornara o seu amor infeliz; “meu jovem amigo não entendeu a repetição; ele não acreditava nela e não a queria com força.” (R., p. 145)¹⁵¹. Preso na recordação, ele se afundou no poético e transformou sua vida em um pesado fardo. Na visão de *Constantius*, se o Jovem tivesse acreditado na repetição, teria ganhado interioridade para transformar sua existência.

¹⁴⁸ “*She was merely the visible form, while his thoughts, his soul, sought something else that he attributed to her.*”

¹⁴⁹ “*In the wildest outburst, he crused life, his love, the girl he loved.*”

¹⁵⁰ “*I already had the ropes in hand and was unusually tense about the outcome. But he stayed away; I did not see him any more. He had not had the strength to carry out the plan.*”

¹⁵¹ “*My young friend did not understand repetition; he did not believe in it and did not powerfully will it.*”

Passado, assim, um tempo, *Constantius* recebe uma carta do Jovem que o toma novamente como confidente, porém, desta vez, sua exigência é que não seja respondido. A profunda melancolia pela qual é agora tomado se deve ao arrependimento por ter agido errado com sua amada, ter-lhe perturbado a vida e ido embora sem uma explicação; “você abandona a moça; que coisa terrível é isso. Para isso você teve coragem, mas você perdeu a coragem de vê-la empalidecer, contar suas lágrimas, testemunhar sua angústia. E ainda, comparado com o abandono, isso não é nada.” (R., p. 191)¹⁵². O confidente considera que nesse momento, podemos dizer, de desespero, em que a sua existência vacila, ele está de frente ao problema da repetição, e que, se algo deve acontecer em sua interioridade, acontecerá por força do absurdo. Nesse sentido afirma-se a transcendência do movimento, que não deve apenas estar preso na idealidade da recordação, assim como faziam os gregos, e nem se fixar puramente no imanente, assim como acontece com a filosofia moderna. A repetição é um movimento transcendente e, acima de tudo, religioso, como afirma *Constantius*, que confessa não o ser capaz de fazer justamente por essa razão. Mas veremos o porquê de tal afirmação, o que significa dizer que a repetição é um movimento religioso.

Ao não ser capaz de tomar uma atitude com relação à sua amada, nem de levar o plano de seu confidente à frente, o Jovem deixa Copenhague e parte para Estocolmo. Mesmo longe, ele ainda se encontra torturado pelos sentimentos, e, por mais que tente fugir deles, com outros pensamentos, eles continuam o assombrando noite e dia; “o que eu faço agora? Caminhando em meu sono durante o dia e deitado, acordado, à noite.” (R., p. 195)¹⁵³. O Jovem parece estar envolto em desespero, pela sua ressonância poética, em afundar-se no erótico, ele atingiu aquele estado no qual a existência carece de sentido, que a sensação de nadificação existencial vem à tona. O desespero mostra-se presente enquanto mal-estar diante da vida, enquanto niilismo. “A vida me enjoa; é insípida – sem sal e sem sentido. [...] Eu enfio meu dedo na existência, não tem cheiro. Onde eu estou?” (R., p. 200)¹⁵⁴. É algo semelhante ao que ocorre com o esteta A de *Ou/ou*, cuja vida permanece uma existência de poeta, e, portanto, pode apenas pensar na recordação, viver na recordação. Desse estado, porém, surgem a melancolia e a sensação de vazio existencial as quais já foram mostradas.

¹⁵² “You abandon the girl; that is the terrible thing. For that you have courage, but you lack courage to see her grow pale, to count her tears, to witness her distress. And yet, compared with the other, that is nothing.”

¹⁵³ “What am I doing at present? I am walking in my sleep during the day and lying awake at night.”

¹⁵⁴ “I am nauseated by life; it is insipid - without salt and meaning. [...] I stick my finger into the world, it has no smell. Where am I?”

O jovem é um esteta, ao lidar com o amor dessa forma, ele só pode encontrar expressão na recordação, e, por conseguinte se torna poeta. Ele vê a sua amada como musa, como ocasião para a sua produção, não como o objeto de um amor duradouro, mas de um amor ideal, que efetivamente não existe. Crites (1993) aponta para esse fato de a amada ter se tornado para o jovem objeto de recordação. Segundo ele, a recordação é uma internalização, nesse sentido, não faz diferença a localização geográfica ou o próprio nome da amada, porque a jornada do Jovem é interior em sua própria consciência, uma jornada para dentro da recordação. Nesse sentido, o conflito advém a partir da possibilidade do matrimônio, que realoca o amor no estágio ético. Enquanto esteta, o Jovem não é capaz de ter uma relação real com a sua amada, apenas é capaz de criar uma idealidade através da linguagem poética. A imagem ideal criada pelo poeta impossibilita uma relação ética entre os dois, uma vez que a amada é o objeto da recordação. “Em certo sentido, a existência ou não existência dela praticamente não tinha significado para ele.” (R., p. 138)¹⁵⁵. Por ser uma jornada interior para dentro do passado, na recordação, não há a possibilidade de exteriorização desse amor, não há a abertura para um presente e um futuro, pois, como aponta Eriksen (2000): “o que é recordado não existe externamente, contingencialmente [...]” (p. 232)¹⁵⁶. Por isso, a insistência de *Constantius* em afirmar que o problema do Jovem era o da repetição, ou seja, de empreender o movimento em que sua existência se liberta do passado e ganha continuidade.

O Jovem se desespera na esfera ética, não é capaz de assumir um compromisso com sua amada; “meu amor não pode encontrar expressão no matrimônio.” (R., p. 201)¹⁵⁷. Preso na recordação, sem conseguir ganhar exterioridade, seu amor só pode lhe levar ao desespero. É com essa disposição que ele recorre a Job procurando em sua narrativa um refúgio. O Jovem quer encontrar uma maneira de escapar do passado nele interiorizado pela recordação para ver novamente aberto à sua frente um presente e um futuro. “O Jovem, então, relaciona sua situação com o personagem bíblico, pois ambos perderam tudo, e mantém a esperança que também como ele terá tudo de volta e em dobro. É deste modo que o Jovem ganha uma ressonância religiosa, ele se agarra no exemplo de *Job* que manteve o amor, a confiança e a fé em Deus, manteve o infinito e mergulhou no devir, esteve sempre infinitamente interessado na existência.” (GRUNEWALD, 2021, p. 198).

¹⁵⁵ “In a sense, her existence or non-existence was virtually meaningless to him.”

¹⁵⁶ “What is recollected no longer exists externally, contingently [...]”

¹⁵⁷ “My Love cannot find expression in a marriage.”

Job! Job! Oh Job! [...] Quando toda a existência desabou sobre você e espalhou ao seu redor como cerâmica quebrada, você imediatamente teve essa sobre-humana autopossessão, você imediatamente teve essa interpretação do amor, essa ousadia alegre de confiança e fé? [...] Você, que no seu auge, era a espada do oprimido, o bordão do ancião, e o apoio do abatido, você não desapontou os homens quando tudo estava aos pedaços – então você surgiu como a voz dos que sofriam, o choro dos pesarosos, o grito dos apavorados e um alívio para todos aqueles que suportam o seus tormentos em silêncio, uma fiel testemunha de toda aflição e laceração que pode haver em um coração, um porta-voz infalível que ousou lamentar “na amargura da alma” e disputar com Deus. [...] Fale, então, inesquecível Job, repita tudo o que disse, você poderoso porta-voz que, destemido como o rugido de um leão, aparece diante do tribunal do Mais Elevado. [...] Eu preciso de você. (R., p. 197-198).¹⁵⁸

O Jovem considera que ao escutar Job e seu ensinamento será capaz de escapar de sua situação na qual a vida parece ter perdido o sentido, o sofrimento de Job daria um direcionamento ao seu próprio sofrimento. A partir de então, suas cartas apresentam sempre um elogio ao personagem bíblico, mostrando sempre uma esperança de que com ele acontecerá o mesmo que ocorreu a Job; “Se eu não tivesse Job! É impossível descrever todos os tons de significado e quão múltiplo é o significado dele para mim.” (R., p. 204)¹⁵⁹. No entanto, a situação de ambos não era a mesma e, por mais que o Jovem tenha ido um pouco além na questão, dado um passo a mais do que *Constantius* no empreendimento da repetição, ele, ainda assim, não a atinge. Por mais que passe a compreender que a categoria concerne ao transcendente, ele se mantém preso na recordação, na esfera estética.

Apoiado no protótipo do sofrimento paciente de Job, o Jovem acredita ter alcançado a repetição ao tomar ciência do casamento de sua amada. Acredita ter sido essa a tempestade pela qual esperava, semelhante àquela pela qual Job se comunica com Deus e que o torna capaz de seguir em frente, de libertar-se do passado que tanto o atormentava. Com isso,

¹⁵⁸ “Job! Job! O Job! [...] When all the existence collapsed upon you and lay like broken pottery around you, did you immediately have this suprahuman self-possession, did you immediately have this interpretation of love, this cheerful boldness of trust and faith? [...] You who in your prime were the sword of the oppressed, the staff of the old, and the staff of the brokenhearted, you did not disappoint men when everything went in pieces – then you became the voice of the suffering, the cry of the grief-stricken, the shriek of the terrified, and a relief to all who bore their torment in silence, a faithful witness to all the affliction and laceration there can be in a heart, an unfailing spokesman who dare to lament ‘in bitterness of soul’ and to strive with God. [...] Speak up, then, unforgettable Job, repeat everything you said, you powerful spokesman who, fearless as a roaring lion, appears before the tribunal of the Most High! [...] I need you.”

¹⁵⁹ “If I did not have Job! It is impossible to describe all the shades of meaning and how manifold the meaning is that he had for me.”

acredita ter ganho a si mesmo de volta; “Ela casou; [...] sou eu mesmo de novo; eis que tenho a repetição” (R., p. 220)¹⁶⁰.

Em desacordo com a crença do Jovem, de que experimentou a repetição, ao final, *Constantius* argumenta que ao se aproximar de Job, usando-o como exemplo, o Jovem ganhou uma ressonância religiosa, a qual, no entanto, não foi irrompida. Como desenvolvido anteriormente em artigo que busca analisar se houve ou não repetição na experiência do Jovem (GRUNEWALD, 2017), apesar de *Constantius* identificar uma disposição religiosa, mas justamente por ser apenas disposição, ele não se desvincula de sua condição de poeta, continua a pensar a amada em sua idealidade. Sendo a repetição um movimento religioso, o Jovem não consegue engendr-lo, pois em sua tentativa o faz ainda como poeta. O Jovem retorna ao mundo ideal do poeta, o qual pertence à esfera da recordação, e com essa qualidade de poeta não entra em uma relação genuína com Deus. Sua convicção de que teve a si mesmo de volta, o sentimento de liberdade, veio apenas porque, com o casamento de sua amada, ele não se encontrava mais em atrito com a dimensão ética à qual sua existência de esteta não podia responder. Com o matrimônio da amada, desaparece o problema ético com o qual o Jovem se desesperava, e ele pode agora retornar à sua idealidade, à categoria da recordação.

3.2.2.2 Repetição e subjetividade – o tornar-se

Que a subjetividade, a interioridade, é a verdade, que o existir é o decisivo, que seria este caminho o que se deveria tomar para o Cristianismo, o qual é justamente interioridade. (PE I, p. 297).

Assim como evidenciado ao se iniciar a análise da obra, *A repetição* não nos apresenta uma solução objetiva para o problema. Não há uma resposta à pergunta sobre o que é o movimento da repetição, apenas o que ele não é. Pela via negativa, Kierkegaard nos apresenta através dos personagens *Constantius* e do Jovem aquilo que não é o movimento do qual fala, ficamos apenas com a constatação de que ambos permanecem presos ao estético. Enquanto o autor-pseudônimo engendra a mecanicidade em sua rotina, procurando uma estabilidade no constante fluxo do devir ao ter da exterioridade uma sensação de continuidade, mas empreendendo uma existência de *Sísifo*, o Jovem, apesar de ir além e iniciar um movimento religioso, acaba retornando à recordação por permanecer em sua existência de poeta. Esse tipo de comunicação em que não encontramos a solução para o problema é requerido quando se

¹⁶⁰ “*She is marriage... I am myself again. Here I have repetition.*”

trata de uma categoria subjetiva, que se relaciona com a existência e o existente, o que impossibilita a comunicação ordinária. O leitor deve, enquanto um existente, colocar-se em jogo através das situações imaginárias ali apresentadas para ser possível um entendimento da obra. Aqui, os discursos de 43 também são de grande importância para o esclarecimento da categoria e na compreensão de que ela está ligada à subjetividade, a um movimento religioso que só pode acontecer no indivíduo interiorizado.

No ano de 1843, Kierkegaard publica três séries de discursos que acompanham as obras pseudônimas já mencionadas, *Dois discursos edificantes*, em 16 de maio; *Três discursos edificantes*, em 16 de outubro, mesmo dia da publicação de *Temor e tremor* e *A repetição*; e, em 6 de dezembro, *Quatro discursos edificantes*. Apesar de somente uma dessas séries acompanhar *A repetição*, existe uma temática em comum que conecta os escritos. Os discursos nos apresentam figuras bíblicas que incorporam o significado da categoria, como Job, Ana e Paulo como representantes da vivência da temporalidade conforme o movimento da repetição. Para a presente discussão, vale invocar aquele intitulado *Deus dá, Deus tira, abençoado seja o nome de Deus*, que lida, assim como na segunda parte da obra acima analisada, com o paradigma da transfiguração religiosa em Job.

A conexão entre a repetição e o discurso de Job é inerentemente plausível, e a sugestão de que o discurso foi escrito considerando as necessidades do homem devoto, como não se tenta nos limites das paixões, se encaixa muito bem na conclusão das passagens dos discursos. (BURGESS, 1993, p. 253).¹⁶¹

Na narrativa bíblica em questão, Job é apresentado como um homem temente a Deus, íntegro e reto, que se afastava do mal; “reparastes no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal.” (JÓ, 1, 8). Era, pois, bem-aventurado, pai de sete filhos e três filhas e com muitas posses. Em certa ocasião, porém, indaga o diabo se a obediência de Job não estava atrelada ao fato de ele tudo possuir, saúde, filhos, esposa e bens, se a toda obra de suas mãos Deus abençoava, não teria ele motivos para não ser temente. Diante desta suposição, de que se não fosse mais abençoado, Job amaldiçoaria o nome de Deus, ao Satanás é, então, permitido colocar Job à prova; “Então Iahweh disse ao Satã: Pois bem, tudo o que ele possui está em seu poder, mas não estendas

¹⁶¹ “The connection between repetition and the Job discourse is inherently plausible, and the suggestion that the discourse was written in consideration of the needs of the devout man how is not tried in the extremities of the passions fits very well the concluding passages of the discourses.”

sua mão contra ele.” (JÓ, 1, 12). A partir de então, os tesouros de Job começaram a ser tomados, seus bois, suas ovelhas, seus camelos, seus trabalhadores e todos os seus filhos lhe foram tirados, e mesmo assim Job se manteve firme. E também ele foi ferido, com chagas malignas, e mesmo assim não cometeu um pecado contra Deus. Apenas proferiu: “Nu saí do ventre de minha mãe/ E nu voltarei para lá/ Iahweh o deu, Iahweh o tirou/ Bendito seja o nome de Iahweh.” (JÓ, 1, 20-21).

Tal passagem é tomada como emblema para o discurso kierkegaardiano em questão. Segundo o filósofo, ao perder tudo o que tinha, Job, antes de mais nada, abriu-se em gratidão, recordou a graça divina de tudo o que havia ganhado; “a alma de Job não estava comprimida em silenciosa sujeição ao sofrimento, mas que antes seu coração se abriu em agradecimento, que a primeira coisa que a perda de tudo fez foi fazê-lo grato ao Senhor por ter dado todas as bênçãos que agora lhe tirava.” (UD, p. 115-116)¹⁶². Não foi o caso que ocorre com muitos, que em um dia de tristeza tenham recordado os momentos felizes e levado a sua alma à impaciência, fazendo com que a alegria de antes fosse a sua ruína, pois diante da falta daquilo que havia vivido amaldiçoam a sua vida e abandonam a sua alma. Nem o caso de não querer se conciliar com a sua perda, em uma tentativa de esquecê-la, e, assim, esquecer a si próprio. Não era o caso de Job! Quando tudo perdeu, ele primeiro agradeceu, e permaneceu o mesmo homem honesto e justo, sem fazer da lembrança da abundância uma memória incômoda; “ele confessou que o Senhor abençoou ricamente sua obra além de qualquer medida; ele deu graças; portanto, a memória não permaneceu como uma inquietação consumidora” (UD, p. 118)¹⁶³, esperando do próprio Deus a explicação para a sua ruína.

Após agradecer, ele afirma que Deus tirou, retornando, assim, tudo ao Senhor, não atribuiu sua perda a uma causa secundária, a um acidente externo, ou à corrupção no coração das pessoas, sabia desde o início que havia sido Deus, não alimentou a dúvida com relação a um culpado pela perda, mas sim manteve a sua relação para com Deus, e, com isso, não se desesperou, mas se guardou na paciência.

Job e as suas devotadas palavras "o Senhor levou embora". Job remeteu tudo de volta a Deus; ele não deteve sua alma e saciou seu espírito com deliberações ou explicações que apenas alimentam e promovem a dúvida, mesmo que a pessoa que nela se apoie nem perceba isso. No exato momento

¹⁶² “Job’s soul was not squeezed into silent subjection to the sorrow, but that his heart first expanded in thankfulness, that the first thing the loss of everything did was to make him thankful to the Lord that he had give him all the blessings that he now took away from him.”

¹⁶³ “He confessed that the Lord had richly blessed his work beyond all measure; he gave thanks; therefore, the memory did not remain as a consuming restlessness.”

em que tudo lhe foi tirado, ele sabia que fora o Senhor quem o tirara; portanto, em sua perda, permaneceu em bons termos com o Senhor, mantendo sua intimidade com o Senhor; ele viu o Senhor e, portanto, não viu desespero. (UD, p. 120-121)¹⁶⁴.

E, então, demonstrando que nem tudo havia sido tirado dele, que a confiança e a fé não haviam sido perdidas, diz: louvado seja o nome de Deus.

Por isso, o Senhor não tirou tudo, porque não tirou elogios dele, e não tirou a paz no coração, a confiança ousada na fé da qual procedia, mas a intimidade com o Senhor ainda era dele como antes, talvez mais interior do que antes, pois agora não havia nada capaz de desviar seus pensamentos disso. (UD, p. 122)¹⁶⁵.

Mesmo que Job tenha sido instruído por seus amigos e esposa a confessar seus pecados, uma vez que o castigo divino age em nome da justiça divina, ou em até amaldiçoar Deus e deixar-se morrer, ele mantém-se íntegro, insiste que é um homem justo e recusa a opinião de seus amigos:

Enquanto em mim houver um sopro de vida/ e o alento de Deus nas narinas,/ meus lábios não dirão falsidades,/ nem minha língua pronunciará mentiras!/ Longe de mim dar-vos razão!/ Até o último alento mantereí minha inocência,/ fico firme em minha justiça e não a deixo;/ minha consciência não me reprova nenhum de meus dias. (JÓ, 27, 2-6).

Job ganhou pela paciência ao esperar que Deus lhe mostrasse o motivo de suas perdas, e, então, no seio de uma tempestade Ele se comunica com o homem temente. Após dirigir as palavras a Job, Deus restaura a sua felicidade, dando a ele tudo de volta e em dobro; “Iahweh abençoou a Jó pelo fim de sua vida mais do que no princípio [...]/ Depois desses acontecimentos Jó viveu cento e quarenta anos, e viu seus filhos e os filhos de seus filhos até a quarta geração./ E Jó morreu velho e cheio de dias.” (JÓ, 42, 12-17).

¹⁶⁴ “Job and to his devout words “the Lord took away.” Job traced everything back to God; he did not detain his soul and quench his spirit with deliberation or explanations that only feed and foster doubt, even though the person suspended in them does not even notice that. The very moment everything was taken away from him, he knew it was the Lord who had taken it away, and therefore in his loss he remained on good terms with the Lord, in his loss maintained intimacy with the Lord; he saw the Lord, and therefore he did not see despair.”

¹⁶⁵ “So the Lord did not take everything away, for he did not take praise away from him, and he did not take away peace in the heart, the bold confidence in faith from which it proceeded, but intimacy with the Lord was still his as before, perhaps more inward than before, for now there was nothing at all in any way capable of drawing his thoughts away from it.”

Vê-se como a situação de Job era terrível e como seria difícil exprimi-la em uma doutrina, por esse motivo, Kierkegaard salienta que apenas a própria vivência de Job, sua ação diante da calamidade que o tomou, o seu sofrimento paciente, podem fazer compreensível sua situação. É assim que ele surge como guia para a humanidade, como aquele que em termos doutrinários não tinha nenhum ensinamento para dar, pois uma reflexão demasiada limitaria a profundidade da mensagem, deixando a si mesmo como protótipo. Sua significância está em sua ação; “*Job* é tanto um mestre como um guia para a humanidade, sua importância não está no que disse, mas no que fez.” (UD, p. 109)¹⁶⁶.

Compreendida dessa maneira a situação de Job, é possível entender porque o Jovem a ele recorre quando tudo em sua existência parece ter sido perdido. A partir do momento em que se apaixona, o Jovem entra em conflito, ama de fato, mas o seu amor é o da recordação, isso significa que não pode tornar-se realidade, só existe enquanto ideal na linguagem poética, nesse sentido, entra em divergência com a possibilidade do matrimônio. Enquanto amor da recordação não o pode fazer real na esfera ética, pois aqui ele nem sequer existe, na realidade, o Jovem não ama. O conflito leva-o à constatação de seu estado de desespero, sente que perdeu a si mesmo, embora, na verdade, nunca ainda o tenha sido, e mantém a esperança de que irá retomar a si mesmo, assim como Job ganhou tudo de volta e em dobro. No entanto, nem a situação de ambos era a mesma, nem a apropriação que o Jovem faz do personagem bíblico é correta.

A divergência se inicia pelo fato de que a situação de Job era uma provação. Tsakiri (2006) defende a importância da categoria da provação na narrativa de Job e como isso distancia sua história da história do Jovem, segundo ele, “para Kierkegaard, Job não era um herói ou um ‘pai’ da fé como Abraão, mais alguém que ‘deu à luz a categoria da provação.’” (p. 135)¹⁶⁷. Essa categoria pertence propriamente à esfera religiosa, não é “estética, ética e nem mesmo uma categoria dogmática, mas, em vez disso, uma categoria ‘completamente transcendente’ [...]” (p. 135)¹⁶⁸. Consiste na resistência para com o absoluto dentro da relação do indivíduo para com Deus; “essa categoria [da provação] é absolutamente transcendente e coloca um indivíduo em uma relação puramente pessoal de oposição a Deus [...]” (R., p.

¹⁶⁶ “*Such a teacher and guide of human kind is Job, whose significance by no means consists in what he said but in what he did.*”

¹⁶⁷ “*For Kierkegaard, Job was not a hero or a ‘father’ of the faith like Abraham, but the one that ‘gives birth to the category of the ordeal’.*”

¹⁶⁸ “*aesthetic, ethical or even dogmatic category, but rather an ‘altogether transcendent’ category [...].*”

211)¹⁶⁹; na qual o Jovem não está; “a provação, por sua vez, corresponde à irregularidade inerente ao paradigma religioso [...] é a mais alta seriedade do paradigma religioso.” (PE I, p. 278). Na categoria da provação, o ético está teleologicamente suspenso, assim como se viu com Abraão, o sujeito encontra-se em um estado no qual é impedido de realizar o ético pela inflexão do absoluto. Nesse momento ele deve tomar a vida com infinita seriedade e partir da perseverança interior. Se o Jovem, porém, sente que tudo perdeu, isso não foi fruto de uma provação, mas sim de sua própria ação. Foi por não ter sido capaz de dar exterioridade ética ao seu amor e abdicar da relação que o Jovem se afunda em sofrimento. Aqui, o ético não está teleologicamente suspenso, não foi o absoluto que o impediu de realizar o ético, mas ele próprio o negou.

Além disso, como aponta Julin (2011) o Jovem acreditava que o momento da repetição em Job aconteceu quando ele ganhou tudo em dobro e de volta; “Job é abençoado e recebeu tudo de volta e em dobro. – Isso se chama repetição” (R., p. 212)¹⁷⁰, mas isso ainda seria estar preso em uma concepção estética do movimento, ou seja, aquela concepção de experimentar novamente um momento já vivido. Tsakiri (2006), em consonância, ressalta o mal-entendido do Jovem ao acreditar que a repetição em Job encontrava-se na reduplicação de seus bens materiais, enquanto, na verdade, o movimento foi por ele experimentado ao manter-se fiel a Deus e, assim, entrando em uma relação de interioridade com Ele. A repetição em Job ocorre precisamente quando, apesar de sua existência ter se tornado incerteza, ele não perde a fé, aprofunda a sua relação subjetiva com Deus e persiste. Nesse sentido, a reduplicação ocorre nos termos de um aprofundamento da interioridade. O Jovem, ao contrário, não abandona o nível estético. Ele espera por uma tempestade externa, ocasional; “eu estou esperando por uma tempestade – e pela repetição.” (R., p. 214)¹⁷¹; e pensa que ela veio quando fica sabendo do casamento de sua amada. Porém, essa tempestade é ainda accidental. Burgess (1993) afirma: “a ‘tempestade’ que o Jovem recebe é meramente uma mudança accidental nas suas circunstâncias externas.” (p. 258)¹⁷², ou seja, está relacionada a uma circunstância externa e não tem a ver com uma relação subjetiva que ele empreende para com o absoluto.

É nesse sentido que se pode afirmar que ele não engendra a repetição, ensaia uma ressonância religiosa, mas não é capaz de dar a ela efetividade uma vez que permanece preso

¹⁶⁹ “*This category is absolutely transcendent and places a person in a purely personal relationship of opposition to God.*”

¹⁷⁰ “*Job is blessed and has received everything double. – This is called a repetition.*”

¹⁷¹ “*I am waiting for a thunderstorm – and for repetition.*”

¹⁷² “*The ‘thunderstorm’ the young man receives is merely an accidental change in his external circumstances.*”

à recordação, permanece ainda na esfera estética da existência. E vimos, nesse estádio, se está ainda em desespero, não é um si-mesmo. O que o Jovem imagina ter ganhado de volta foi senão o retorno à sua condição de poeta anterior ao conflito com a esfera ética da existência. Falta a ele uma subjetividade desenvolvida que o permitiria relacionar-se com o Eterno para o estabelecimento da síntese, somente dessa maneira poderia empreender a repetição e tornar-se si mesmo.

O apelo do Jovem à narrativa de Job, bem como as afirmações de *Constantius* com relação à transcendência do movimento da repetição atestam que a categoria pertence à esfera religiosa e que, por isso, tem sua ligação com a subjetividade. Quando se falou sobre a concepção do Cristianismo exposta em *Migalhas Filosóficas*, como o reconciliar-se com o paradoxo do Eterno no tempo, ou da fé como cura do desespero enquanto o repouso no poder que estabeleceu a síntese em *A doença para a morte*, ressaltou-se que o Cristianismo é uma tarefa existencial que requer a relação do indivíduo existente para com a verdade paradoxal. Antes de ser apenas doutrina, ou antes de advir como doutrina, o Cristianismo é acima de tudo tarefa à qual um sujeito se entrega ao relacionar-se subjetivamente com o Eterno. Somente dessa maneira, como dito, é possível que o indivíduo se torne um si-mesmo, atinja a felicidade eterna prometida pelo Cristianismo, ou, em outras palavras, engendre a repetição.

Também fora mencionado que o aspecto da subjetividade do Cristianismo é trabalhado no *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Se não se chega à fé por mediação, através da objetividade e especulação, ela pertence à categoria do salto, é uma decisão infinitamente apaixonada do sujeito existente, assim como é interpretada a situação de Abraão em *Temor e tremor*. Ao defender que as categorias religiosas pertencem à esfera da subjetividade, *Clímacus* ressalta seu caráter de processo, isso é, ela não é uma instância humana dada, mas precisa ser desenvolvida, e, por isso, é algo de muito incomum no mundo. “Aquilo de que o mundo talvez tenha sempre carecido é o que se poderia chamar de individualidades autênticas, subjetividades decididas, aquelas artisticamente permeadas de reflexão, as que pensam por si mesmas [...]” (PE I, p. 68). Se, então, a fé está ligada a uma subjetividade desenvolvida, pode-se também afirmar que o ser cristão é um processo, é um tornar-se, não se é cristão pela tradição, pelo batismo ou pela frequência aos cultos no domingo, mas torna-se cristão. Deste modo, *Clímacus* pensa primeiro o indivíduo subjetivo, como ele vive e pensa a existência, para então partir para a sua relação com o Cristianismo e o tornar-se cristão.

O caminho para a subjetividade é individual; “pois ainda que os indivíduos fossem tão incontáveis quanto os grãos de areia do mar, a tarefa de tornar-se subjetivo é, afinal de contas,

posta a cada um de nós.” (PE I, p. 166); ele se abre para cada um e se fecha logo depois atrás dele, sem ser possível auxiliar outro nesse processo, pois, se eu recorro a uma outra subjetividade para desenvolver a minha, isso já seria uma tentativa de ser objetivo. E é até natural que queiramos nos iludir em um caminho objetivo, já que a tarefa da subjetividade é a mais alta, mas também a mais tortuosa da existência. Enquanto indivíduo existente é preciso que não apenas esteja atarefado no mundo, simplesmente vivendo, mas que reflita sobre isso. A dificuldade se dá na medida em que o existente é síntese, isso é, está em devir, é um ser histórico e finito, mas foi concebido enquanto espírito e é, assim, também eterno. Embora não se possa afirmar o que leva alguém ao desespero, como já muito falado, o estar continuamente em devir, essa incerteza do temporal, é um dos fatores que descreve o processo individual anterior ao salto do desespero. Mas disso não decorre que se deva abstrair-se irrefletidamente e tornar-se objetivo, se ele está em devir, é justamente aí onde deve investir seu pensamento e onde deve se exprimir, o que se reflete em um contínuo esforçar-se em direção ao infinito. “A existência mesma, o existir, é esforço. [...] o esforço é infinito, i. é, dirigido ao infinito, é um processo de infinitizar.” (PE I, p. 95). É justamente por ser uma síntese de finito e infinito que o existente deve, na temporalidade, em devir, esforçar-se, mantendo a relação com o Eterno.

Retornando às *Migalhas*, é precisamente nisto que consiste a verdade paradoxal do Cristianismo, em fazer uso do eterno com relação ao temporal. E a passagem de um âmbito para o outro corresponde à categoria do salto, está contida na decisão infinita do sujeito existente que continuamente se esforça no devir, em que reflete e exprime a si mesmo. Nesse sentido, “toda decisão reside na subjetividade” (PE I, p. 133), é somente na subjetividade que há a possibilidade de apropriação da verdade do Cristianismo e de aceitação de sua felicidade eterna, “a fé reside, afinal, na subjetividade.” (PE I, p. 137). Mas, disso não decorre, como já evidenciado, que a subjetividade esteja dada, “não se supõe, contudo, que a subjetividade sem mais nem menos esteja pronta e acabada” (PE I, p. 134), o que requer um processo de tornar-se; tornar-se subjetivo, tornar-se cristão, tornar-se si mesmo.

Portanto, o tornar-se subjetivo deveria ser a tarefa mais alta posta a um ser humano, assim como a mais alta recompensa, uma eterna felicidade, só existe para a pessoa subjetiva, ou, melhor, surge para quem se tornou subjetivo. Além disso, o tornar-se subjetivo deveria dar à pessoa muito o que fazer enquanto ela viver. (PE I, p. 170).

A tarefa se prolonga pela vida toda. (PE I, p. 172).

O desenvolvimento da subjetividade constitui-se, então, em que a cada momento da vida o existente esteja atento e reflita sobre a existência de modo que transforme o

pensamento em uma ação, e a ação em um reelaborar a si mesmo no seu pensar sobre a existência. Em outras palavras, é em cada momento colocar a si próprio e a sua vida em jogo. A reflexão subjetiva é um voltar-se para si, de modo a desenvolver-se, sem nunca perder de vista sua condição de existente, em devir, em processo de vir a ser, o que significa não se perder em uma objetividade. É nesse processo reflexivo da subjetividade que se encontra a possibilidade de encontro do existente com a verdade paradoxal do Cristianismo, mais precisamente quando a interioridade atinge o seu máximo, naquele instante da paixão em que o finito e o infinito estão em uma unidade que transcende e ao mesmo tempo fundamenta o existir. Nesse mesmo instante da paixão, por virtude dela, o existente tem também a Deus, entra também em relação de interioridade com o Eterno.

Se o instante da paixão da infinitude corresponde à verdade paradoxal, e se a paixão é o máximo da subjetividade, então, a subjetividade é a própria verdade, o que significa afirmar o seu caráter paradoxal em relação ao existente. Somente na subjetividade há a decisão diante da incerteza da objetividade, que é o paradoxo, uma vez que para o objetivo a verdade não é apreensível, é, aliás, o absurdo. Isso é a fé, que na incerteza objetiva, diante do paradoxo, e com a paixão da interioridade eu me coloque em jogo e decida por crer; “sem risco não há fé.” (PE I, p. 215). Todavia, nota-se que a verdade não é essencialmente paradoxal, somente para o existente que ela assim se apresenta, para ele, no momento de justaposição entre eternidade e existência, o paradoxo surge. “Quando a verdade eterna relaciona-se com um existente, ela se torna paradoxo. O paradoxo rebate, na incerteza objetiva e na ignorância, para a interioridade daquele que existe” (PE I, p. 220), na interioridade o existente decide manter-se firme na incerteza e na paixão, o que é a fé.

Ora, o próprio Cristianismo proclamou-se como a verdade essencial, eterna, que veio a ser no tempo; ele se proclamou como *o paradoxo* e exigiu a interioridade da fé em relação ao que é um escândalo para os judeus, e para os gregos uma tolice – e para o entendimento o que há de absurdo. Não se poderia expressar de modo mais vigoroso que a subjetividade é a verdade [...]. (PE I, p. 224).

Evidenciou-se que a transposição do estado do desespero, que é precisamente um processo de tornar-se, pertence à esfera religiosa. Nos estádios estético e ético, o sujeito permanece desesperado, uma vez que não há a consideração do Eterno na síntese, o que impossibilita sua efetivação. Essa consideração só é atingida no estádio religioso, quando há a decisão diante daquilo que é o absurdo para o pensamento, o salto da fé é a escolha individual de entrar em relação com Deus. Para tanto, é necessária uma subjetividade desenvolvida, se a

fé pertence à categoria da decisão, se ela vem de uma atitude apaixonada do indivíduo ao deparar-se com o paradoxo, ela parte da subjetividade. Sem interioridade não há decisão, sem decisão não há fé, sem fé não há cura.

É nesse sentido que Job surge com sua especificidade. Diante de toda a sua perda, do estado caótico em que sua vida se transformou, ele não se deixou seduzir pela tentativa de procurar uma explicação objetiva para os acontecimentos, refugiou-se dentro de si próprio mantendo a relação para com Deus, mantendo-se na fé. Sua escolha foi a de crer no paradoxo mesmo quando sua existência vacilou, ou precisamente porque a sua existência vacilou, guardou-se em paciência, aprofundou-se em interioridade e somente aí obteve aquilo que aguardava, uma explicação. O momento da tempestade, quando encontra com o próprio Deus, é o ponto culminante de sua história, não quando recebe tudo de volta e em dobro, mas quando sua interioridade atinge o máximo e surge o instante em que finito e infinito colidem. Job tornou-se um si-mesmo.

O mesmo pode-se refletir sobre Abraão. Estava prestes a perder seu bem mais precioso, o filho da promessa, aquele pelo qual tanto esperou, e justamente por inflexão da mesma força que antes lhe concedera Isaac. Poderia ter cumprido seu papel ético enquanto pai, protegido seu filho e ignorado o desígnio de Deus. Contudo, ele estava em provação, com a suspensão do ético pela inflexão do absoluto, e por isso caminhou com Isaac até Moriá. Abraão creu no paradoxo, atrelou-se com o Eterno, manteve a esperança. Em sua jornada encontrava-se sozinho em sua interioridade que se relacionava com Deus. O silêncio exprimia o aprofundamento subjetivo de Abraão nesse momento crucial de sua existência. E no auge de sua angústia, quando ergueu a mão contra Isaac, ainda guardando dentro de si a esperança, Deus lhe falou. Naquele instante, o Eterno colidiu com o finito e lhe concedeu de volta o filho da promessa. Abraão engendrou a repetição quando, atingido o máximo de sua interioridade, experimentou aquele momento da paixão e teve de volta o que esperava, mas já não era mais o mesmo, era um novo homem, tornou-se um si-mesmo.

A situação do Jovem foi tomada na *Repetição* como forma de fazer o conceito surgir na individualidade, deixando para trás qualquer equívoco com relação à ligação da categoria à repetição dos fenômenos naturais, que seria colocá-la na esfera estética e ideal da existência, ou mesmo com a mediação. E, embora ele não tenha conseguido engendrar o movimento, fica claro aquilo que o a repetição não é, possibilitando a sua conceitualização positiva na interioridade do leitor. O experimento de *Constantius* não se restringia à nova viagem a Berlim, mas precisamente em expor a situação do Jovem, cuja problemática girava em torno

de saber se a repetição era ou não possível. O Jovem era o seu experimento. Diante dessa questão, o autor-pseudônimo apenas a antecipou, com sua viagem, evidenciando que a categoria não pode ser encontrada nem expressa pelo exterior, mas apenas dentro do indivíduo¹⁷³. Porque, mesmo se tudo na exterioridade fosse igual, exatamente por isso não decorre que se tenha a repetição, uma vez que a repetição é aquele momento que nasce na subjetividade do indivíduo. E é aí que ele se distancia do Jovem, sabe que está preso à imanência e, por isso, em desespero¹⁷⁴, marca, assim, a segunda parte da obra justamente com o nome *repetição*. É ali que o problema está colocado da maneira correta, se a repetição surgir, ela surgirá a partir da interioridade.

À demonstração da falha no experimento de *Constantius* do retorno a Berlim segue o recorrer do Jovem a Job reportando o problema da possibilidade da repetição para o âmbito da interioridade. Como evidenciado, nesse momento, ele tem a possibilidade de engendrar um movimento religioso e tornar-se um si mesmo, “e o Jovem torna visível que, se esta tiver que surgir [a repetição], terá que ser [...] um movimento em virtude do absurdo.” (PE I, p. 277-278). Contudo, o seu apelo a Job não se transforma em movimento de interiorização, não há um aprofundamento subjetivo, ele espera por um acontecimento ocasional e externo, mas o momento da tempestade só advém para aquele que se desenvolveu subjetivamente. O empreendimento do Jovem em evocar Job consiste naquilo que um ensinamento existencial não pode ser; já que uma subjetividade não pode recorrer à outra para se desenvolver, o caminho é aberto para cada um em sua interioridade e, se o Jovem não a possui, ou não deixa que esse caminho interior se abra, de nada adianta o exemplo do personagem bíblico. Como Kierkegaard evidencia no discurso acima mencionado, Job é um exemplo e um guia, não alguém que pode fornecer objetivamente algum ensinamento, mas alguém que, através de sua história, pode evocar em outro ser humano a sua abertura pelo caminho da subjetividade, mas esse caminho é individual. Essa não foi, no entanto, a atitude do Jovem, que esperava de Job a

¹⁷³ “O problema do jovem é se a repetição é possível. Enquanto isso, eu parodiei com antecedência fazendo uma viagem a Berlim para ver se a repetição é possível. A confusão consiste em que: o problema mais interior da possibilidade da repetição é expresso externamente, como se a repetição, se ela fosse possível, fosse encontrada fora do indivíduo, quando, de fato, deve ser encontrada dentro do indivíduo.” (R., p. 304). “*The young man's problem is whether repetition is possible. Meanwhile I parodied this for him in advance by undertaking a journey to Berlin to see if repetition is possible. The confusion consists in this: the most interior problem of the possibility of repetition is expressed externally, as if repetition, if it were possible, were to be found outside the individual when in fact it must be found within the individual.*”

¹⁷⁴ “Eu, contudo, em desespero abandonei minha teoria da repetição, porque a minha posição também está na imanência.” (R., p. 317). “*I, however, in despair have relinquished my theory of repetition, because my position also lies within immanence.*”

clarificação objetiva do momento de desespero que vivia, sem movimentar-se interiormente, apenas esperando que algo ocorresse em sua vida. O Jovem não tinha uma subjetividade desenvolvida, por isso, o instante da paixão não ocorreu a ele.

Ao máximo da interioridade corresponde o instante da paixão, quando finito e infinito colidem. Essa coincidência é justamente a efetivação da síntese do ser humano, portanto, é nesse momento que é possível a transposição do estado de desespero, quando o sujeito torna-se um si-mesmo. Esse movimento empreendido pela fé, pela entrega apaixonada ao paradoxo, pelo repouso no poder que estabelece a síntese, é o movimento da repetição. No desesperar-se até o fim, entrando em uma relação com Deus, atinge-se o instante, ganhando ao fim, a si próprio. Nesse momento, o indivíduo encontra-se livre do passado, ou torna novo o passado, fazendo abrir diante de si o futuro. Não está mais preso à recordação, que remete toda a existência ao passado, mas liberta a existência quando o passado se torna presente, quando o “foi” passa agora a existir; “o presente está, então, livre da dominação do passado [...] porque o paradigma ao qual essas reivindicações pertencem [...] foi superado no momento da graça.” (ERIKSEN, 2000, p.46)¹⁷⁵.

O Jovem, ao não abandonar sua qualidade de poeta, não se arriscando em sua interioridade, não repousa em si mesmo, e permanece preso à recordação, e em desespero. Pode-se dizer que viver na recordação é, de imediato, algo mais seguro, pois na repetição é preciso que se arrisque, que se coloque em jogo e se decida diante da incerteza. O esteta A, chega a afirmar que “viver na recordação é a mais perfeita vida em que é possível pensar, a recordação [...] tem uma segurança que realidade alguma possui. Uma circunstância da vida que é recordada já entrou na eternidade, e não tem mais nenhum interesse temporal.” (OO I, p. 64). Ora, mas se somos existentes, precisamos do interesse temporal, necessitamos estar infinitamente interessados em nossa existência que é também devir. Estar na recordação é desconsiderar um polo de nossa constituição existencial, prendendo-se ao passado, à idealidade do que já foi. Nesse sentido, o presente fica preso ao passado e o futuro não se abre.

Também na determinação da repetição enquanto movimento transcendente fica mais clara a distinção que *Constantius* empreende da mediação. Ela coloca a necessidade da lógica na vida, no entanto, para certas questões, existenciais mais precisamente, a lógica não satisfaz. É necessário, pois, o salto, o qual a repetição considera, advindo, assim, como um movimento transcendente; “mas movimento é uma concepção que a lógica simplesmente não consegue

¹⁷⁵ “The present is thus freed from the domination of the past [...] because the paradigm to which these claims belong [...] had been overcome in the moment of worship.”

suportar. Mediação, assim, deve ser entendida em relação à imanência.” (R., p. 308)¹⁷⁶. A repetição não desencadeia a ação de uma maneira lógica, não apresenta um encadeamento lógico, mas considera a necessidade do salto, e, então, tem-se uma mudança qualitativa, inerente ao tornar-se. Não é a partir de sucessivas mediações lógicas que acontece o vir a ser, pois um aumento na quantidade não causa uma mudança qualitativa, mas em uma decisão.

A repetição é um movimento com o qual se ganha continuidade, a continuidade entre passado, presente e futuro. Mas ela pressupõe o religioso, o paradoxo, porque é ele a conjunção entre tempo e eternidade, que só é possível no instante alcançado pela subjetividade. Repetição é continuidade e só se tem continuidade se se tem interioridade desenvolvida. O alcance do movimento só se dá na inserção do paradoxo, quando se vive a eternidade na temporalidade; “repetição, como eu citei, é transcendente, religioso, o movimento em virtude do absurdo que começa quando se alcança a fronteira do maravilhoso.” (R., p. 314)¹⁷⁷. Ela se configura como uma nova experiência na realidade quando se torna um si mesmo. Aqui, a possibilidade do desespero é continuamente anulada, e, assim, experimenta-se uma nova forma de viver a existência. Uma vez que a repetição é um movimento transcendente, ela não pode ser tomada como repetição da exterioridade, que seria vê-la pelo prisma do estético e deve empreender uma suspensão do ético, como ocorre nas provações de Abraão e Job. Isso indica o que na primeira parte foi ressaltado, que a cura para o desespero se encontra em assumir um novo modo existencial, aquele mesmo do estágio religioso.

Seria querer ver aquilo que acontece como o que já aconteceu e, ao mesmo tempo, como aquilo que acontece; seria querer conhecer o futuro como um presente e, contudo, ao mesmo tempo, como futuro. (JC, p. 58).

A sua possibilidade está relacionada ao máximo do desespero, é quando a vida vacila e mostra ao indivíduo a realidade de seu estado, que se abre à possibilidade da repetição. Um grego, em um momento assim, escolheria recordar, “viver para trás”, ficar preso à fantasia imaginária que a recordação traz, idealizando a beleza do que já foi. A filosofia moderna, pela mediação, procuraria uma saída lógica, procurando nas sucessivas mediações um argumento objetivo, que, ao fim, não o levaria a lugar nenhum. Quando lidamos com as questões mais importantes da existência, não é o acúmulo de argumentos lógicos ou de conhecimento que

¹⁷⁶ “*But movement is a concept that logic simply cannot support. Mediation, therefore, must be understood in relation to immanence.*”

¹⁷⁷ “*Repetition, as already cited, that it is transcendent, religious, the movement by virtue of the absurd that commences when one has reached the border of the wondrous.*”

nos fará agir de maneira correta. Para as questões mais importantes da existência, existe o salto, a decisão, do fundo de sua interioridade, com a paixão da infinitude é preciso que se decida, que salte, que se arrisque. Quando o salto tiver sido dado, por ter vindo de dentro da subjetividade com relação a algo absoluto, aquilo que antes era aflitivo ganha agora uma outra configuração, vive-se agora no presente enquanto novo, não enquanto recordação, e tem-se, com isso, aberto o futuro à sua frente. E isso porque o estado do ser humano mudou, ele foi estabelecido enquanto síntese naquele instante da paixão e agora combate a todo momento a possibilidade de desesperar-se.

3.3 ETERNO RETORNO, REPETIÇÃO E PÓS-MODERNIDADE

Há uma força comum a Kierkegaard e a Nietzsche. [...] O que os separa é considerável, manifesto, bem conhecido. Mas nada apagará este prodigioso encontro em torno de um pensamento da repetição: eles opõem a repetição a todas as formas da generalidade. (DELEUZE, 2018a, p. 22-23).

O intento da presente tese, a partir da elucidação da nova conjectura pós-moderna, é oferecer uma possibilidade de significação e modo existencial. Porque agora ela é pulsante se deve ao fato de que a nossa época colhe os frutos da corrosão interna da Modernidade, na qual, pelo próprio imperativo científico, a legitimação desse saber não se sustenta. No primeiro capítulo dessa parte, viu-se a importância das narrativas para as sociedades. Os grandes relatos eram a maneira pela qual as instituições definiam socialmente o certo e o errado, o aceitável e o não aceitável, legitimavam pensamentos e ações. Até a Modernidade, a sociedade ocidental assentava-se nas narrativas cristãs, resumidas grosseiramente na fórmula culpa, castigo, expiação e redenção. Com o discurso filosófico e o desenvolvimento do saber, os relatos tradicionais foram descartados, desacreditados, a isso Nietzsche denomina Morte de Deus. Em seu lugar, os modernos elegeram outros relatos legitimadores, progresso, história do espírito, emancipação etc. No entanto, além de não serem eles frutos de um ato fundacional de uma sociedade, assegurando-se apenas pela suposta universalidade, estavam no campo da especulação, o que significa que teriam que responder às regras desse mesmo jogo de linguagem. Se, por um lado, as narrativas tradicionais não se prestavam à verificação, uma vez que estavam no campo do saber narrativo e se legitimavam não pela sua validação mas por serem frutos da sociedade, os relatos da Modernidade, ao passarem pelo crivo do próprio saber científico, ou seja, de análise e verificação, não conseguiam atingir sua legitimação. Nesse sentido, o projeto da Modernidade fracassa.

Nietzsche expõe a questão demonstrando que apesar de o ser humano moderno ter compreendido a morte de Deus ao desacreditar os valores metafísicos cristãos, uma vez que do ponto de vista científico-racional a narrativa religiosa que até então dava sentido à realidade não pode ser aceita, ele não conseguiu ir além das categorias de “ser”, “fim” e “unidade” que são marcas da decadência, niilismo. O ser humano se coloca no lugar de Deus e pela autoridade da razão fabula narrativas finalistas e universalizantes, evolução, progresso, avanço, a história e seu espírito. Mas, foi justamente na tentativa de assegurar a validade das categorias de “fim”, “unidade” e “ser” que a moral entrou em colapso, pois elas tiveram que ser pressupostas e não correspondem ao imperativo da verdade que a cientificidade exige. Nem a narrativa cristã é logicamente aceita, nem as narrativas universalizantes do saber científico.

Em Nietzsche, como se sabe, Deus morre justamente enquanto o saber não tem mais necessidade de chegar às causas últimas, o homem não tem mais necessidade de crer-se uma alma imortal etc. Mesmo se Deus morre porque deve-se negá-lo pelo mesmo imperativo de verdade que nos foi sempre apresentado como uma lei, com ele perde também sentido o imperativo da verdade. (VATTIMO, 2011, p. 32).¹⁷⁸

O que disso decorre é que na corrosão interna da Modernidade, quando a própria moral se consome, a pós-Modernidade surge enquanto época na qual os relatos de caráter universal e totalizantes, em uma acepção sistêmica da realidade, não são mais possíveis. E não apenas porque as categorias modernas e os valores supremos se deterioraram, mas porque agora nos encontramos imersos na pluralidade de mundos, de histórias, de formas de existir, de se comunicar, de agir etc. A problemática que daí surge se configura no fato de que parecemos vagar em uma infinidade de modos de conceber e entender a existência e a realidade sem necessariamente ter alguma na qual nos apoiar. A situação é descrita por Nietzsche como um niilismo do cansaço, o niilismo em sua forma radicalizada, na qual o ser humano parece se esvanecer na pequenez de momentos de prazer e felicidade, mas que em algum momento mostra o peso de uma existência vazia.

Nesse ponto entra a tarefa filosófica de pensar o ser humano e sua relação com a existência, bem como uma possibilidade de sentido e significação. Contudo, se os grandes relatos não são agora plausíveis, pelos motivos já expostos, retornar ou reafirmar posições,

¹⁷⁸ “In Nietzsche, come si sa, Dio muore proprio in quanto il sapere non ha più bisogno di arrivare alle cause ultime, l'uomo non ha più bisogno di credersi un'anima immortale ecc. Anche se Dio muore perché lo si deve negare in nome dello stesso imperativo di verità che ci è sempre stato presentato come una sua legge, con lui perde anche senso l'imperativo della verità.”

sentidos e significações unitárias não pode ser um caminho. Na heterogeneidade da pós-Modernidade não cabem cristalizações, não cabem posicionamentos nos quais pretende-se uma verdade única e universal. É preciso que se estabeleçam sentidos sem que isso anule outras vivências, ou que se imponha a elas. Além disso, se a significação até então se dava por meio da moral cristã, que, como vimos com Nietzsche, é niilista por seu percurso histórico, reafirmá-la é não apenas inconsistente, visto que ela mesma promove sua degeneração, como é também uma reafirmação do niilismo, um processo reativo. A tarefa filosófico-existencial é, então, vencer o niilismo atingido após a implosão da Modernidade se respondendo aos desafios da atual sociedade pós-moderna.

A escolha de Nietzsche e Kierkegaard para este empreendimento se dá por duas vias, primeiro, ambos reconheceram na Modernidade um processo de declínio, uma inconsistência nos modos existenciais, seja por meio do chamado niilismo, ou do desespero, em suas formas maximizadas; segundo, diante deste diagnóstico, ofereceram soluções de perspectivas existenciais não cristalizadas, que focam na relação do indivíduo com a realidade, com a sua existência. Considera-se, assim, a utilidade existencial de seus escritos para uma vivência na pós-Modernidade sem deixar de considerar as nuances existentes entre os dois filósofos. Inclusive, as diferenças são valorosas, se o cerne da crítica parece ser o mesmo, o Cristianismo degenerado, a proposta de significação se difere pelo ponto de vista do qual se fala, da religião, em Kierkegaard, e de fora da religião cristã, em Nietzsche, assegurando a heterogeneidade do contexto pós-moderno no que concerne ao ponto de vista do existente ao significar sua vida, e com isso demonstrando o lugar e o papel que a religião deve agora ter, oferecer uma perspectiva existencial.

O papel da religião tanto na sociedade quanto no individual é pulsante. Mesmo que estejamos passando pelo evento da secularização, isso não implica que a vitalidade e importância da religião tenham findado ou até diminuído. Vattimo, por exemplo, em sua filosofia, foca naquilo que chama o “retorno da religião” nas sociedades contemporâneas. O filósofo percebe, ao nível da mentalidade comum, um retorno do religioso, da experiência religiosa, sobre isso, Pieper (2007) afirma: “As crenças religiosas estão presentes com todo vigor mesmo nas sociedades consideradas mais secularizadas, [...]. Na sua ontologia da atualidade, Vattimo aponta a importância deste fenômeno [...].” (p.233). É certo que esse retorno apontado por Vattimo não é o retorno a um fundacionalismo, como se verá. Contudo, vale ressaltar que a presença do religioso na contemporaneidade pode ser um indício forte do papel da religião para a experiência da realidade. E mesmo Nietzsche, o filósofo da morte de

Deus, como se mostrou, aponta para o fato de que o Cristianismo, embora niilista, foi um modo de proteger a vida do vazio, um modo de dar à existência um sentido e assegurar a vivência. Ou quando o filósofo alemão retoma a Grécia Antiga ele está apontando para a relevância da religião, de todo o Olimpo dos deuses, para a criação e manutenção de um modo existencial afirmativo. Também ao empreender a transvaloração com Zaratustra não cessa de utilizar metáforas, mitos e alegorias, tão presentes nas narrativas religiosas, em especial a cristã, para apresentar seu pensamento e seus conceitos.

O ser humano, enquanto o animal doente, em desespero, que sofre na temporalidade por querer o eterno mas experimentar o finito, necessita criar sentido, ou, como afirma Kierkegaard, precisa colocar a si a tarefa de tornar-se. Por esse motivo, não podemos falar que a condição pós-moderna invalida a religião, de todo modo, ela nunca deixará de ter sua importância social e individual, mas sim podemos dizer que a religião precisa responder aos desafios dessa nova configuração, assim como o filósofo dinamarquês entende o Cristianismo, enquanto modo existencial. “A tomada de consciência de sua morte [da morte de Deus], não pode dar lugar hoje a nenhuma ‘reapropriação’ por parte do homem de uma essência sua alienada no encanto do divino” (VATTIMO, 2011, p. 39)¹⁷⁹, o que não significa o fim da religião ou a invalidação completa do transcendente, do divino.

Retornando os conceitos trabalhados, a problemática da temporalidade, sempre tão cara ao ser humano e, portanto, às especulações filosóficas é o ponto de partida. Mas, se a tradição elegeu a recordação como modo de responder à experiência do devir, Kierkegaard e Nietzsche consideram que é necessária outra perspectiva de viver a temporalidade uma vez que aquela atingida pela tradição filosófica e pelo Cristianismo tradicional, como consequência, mantém a vida no insosso, presa ao passado, ao peso da memória, impossibilitando a continuidade, o movimento. É assim a existência niilista, a vida em desespero. Elegem, então, o eterno retorno e a repetição como as categorias pelas quais é preciso olhar para a temporalidade, segundo Crites (1993), “repetição e eterno retorno, ambos são concebidos como alternativas para a recordação.” (p. 241)¹⁸⁰. Com essas categorias, uma vivência no aqui e agora que signifique a existência do vivente como um todo. A insistência em se focar em um viver e agir é o que encaminha à produção dos conceitos. Contrariando o que se tornou a Modernidade, acúmulo de saber que não se dirige para a existência. Sobre isso, os filósofos afirmam:

¹⁷⁹ “La presa d’atto della morte sua morte, non può dar luogo oggi ad alcuna ‘riappropriazione’ da parte dell’uomo di una sua essenza alienata nel feticcio del divino.”

¹⁸⁰ “Both repetition and eternal recurrence are conceived as alternatives to recollection.”

A desgraça de nossa época está em ter chegado a saber demais, e ter esquecido o que significa existir e o que é interioridade. (PE I, p. 284). Esta necessidade de história [de conhecimento] não deve ser aquela de uma multidão de puros pensadores que só fazem contemplar a vida como espectadores, nem aquela de indivíduos que não conhecem outra sede ou outra satisfação senão o saber, outro fim senão o aumento de conhecimentos; mas esta necessidade ao contrário está orientada para a vida e se encontra, portanto, sempre dirigida e orientada para a vida. (HL/Co. Ext. II, 4).

Com isso, tendo em vista que defendem o alcance de um outro modo existencial, a primeira elucidação, em ambos os casos, é com relação à precipitada conclusão de que os conceitos se referem a repetições de momentos exteriores exatamente iguais. As categorias não se referem a movimentos mecânicos e, embora Nietzsche tenha ensaiado elaborar uma tese acerca do cosmos, ao final, o eterno retorno fala da relação do indivíduo com a existência que é devir. Além disso, embora existam os ciclos na natureza, nos quais há uma aparente repetição, ela não se dá exatamente da mesma forma, nada na realidade se apresenta como sendo a exata reprodução de um momento anterior. E é justamente por as categorias não se referirem a movimentos exteriores e mecânicos que é possível pensá-las, como foi possível para *Constantius* ainda assegurar a repetição como a categoria da nova filosofia, mesmo com o fracasso do experimento. Esclarecido esse mal-entendido em ambos os conceitos, ressalta-se que os movimentos dos quais se fala dizem respeito à relação que o existente cria com a própria existência e como ele age na temporalidade. Sobre isso, Deleuze (2018a) afirma:

Kierkegaard declara que de modo algum ele fala da repetição na natureza, dos ciclos ou das estações, das trocas e das igualdades. Ainda mais [...] segundo a lei da natureza, a repetição é impossível. Eis porque Kierkegaard condena, com o que chama de repetição estética, todo esforço para obter a repetição das leis da natureza [...]. Talvez se diga que a situação não é tão clara em Nietzsche. [...] Se ele descobre a repetição na própria *Physis*, é porque descobre nela algo superior ao reino das leis: uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície. Nietzsche opõe “sua” hipótese à hipótese cíclica. Ele concebe a repetição no eterno retorno como Ser, mas opõe este ser a toda forma legal, tanto ao ser-semelhante quanto ao ser-igual. (p. 24).

Existir é uma tarefa, a cada momento de nossa existência precisamos transpor a possibilidade do desespero, atravessar a ponte do niilismo atingindo o afirmativo. De fato, não há como nos livrarmos do passado, de tudo aquilo que já foi, nem da incerteza do que será, configurando a experiência do devir como possível peso. Experimentamos a inevitável

passagem do tempo e o que nos encontrará depois disso, a morte. Desejamos, então, a permanência, a duração, mas continuamos, sempre, em devir. A tradição, em resposta a tal problemática, condena o devir, assume o verdadeiro como sendo o eterno e resume a vida e a experiência terrena ao erro, ao nada. Porém, somos seres em devir, nesse sentido, negar a experiência, temporal e terrena, é negar a própria vida, resumi-la a nada, é dar à própria vida o valor de nada. Não se deve abandonar a existência finita visando ao além eterno, mas, como nos mostra o eterno retorno e a repetição, é preciso trazer à vida a inflexão do eterno de modo a atingir a significação da minha existência e das ações na própria finitude.

A noção de instante é essencial e cara aos dois filósofos para este empreendimento. Cada um à sua maneira considera que é no instante onde experimentamos o eterno retorno e a repetição, em que passado, presente e futuro apresentam-se como coexistentes ou em que o finito e o infinito colidem. Para Kierkegaard, no instante da paixão, quando entramos em relação de interioridade com Deus, o Eterno, quando nos entregamos apaixonadamente ao paradoxo, somos capazes de efetuar a síntese e nos tornamos um si-mesmo. Experimentamos, portanto, a repetição, quando, no instante, o passado é visto sob uma nova ótica, apresenta-se a nós como algo novo que agora vem a ser e libera, assim, o futuro. É quando a eternidade entra na temporalidade que se experimenta a vida enquanto repetição, uma maneira de viver a experiência.

Já Nietzsche entende que na afirmação de um instante imenso é possível afirmar também toda a existência, com suas dores e alegrias, não mais se revoltando contra aquilo que é indesejável. Segundo o movimento do eterno retorno, enquanto perspectiva existencial e até agir ético, no instante em que sou capaz de querer, também terei de ser capaz de querer o todo da minha existência, todos os outros instantes ligados àquele instante imenso. Nesse momento, a minha existência retorna a mim, ressignificada, e o peso de todo o “foi” reconfigura-se em um “assim eu quis” e em um “assim eu quereirei”. O passado é redimido e o futuro de criação abre-se. Também aqui ocorre o que Nietzsche identifica como o processo de tornar-se si mesmo, querer e ser aquilo que se é, porque querer ou negar qualquer aspecto da minha existência é negar ela toda, querer que algo seja diferente é querer não ser si mesmo.

Nesse sentido, do mesmo modo que eterno retorno e repetição não dizem respeito às leis da natureza, aos ciclos e às estações, também não falam sobre momentos particulares guardados na memória, nem sobre hábitos. Por exemplo, *Constantius* foi e poderia ter ido a Berlim inúmeras vezes, poderia repetir a viagem, mas nenhuma seria a reprodução idêntica da anterior, como não o foi. E aí não se tem repetição, porque ela não está ligada à reprodução de

uma experiência guardada na memória, assim como não se tem repetição quando o personagem retorna à sua casa e volta a empreender um hábito inflexível aos moldes de uma vida de *Sísifo*, pois não é o caso de se tirar algo de novo a partir de uma contemplação exterior do hábito ou daquilo que se guarda na memória. Em Nietzsche, a força plástica do esquecimento é fundamental para uma fisiologia afirmativa-ativa, é parte da experiência do eterno retorno enquanto algo vivido.

Destaca-se também é o fato de que o alcance dos dois movimentos requer atingir o máximo da doença. É quando a existência parece vacilar, que a situação existencial enquanto em desespero se apresenta, que se abre a possibilidade de interiorização, da decisão e do salto, do mesmo modo que é quando o niilismo atinge o seu máximo, estando as forças reativas divorciadas do negativo que a vontade se encontra liberta para a possibilidade da afirmação. A experiência da doença e a consciência de sua realidade são o que possibilita os movimentos do eterno retorno e da repetição, ressaltando mais uma vez o caráter de tarefa existencial, categorias filosóficas que devem ser aprofundadas, mais do que serem entendidas de maneira especulativa, como na Modernidade.

Deleuze (2018a) também aponta para o fato de os conceitos suspenderem, e até se oporem à lei moral. Como exposto em Nietzsche, o pensamento do eterno retorno diz ao fim que o que se quer, que se queira de tal modo a querer também o seu eterno retorno, é um pensamento “para além do bem e do mal”, uma forma de lei que transpõe a moral. De modo semelhante, a repetição em Kierkegaard requer uma suspensão da ética, assim como Abraão, que se resigna infinitamente, submetendo-se à lei transcendente, a qual no âmbito ético seria um absurdo. Também Job coloca em questão a lei ética ao não se contentar com as explicações deste nível para atingir a relação com o infinito. “Se a repetição é possível, ela é tanto contra a lei moral quanto contra a lei da natureza.” (p. 22).

Encontramos pontos de convergência entre os conceitos de Kierkegaard e Nietzsche, contudo, não se deve ignorar as significativas discordâncias. Eriksen (2000) as aponta em sua obra sobre a categoria da repetição, evidenciando que, embora os filósofos tenham desenvolvido os conceitos em contraposição ao modelo socrático-platônico da rememoração, em certo ponto seguem caminhos diferentes. Em grande parte, a distinção está relacionada ao fato de a repetição em Kierkegaard considerar a alteridade do Eterno e, em contraposição, Nietzsche, embora lide com uma noção de eternidade, abole qualquer tipo de alteridade. Enquanto o alemão seguirá na afirmação do acaso-necessidade no vir a ser humano, o dinamarquês foca no entendimento de providência divina. Contudo, aqui se ressalta que nos

dois empreendimentos temos uma perspectiva da temporalidade, quando se vê o passado como presente e, ao mesmo tempo, também como futuro, que se configura como maneira de viver a experiência do devir. Eterno retorno e repetição são mais que conceitos filosóficos, são propostas de modos existenciais, de maneiras de enxergar a vida e, assim, nela agir. Por isso, em nenhum dos dois, diz-se que há um alcance definitivo das categorias, mas há um constante alcance, ou seja, é uma tarefa para cada instante da existência. Em cada instante, é necessário trazer a eternidade à vida, seja como a entende Kierkegaard, como Deus, o poder que estabelece o ser humano enquanto síntese, seja como defende Nietzsche, o caráter eterno e incessante do devir. Não é o caso, então, de extrair algo novo da repetição, como já fora assinalado, já que isso seria ver de fora, mas é um agir, um viver, um experimentar a repetição enquanto algo novo.

Enquanto tarefa para a existência, a aceitação ou a inserção dos conceitos na vida do existente para o alcance de um outro modo existencial não é simples. Muito se falou sobre o eterno retorno ser o “pensamento mais abismal” ou o “maior dos pesos”, do mesmo modo que a repetição requer um interesse infinito do existente. Não por menos, na grande maioria dos casos, o que se tem é o ser humano reativo e passivo, aquele que prefere se esvanecer do que querer, ou o ser humano em desespero que leva a vida no estádio estético ou no estádio ético. Levar a existência realmente a sério ao ponto de vê-la como tarefa, “tomar a vida com infinita gravidade... na forma de perseverança na interioridade” (PE I, p. 281) não é algo assumido pela maioria, porque não é simples, nem fácil. Como já dito, é empreendimento a ser efetivado a cada instante da vida, é estar infinitamente interessado no existir a todo momento e levar cada ação às últimas consequências. Por esse motivo, empreender os movimentos requer critério para aquele que assume a tarefa existencial. Nos dois casos, temos um conceito de amor. Em Kierkegaard, o amor cristão, *ágape*, é o que imprime sentido à repetição, já em Nietzsche, o amor àquilo que é necessário à existência, *amor fati*, é o fundamento para a afirmação.

4 O CRITÉRIO – *AMOR FATI* E *ÁGAPE*

A aproximação entre Friedrich Nietzsche e Søren Kierkegaard que, a despeito das inegáveis diferenças no *enjeu* filosófico, permite relacioná-los sob uma perspectiva de enorme interesse, aquela da repetição. (GIACÓIA JR., 2013, p. 312).

Das elucidações a respeito dos conceitos de eterno retorno e repetição, estabeleceu-se que são maneiras de conceber a temporalidade e nela agir. Ao contrário do que ocorre com a recordação, em que, com o foco no passado, a existência não é enfatizada e, portanto, a vida parece estagnar-se, as categorias apresentadas oferecem uma perspectiva de continuidade ao levar o passado ao presente, tornando-o novo, ressignificado e libertando o futuro para criação. Com isso, concluiu-se que não são apenas uma forma de ver o tempo, mas de agir no tempo, o eterno retorno e a repetição só são experimentados pelos indivíduos que os assumem enquanto maneiras de agir a cada instante de sua existência. Na parte precedente, ressaltou-se a dificuldade que surge de tal empreendimento. Tanto Nietzsche quanto Kierkegaard ressaltam como a tarefa é árdua e como, por isso, o mais comum é se deparar com seres humanos reativo-passivos ou indivíduos que se ligam de uma forma ou outra à exterioridade, pelo ético ou pelo estético puramente. Diante da complexidade prática de seus conceitos, os autores propõem um critério de ação; um entendimento de amor enquanto fundamento de atos, feitos e decisões na realidade efetiva de um existente.

Nesse momento, o foco será colocado, então, na elucidação dos conceitos de *amor fati* e *ágape*, respectivamente de Nietzsche e Kierkegaard, demonstrando como esses se ligam aos conceitos de eterno retorno e repetição oferecendo um critério de vivência. Em um primeiro momento, discorrer-se-á sobre como para o filósofo alemão o *amor fati* se traduz em uma postura afirmativa diante da vida, como um querer o necessário. Não batalhar contra a existência, contra o que “foi” e o que é, mas bendizer a vida e com isso o Eu retorna. Posteriormente, apresentar-se-á o conceito de *ágape*, ou amor cristão, em Kierkegaard a partir do mandamento evangélico do “tu deves amar”. Para ele, o dever de amar, por ter como fundamento a eternidade, é o que dá ao indivíduo continuidade o permitindo experimentar a repetição. Para além das diferenças entre os conceitos nos dois autores, notar-se-á, ao final, que existe uma possibilidade frutífera de diálogo. Parece, e isso é o que se pretende evidenciar, que os conceitos convergem em pontos importantes, resultando em seus entendimentos como critérios de ação no processo de tornar-se.

4.1 AMOR FATI

Amor Fati, seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única acusação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (FW/GC, IV, 276).

É neste texto da *Gaia ciência* que surge pela primeira vez a doutrina do *amor fati*. Aqui, ela se expressa como aquilo que o próprio Nietzsche almeja. Adiante, embora não apresente uma indicação clara, o tema percorre, como clima, toda a obra do *Zaratustra*. Como veremos, o eterno retorno como conquista da afirmação é indissociável do espírito da doutrina do *amor fati*, até mesmo sua natureza mais íntima. A transmutação do “assim foi” em “assim eu quis”, o dizer Sim de Zaratustra é a expressão profunda e meticulosa do amor ao destino. O tema retorna, contudo, apenas alguns anos mais tarde no *Ecce Homo*, no qual se liga ao tema da necessidade.

A defesa do devir incessante leva Nietzsche a assumir a linha genealógica. Com ela, o filósofo procura traçar a origem das interpretações que fundamentam o modo como enxergamos e experimentamos a realidade. Nesse sentido, ele descarta a ideia fixa de fato, a existência de fatos imediatos, em si, pela pressuposição de que existem apenas interpretações fisiológicas, etnológicas, psicológicas e historicamente construídas que se tornam a medida valorativa para um indivíduo ou uma sociedade específica. O único fato considerado por Nietzsche é, assim, o fluxo eterno. Diante dele, muitas vezes, experimentamos o inevitável sofrimento, a impotência frente ao que foi, o que é a chance para o surgimento do ressentimento e do espírito de vingança provenientes da aversão da vontade pelo tempo. Inaugura-se, assim, a existência niilista, orientada pela qualidade negativa da vontade, que assume formas ao longo da história dependendo da quantidade e da qualidade das forças que imperam.

A transposição do niilismo se dá pela afirmação da vontade no triunfo do pensamento do eterno retorno, o qual fala sobre a natureza do tempo enquanto eterno, sem origem, causa e finalidade e cujo ser é retorno, o que também é transposto para a existência particular, ao nosso si-mesmo e sua necessidade interna, as capacidades e limitações impostas ao indivíduo cuja existência é acaso-necessidade. Mais do que intentar uma libertação moral, Nietzsche pretende, com a sua filosofia encaminhada para o ser humano, a libertação pessoal dos valores morais dominantes, em um processo de tornar-se, para a conquista do além-do-homem, aquele

que não batalha contra a existência, mas que deseja livremente o necessário, ama e acolhe o destino.

4.1.1 Devir, acaso e necessidade

Encontrar o caráter de um modo de pensamento tal como o meu: mecânico, o acaso, o prazer com belas conformações, o prazer junto à destruição (porque ele é devir), utilização astuta, exploração do acaso, irresponsável, corajoso, sem rigidez. (FP, 1884, 25(329)).

A doutrina do *amor fati* é intrínseca à doutrina do eterno retorno, ela surge enquanto maneira de ser e postar-se diante da existência a partir do entendimento de eternidade e retorno do devir. Por este motivo, várias acepções especuladas na parte anterior serão retomadas para a elucidação do *amor fati*, de modo que não há como se falar sobre uma maneira elevada de viver, segundo a fórmula em questão, sem se considerar o modo pelo qual Nietzsche entende o devir e a nossa existência dentro do devir.

Como evidenciado ao falar sobre o eterno retorno, Nietzsche elabora um entendimento da realidade a partir de uma filosofia do devir evocando conhecimentos científicos. Ao constatar como a avaliação da moral cristã significa depreciação da própria vida, sua defesa de uma significação e de uma vivência afirmativas, apoia-se em um pensamento que remonta a Heráclito com relação ao eterno vir a ser. A dicotomia pré-socrática entre Ser e tempo, identidade e mudança, levaram Platão a elaborar uma metafísica dualista contra a qual Nietzsche batalha, já que ela é desde sempre niilista. Desde o *Nascimento da tragédia* até os escritos tardios sobre o eterno retorno e a vontade de potência, aqui, de maneira mais elaborada, o filósofo contrapõe-se ao Ser dos filósofos o concebendo enquanto devir, a única realidade; “contra o ser dos filósofos [...] Nietzsche apresenta o único ser real e efetivo, que é o devir.” (JASPERS, 2016, p. 452).

Em Nietzsche, o devir é aquilo que é, incessante, eterno, sem causa, origem e fim. Concebê-lo no pensamento, porém, é algo que não se pode formular, não há como pensar o Ser a partir de seu caráter deveniente, já que o devir é desprovido de figura. Como indica Jaspers (2016), uma vez que pensamos, já pensamos em um sentido e não o mundo da forma como ele é, pois o nosso “intelecto nunca concebe as coisas assim como a si mesmo senão por meio de uma interpretação.” (p. 403). Por esse motivo falou-se sobre a utilização de alegorias no tema do eterno retorno, somente por alegorias e metáforas é possível pensar o devir e o Ser, eternidade e retorno. Diante a impossibilidade de pensar o devir, a vontade de potência

produz para si uma interpretação enquanto condição vital, uma vez que sem um horizonte, sem um Ser pensável, a vida não existiria, pereceria; “conhecimento em si no devir é impossível; como é que o conhecimento é, portanto, possível? [...] como vontade de poder.” (FP, 1887, 7(54)). É a vontade de potência que tem como forma o avaliar e interpretar que concebe um sentido para o mundo, as coisas e os acontecimentos. Para o pensante, o mundo do qual é possível se ter conhecimento é aquele interpretado pela vontade de potência, a interpretação é a condição para a existência e a manutenção da vida. O nosso mundo é, assim, Ser interpretado, onde os fatos surgem como representação constante e homogênea do fluxo do devir; “há um sentir e um pensar: como é, porém, que isso é afinal possível no mundo do devir? [...] Estabelecer uma imagem... estabelecer algo como permanecendo...” (FP, 1884, 25(116)). Aquilo que costumou-se determinar como sendo o verdadeiro, a realidade, o Ser, é apenas uma ilusão; “o mundo essente é uma invenção – só há um mundo deveniente.” (*Ibidem*); no sentido de ser uma interpretação, avaliação da vontade de potência, no caso, da vontade de negação.

Toda a filosofia de Nietzsche se opõe aos postulados do ser, do homem e da assunção. [...] O mundo não é nem verdadeiro nem real, mas vivo. E o mundo vivo é vontade de potência [...] a vontade de potência sob uma qualidade qualquer, é sempre avaliar. Viver é avaliar. Não existe verdade do mundo pensado, nem realidade do mundo sensível, tudo é avaliação, até mesmo e sobretudo o sensível e o real. [...] O ser, a verdade e o real só valem como avaliações. (DELEUZE, 2018b, p. 233).

Nesse sentido, não há, para Nietzsche, uma determinação definitiva do Ser, já que uma vez pensado ele é sempre interpretado, “existência é existência interpretativa e existência interpretada.” (JASPERS, 2016, p. 407). A interpretação é a maneira pela qual dá-se sentido à vida, como meio de conservação, “a fim de tornar possível que a essência da nossa espécie se conserve na existência” (*Ibidem*, p. 463), podendo ela refinar a existência ou hostilizá-la, conforme a qualidade da vontade que a interpreta e a força a ela relacionada. Por isso, a afirmação de que não existem fatos, apenas interpretações; “contra o positivismo que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’ eu diria: não, precisamente fatos não há, só interpretações. Não podemos constatar nenhum ‘fato em si’: talvez seja um disparate querer algo assim.” (FP, 1886, 7(60)); os fatos são já interpretações do devir, maneira de dar a ele uma imagem e um sentido, “um sentido precisa ser primeiro inserido para que se possa haver um fato.” (FP, 1886, 2(149)).

Diante do devir incessante, sem sentido e ordem, a nossa tradição ancorada na vontade de nada criou uma interpretação da realidade que dá a ela uma justificação racional a partir da ficção de uma ordem finalista. Embora seja uma maneira de proteger a vida do caos, uma vez que somente pela interpretação, criação de sentido, é possível a vida e sua manutenção, tal avaliação é niilista, tira da própria existência seu peso e coloca-o na ficção de uma outra realidade providencial. É o eterno retorno que ensina a consideração pelo devir, excluindo a interpretação niilista que o justifica a partir das noções de origem, causa, fim e ordem. Tais categorias funcionam como avaliações dos movimentos físicos e mecânicos que se observam no mundo, mas não deve servir como interpretação do próprio devir. Nossa existência veio a ser nesse mundo interpretado, com suas leis físicas e mecânicas, mas antes de tudo veio a ser dentro do devir, ao qual não cabe a suposição dessas leis, não obedece a lógica do par causalidade-finalidade.

A analogia do jogo de dados, contida no *Zarathustra*, e mencionada ao se falar sobre o movimento da repetição no eterno retorno, também é persistente para se entender a dinâmica acaso-necessidade que rege todo vir a ser. Pensa-se o vir a ser como esse jogo de dados agitados e lançados ao acaso que ao caírem produzem uma combinação fatal, necessária. Esses dois momentos, o lance e a combinação, aparecem no *Zarathustra* como ocorrendo no céu e na terra, respectivamente, o que não implica que sejam dois mundos, mas dois momentos de um mesmo mundo, de uma mesma existência, como aponta Deleuze, “essas duas mesas não são dois mundos. São duas horas de um mesmo mundo, os dois momentos de um mesmo mundo, meia-noite e meio-dia, a hora em que se lançam os dados, a hora em que caem os dados.” (DELEUZE, 2018b, 38-39). A referência ao “céu acaso” reflete o fato de sobre todas as coisas estar aquele movimento de se agitar e lançar os dados, o primeiro momento do processo de vir a ser, e que, caídos e combinados na mesa da Terra, configuram a existência; “sobre todas as coisas está o céu Acaso” (*Za/Za*, III, *Antes do nascer do sol*), “pois uma mesa é a terra [...] trêmula [...] de lance de dados [...]” (*Za/Za*, III, *Os sete selos*). Agitam-se os dados, caos, lançam-se os dados, acaso, caem os dados, necessidade, é dessa forma que o mundo interpretado e nossa existência vieram a ser dentro do devir, cada qual com sua combinação, com sua fatalidade. O par acaso-necessidade substitui causalidade-finalidade e constitui o *fatum*, destino.

Assim, quando se fala em necessidade, não se fala da categoria da necessidade causal segundo as leis da natureza e do mecanicismo. Ela não é uma lei, não é calculável, não tem finalidade nem intenção. Lewisburg (2014) enfatiza a importância de se compreender a

necessidade em Nietzsche, já que é fundamental para o entendimento do *amor fati*, sem confundi-la “com conceitos religiosos tradicionais da predestinação divina, nem com o moderno determinismo causal da ciência.” (p. 45). A necessidade aqui é a combinação do acaso, uma maneira de combinar os fragmentos do acaso, resultando em cada existência. “Ninguém é responsável por existir, por ser constituído desta ou daquela forma, por estar nessas circunstâncias, nesse ambiente” (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, 8), pois são esses aspectos necessários de nossa fatalidade, é a combinação do acaso que resultou que existíssemos de determinada maneira, em determinado local e circunstância. A explicação também exclui uma equivocada apreensão do termo na tradução de *fatum* como destino, enquanto algo determinado por uma providência, divina, cósmica ou por leis da natureza. “Nietzsche entende *Fatum* as capacidades específicas (ou delimitações) que se impõem ao indivíduo por uma natureza cega, profusa e não teológica.” (Lewisburg, 2014, p. 45). Ele corresponde ao vir a ser dentro do devir a partir do par acaso-necessidade, não segue, portanto, alguma ordem pré-estabelecida, ditada por fora, “ele não é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade.” (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, 8).

Segundo o par acaso-necessidade, *fatum*, tudo o que deveio é necessário, seja a totalidade seja a individualidade, nós mesmos somos necessários e fragmentos do todo e sua fatalidade. Com isso, na elucidação da intuição nietzschiana sobre o devir e do par que constitui o vir a ser, nos deparamos com a fórmula *amor fati*, amor ao destino. Vê-se o porquê desta fórmula ser a expressão íntima do eterno retorno trazida à existência. No lance de dados, tudo o que deveio tem sua fatalidade, é acaso-necessidade, *fatum*, é uma combinação fatal dos números dos dados. Pelo eterno retorno, constatou-se, não é lançando várias vezes os dados e obtendo o mesmo resultado que se tem a repetição, mas é o número da combinação, necessidade, que reproduz o lance, acaso, o que ocorre apenas se houver afirmação. É verdade que no jogo há muitas possibilidades de combinações, mas a cada existência que veio a ser corresponde um número fatal, necessidade, que quando afirmada, amada, retorna ao primeiro tempo do jogo, acaso, afirmando-o também, e promovendo, assim, a repetição do lance. A cada vir a ser, a afirmação do resultado fatal, *amor fati*, advindo de apenas um lance promove a afirmação do lance, acaso, e sua repetição, eterno retorno.

O necessário, enquanto aquilo que nós não escolhemos, muitas vezes leva ao sofrimento, somos impotentes diante dele. O *amor fati* surge, então, como uma fórmula de afirmação da necessidade inerente ao nosso si mesmo. O amor em Nietzsche não está, com isso, ligado a uma afeição relacional, mas é um momento decisivo na vida, que se expressa na

afirmação, aquele momento em que se diz Sim. A afirmação é a característica do amor, que é amor à vida, ao destino; “no fundo amo apenas a vida.” (Za/Za, II, *O canto da dança*).

Do entendimento do *amor fati* a partir da analogia do lance de dados, da afirmação da combinação, necessário, que promove a repetição e afirmação do lance, acaso, surge a questão da nossa inabilidade em jogar, em afirmar, aceitar e querer o necessário, o que ocorre por nossa interpretação da existência ser proveniente da vontade de negação. É toda a moral cristã obstinada pela justificação da existência que deprecia e culpabiliza a vida, a julga enquanto castigo e expiação e a avalia segundo a causalidade-finalidade. Aqui, não se afirma o número fatal de um único lance, mas se joga várias vezes até chegar à combinação desejada, vista, então, como fim. O *fatum* é abolido, não afirmado, a necessidade é o fim e o acaso sua causa. “O que é a moral cristã? O acaso despojado da sua inocência” (AC/AC, 25), emaranhado nas teias da razão, julgando, medindo e condenando o devir. O céu acaso é também o céu inocência, sem sentido, ordem, causa ou fim, portanto nenhuma culpa, nenhuma responsabilidade, nenhuma expiação, mas além do bem e do mal.; “Por acaso – eis a mais velha aristocracia do mundo, que devolvi a todas as coisas, ao redimi-las da servidão da finalidade.” (Za/Za, III, *Antes do nascer do sol*).

Afirmar é aproximar-se da inocência, é, portanto, querer o necessário, obtido em apenas um lance, não o necessário almejado, desejado entre diversas combinações, mas o fatal, e retornando e afirmando, assim, o acaso, promovendo a repetição, retorno à mesma vida, ao próprio Eu. Afirmar, amar o destino é se libertar dos julgamentos morais a respeito da existência, querer nada além da fatalidade, a qual não cabe dizer ser errada ou não, com essa postura promove-se um retorno à própria existência, como nos ensina o eterno retorno.

O *amor fati* diz respeito, então, a uma maneira de postar-se diante a vida, não querer ser diferente, não culpar a si mesmo ou a existência por ser constituída desta ou daquela forma, mas saber que esta constituição, o necessário, é a combinação única dentre todas as possibilidades de se combinar os fragmentos do acaso e dentro da qual se se vive pelo menos um único momento imenso o qual amo e desejo a ponto de querer sua repetição, é preciso também amar e desejar o todo da existência, tudo o que foi, tudo o que é, e tudo o que será, toda a fatalidade, minha, do mundo, e o próprio devir; “a fatalidade de seu ser não pode ser separada da fatalidade de tudo o que foi e será... Somos necessários, somos um fragmento de destino, pertencemos ao todo, estamos no todo.” (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, 8). No *amor fati*, o ser humano se reconcilia com a corrente do devir, sua existência histórica particular é preenchida quando se apreende e se afirma o Ser do devir na afirmação da própria

fatalidade. É a conjunção entre o ser particular no mundo e o Ser do devir, o Sim ao devir que coincide com o sim do ser vivo, promovendo um retorno à atualidade da existência histórica no mundo real e efetivo; “que tudo retorna é a aproximação mais extrema de um mundo do devir ao mundo do ser.” (FP, 1887, 7(54)).

Percebe-se com isso que o “fatalismo” nietzscheano não é expressão de passividade, mas se mostra como advindo de uma atividade elevada, de uma tarefa existencial, é um processo de tornar-se. No niilismo consumado, a vontade de nada dá lugar à plena vontade de potência, afirmativa, sob a fórmula do eterno retorno, não mais se revolta contra a existência, resultando em um querer o necessário, *amor fati*, a fórmula pela qual se faz coincidir destino e querer, necessidade e liberdade. É nessa penosa reconciliação que se chega a “sentir como leve o peso da existência” (MOURA, 2014, p. 283), não mais se batalha contra ela, mas como a criança, que é inocência, esquecimento e novo começo, transforma sua vontade na totalidade do Ser-devir, eterno retorno.

“Mas o mundo segue buscando nos seduzir para que não vejamos nossa tarefa” (JASPERS, 2016, p. 518), desviamo-nos constantemente de nós mesmos quando não aceitamos que a nossa existência particular veio a ser dentro do devir ilimitado, sem causa e fim e sem ser pensável, que ela é acaso e comporta em si também o sofrimento e a dor. É, assim, a possibilidade da vontade de negação, que transfere para o devir as leis do mundo e o interpreta enquanto também possuidor de uma origem e um fim, obedecendo às leis mecânicas e físicas. Mas já esclarecemos de que modo a vontade pode se divorciar do reativo e se abrir para uma outra potência. Nessa possibilidade, o Ser do devir se mostra e é introduzido na existência particular, trazendo a tarefa de conciliar devir e historicidade existencial, o querer do existente e o que é necessário na totalidade vigente e na sua existência. Quando no instante o Ser do devir vem ao existente, não se deve deixar dissolver na corrente do eterno devir, o que seria ler equivocadamente o pensamento de Heráclito e não ser capaz de entrar no rio sequer uma vez, mas preencher a existência histórica no mundo que deveio a partir do próprio devir e seu Ser.

4.1.2 Tornar-se si mesmo – eterno retorno e *amor fati*

Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (EH/EH, *Porque sou tão inteligente*, 10).

A filosofia nietzschiana, como explicitado anteriormente, segue a passagem da morte de Deus, niilismo e eterno retorno. Tal construção reflete um processo de tornar-se si mesmo, no qual o ser humano primeiro se liberta das interpretações hostis à vida e a si próprio, cria a possibilidade de transvalorar e, por fim, alcança uma significação existencial afirmativa, de amor à vida. O primeiro discurso do *Zarathustra*, sobre as três metamorfoses do espírito¹⁸¹, e também o prólogo de *Humano, demasiado humano*, ilustram essa passagem filosófica enquanto processo de tornar-se.

Embora haja indícios, nos fragmentos póstumos, que Nietzsche já pensava em escrever sobre os ditos espíritos livres, é em *Humano, demasiado humano* que o projeto toma forma, na consideração da grande libertação como sua característica. Como aparece no prefácio da obra, a utilização do termo foi cunhada por Nietzsche para designar aqueles que lhe são semelhantes e afins. Mas, esses, afirma o filósofo, ainda não existem e nunca existiram, foram imaginados e criados pelo pensador como necessidade de não se sentir só; “o que necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário [...] foi assim que há tempo, quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’[...]” (MA/HH, *prólogo*, 1-2). No entanto, mesmo que saiba do caráter inventivo de seus colegas, acredita em sua futura existência, os “espíritos livres” são os “filhos de amanhã”, isso porque, na Modernidade, o processo de libertação apresentava-se ainda como sombra a partir dos primeiros indícios da morte de Deus. Lembremo-nos de que aqueles a escutar o homem louco, dele zombaram e os ouvintes de Zarathustra o compreenderam mal. A filosofia de Nietzsche é extemporânea, vindoura, seus personagens, profetas, o “espírito livre” ainda virá e necessitará colher os efeitos da morte de Deus, passando pelo niilismo, eterno retorno e *amor fati* para tornar-se livre, ou, si mesmo.

A libertação é um processo, no qual, ao final, o ser humano conquista a si mesmo. A primeira etapa desse processo, já visível entre alguns de seus contemporâneos, consiste na transmutação do “tu deves” ao “eu quero”. No *Zarathustra*, ao reino do “tu deves” corresponde o camelo, o animal de carga que, resistente, suporta o peso da existência. O aspecto principal aqui é a reverência, que mostra “reserva e delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar.” (MA/HH, *prólogo*, 3). A simbologia do camelo evidencia a obediência àquilo que lhe foi apresentado como valor, a moral cristã, e a resistência em carregar o peso dessa existência cujos valores que a significam são contrários à própria vida.

¹⁸¹ “Três metamorfoses do espírito eu vos mencionei: como o espírito se tornou camelo, o camelo se tornou leão e o leão, por fim, criança.” (Za/Za, I, *Das três metamorfoses*).

Mas acontece de ao espírito lhe acometer um súbito tremor, uma vontade que nele se agita, quer ir além, não mais viver do mesmo modo, porém esse modo é justamente tudo aquilo que ele conhece, tudo o que aprendeu a amar; “um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava ‘dever’, um rebelde... anseio de viagem, de exílio...” (*Ibidem*). No afastamento, no solitário deserto, o camelo dá lugar ao leão, “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto.” (*Za/Za, I, Das três metamorfoses*). Sua primeira vitória é questionar o que até então amara e adorara, o “tu deves” sob o qual vivia e contra o qual diz “eu quero”. Não pode, contudo, criar novos valores, mas é necessário, uma vez que possibilita a liberdade para a criação, “criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão.” (*Ibidem*).

Essa primeira etapa, que é a “vontade de livre vontade”, não é ainda a libertação em si, mas uma espécie de autodisciplina que permite outros modos de pensar, que permite a experimentação. O eclipse do dever consiste no evento da morte de Deus, é a libertação das amarras tradicionalmente recebidas, não através de uma luta contra elas, mas na constatação de sua dissolução. No entanto, ao evento se segue a sensação de horror diante da existência do ato, a instabilidade que dele advém tem como consequência a solidão em um autoafastamento.

Por trás de seu agir e vagar [...] se acha a interrogação de uma curiosidade crescentemente perigosa. “Não é possível revirar *todos* os valores? E o Bem não seria Mal? E Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso não somos também enganadores? Não temos de se também enganadores? [...]” – Tais pensamentos o conduzem e seduzem sempre mais além, sempre mais à parte. A solidão o cerca e o abraça, sempre mais ameaçadora, asfixiante, opressiva, terrível deusa *mater saeva cupidinum* [selvagem mãe das paixões]. (*MA/HH, prólogo, 3*).

O espírito livre é aqui andarilho, o solitário e sua sombra em seu caminho de grandeza, cume e abismo, eterno retorno e niilismo; “olhar do alto para mim mesmo e até para minhas estrelas [...] descer mais profundamente na dor do que jamais desci [...] é a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua altura.” (*Za/Za, III, O andarilho*). O caminho da libertação, a maturidade do espírito, exige esse isolamento doentio, como aponta Nietzsche nos fragmentos póstumos sobre si mesmo: “a sabedoria velada de minha natureza [...] sempre me traz imediatamente de volta a mim mesmo por meio da doença e da dor.” (*FP, 1884, 25(9)*). É um tempo de deserto e experimentação, o qual a sombra enuncia:

Perambulei nos mundos mais distantes e frios [...] me esforcei por entrar em tudo o que é proibido, ruim, distante [...] destrocei o que algum dia meu coração venerou [...] desaprendi a crença em palavras, valores e grandes nomes [...] “nada é verdadeiro, tudo é permitido”: assim falei comigo mesma. (Za/Za, IV, *A sombra*).

Não pode, por isso, parar por aí, perder-se em si mesmo no deserto ou deixar-se consumir pelo niilismo. Zaratustra aconselha sua sombra sobre o perigo que corre, sente ela que nada mais ama, que nada mais importa, não vê uma meta, um porto no qual atracar. A instabilidade e a insegurança que acometem o ser humano cuja marca é indeterminação, por não ser todo ele instintivo, o fazem se amedrontar diante do devir incessante. Os valores marcados pelo “tu deves” por muito tempo o nortearam, mas em consequência deram à vida a marca do nada. Por muito tempo rumou reverente como um camelo, mas então se transmutou em leão e contra todo “tu deves” disse “eu quero”. O primeiro passo da libertação, a primeira transmutação carrega consigo a convalescência, que é meio para o conhecimento. O espírito dilacera tudo o que se encontra em sua frente, revolve e questiona todos os valores, todas as instâncias que até então amara¹⁸², não há mais um guia externo, como não há um fim a ser alcançado. É longo o tempo de convalescência que advém dessa atitude, profundas transformações que intensificam sentimentos de insegurança, já que o solo por onde até então se rumava parece ruir; “tudo é liso e perigoso em nossa via, e, nesse caso, o gelo que ainda nos sustenta se tornou fino demais: nós todos sentimentos o ar quente e sinistro de um vento tépido – para onde vamos, logo ninguém *poderá* ir.” (FP, 1884, 25(9)).

Foram-nos permitidos, como nunca aconteceu ainda com nenhum outro homem, visões para todos os lados: não há em parte alguma como vislumbrar um fim. Por isso temos de antemão o sentimento de uma amplitude descomunal – mas também de um *vazio* descomunal: e a inventividade de todos os homens superiores consiste [...] em se lançar para além desse terrível *sentimento desértico*. (FP, 1884, 25(13)).

O perigo de perder-se em si mesmo, de perder-se no ódio ao passado, a tudo o que já foi, a tudo o que se amava e adorava, pode o consumir, o destruir. O niilismo pode se transmutar em passividade, ao constatar que os valores se assentavam na nadificação da existência, pode-se prender o ser humano na animosidade, não mais querer, não mais fazer, extinguir-se passivamente. É preciso aprofundar-se ainda mais na doença, estar doente ao estilo de um espírito-livre; “ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente

¹⁸² “Um bom capítulo ‘A crítica aos pais, mestres, à pátria, à terra natal’ – como início da libertação.” (FP, 1884, 25(21)).

por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio.” (MA/HH, *prólogo*, 5), afinal, o niilismo só é vencido na radicalidade, em seu próprio aprofundamento para a conquista de uma vontade afirmativa e criadora.

Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! [...] Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador deve também ser a parturiente e a dor da parturiente. (Za/Za, II, *Nas ilhas bem aventuradas*).

É necessária, então, a última metamorfose do espírito, conquistada no autodomínio e na disciplina do coração no transbordamento de forças plásticas que curam e reconstroem, “que é precisamente a marca da *grande* saúde” (MA/HH, *prólogo*, 4). “Vivi solitariamente e me enrolei hábil e cordialmente no manto da solidão: isso faz parte da minha astúcia. Agora, é preciso mesmo muito ardil, para se conservar, para manter a si mesmo.” (MA/HH, *prólogo*, 5). O leão se torna criança empreendendo a mais difícil transformação, do “eu quero” em “eu sou”. No momento em que o ser humano começa a perceber sua libertação, a si não questiona mais, não apresenta mais esse “ódio às suas próprias virtudes” (MA/HH, *prólogo*, 6), e passa agora a dizer a si:

“Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes, eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve aprender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça dissociável da vida, a própria vida *condicionada* pela perspectiva e pela injustiça. Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinhamente, incessantemente – você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve” – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é – *permitido* [...] (*Ibidem*).

A criança é inocência e esquecimento, não faz guerra contra a existência pelo esmagador peso do “foi”, diz o sagrado Sim, sua vontade deseja livremente o eterno retorno.

Por seu caráter a-histórico, pela capacidade de também esquecer e não apenas se consumir com as lembranças, a criança mantém a inocência do devir, possibilitando um novo começo; “o que à primeira vista parece ser apenas uma deficiência pré-humana, a vida a-histórica do animal e da criança, mostra-se, do ponto de vista do além-do-homem de Zarathustra, ser uma positiva perfeição.” (LÖWITH, 1996, p. 132)¹⁸³. A última etapa da grande libertação é simbolizada pela criança, que devolve ao devir sua inocência, destruindo toda a imputação de culpa dada à existência quando o ser humano se afoga na dor do absurdo que vem à tona com as lembranças, somente dessa maneira é possível um novo começo, que não é uma nova vida e sim essa mesma vida, retomada, ressignificada, revivida. Quando o espírito se torna criança, o ser humano, esquecendo-se de si, se insere na necessidade do todo, o seu querer coincide, então, com o *fatum*, com o par acaso-necessidade, promovendo um retorno à sua historicidade, torna-se si mesmo, “a contingência da existência se reintegra na totalidade do ser.” (*Idem*, 2014, p. 241).

O projeto de transvaloração de Nietzsche requer a morte de Deus, a superação do Deus moral que diz ao ser humano o que fazer, dando-lhe liberdade para querer por si mesmo, do camelo reverente ao leão que quer;

a libertação do princípio do querer, com o advento do niilismo e o consequente eclipse do dever, aprontava para uma vontade de vontade livre, uma vontade que se dá seus próprios fins, em vez de recebê-los prontos de alguma autoridade externa, como Deus, a moral ou a verdade. (MOURA, 2014, p. 285).

Porém, não somente essa superação é necessária como também a superação do próprio ser humano, a sua transmutação, a partir do mais abismal pensamento, o eterno retorno e o espírito do *amor fati*, para o alcance de uma existência afirmativa, a última transmutação, do leão à criança para o alcance do além-do-homem.

O *amor fati* é, assim, a postura existencial do espírito livre. A maneira com que ele, após libertar sua vontade do “tu deves” e rumar solitário por um longo período no deserto da experimentação, coloca-se frente à existência como uma criança: inocência, esquecimento e novo começo. Não mais julgar, culpabilizar, responsabilizar a existência, mas amar e querer sua fatalidade, amando e querendo o devir e seu Ser, eterno retorno. Como já evidenciado,

¹⁸³ “What at first appears to be only a pre-human deficiency, the unhistorical life of the animal and child, proves itself-from the superhuman viewpoint of Zarathustra-to be positive perfection.”

amar o destino é afirmar, é em uma atitude ativa-afirmativa que se chega à última metamorfose do espírito, tornando-se si mesmo.

Quando se falou sobre negação e afirmação, explicitou-se que são qualidades da vontade de potência e que até o momento o ser humano e o mundo o qual habita são interpretados a partir da vontade de negação. É nesse sentido que se diz que vivemos sob o reino do niilismo e que, portanto, sua superação estaria ligada à mudança da qualidade da vontade, tendo como consequência o comando das forças ativas, de criação, sob as forças reativas. A qualidade afirmativa é necessária para a conquista do pensamento do eterno retorno, sua aceitação, afirmação, o dizer Sim ao devir eterno, amá-lo e acolhê-lo, segundo o *amor fati*. A transmutação do niilismo é, assim, um processo não apenas da superação da moral, mas acima de tudo do próprio ser humano, o qual até o momento se constitui pelo negativo-reativo. É um processo de tornar-se si mesmo, afirmar e amar o *fatum* da existência individual que se insere no eterno vir a ser, o que para isso requer passar pelas metamorfoses do espírito, pela libertação do espírito, atingindo, ao fim, a criança e transmutando o ser humano negativo-reativo em além-do-homem. Sobre isso, Deleuze (2018b) afirma:

não basta dizer que a negação dominou nosso pensamento, nossos modos de sentir e de avaliar até este dia. Na verdade, ela é constitutiva do homem. E, com o homem, o mundo inteiro se abisma e se torna doente, a vida inteira é depreciada, tudo o que é conhecido desliza em direção a seu próprio nada. Inversamente, a afirmação só se manifesta acima do homem, fora do homem, no além-do-homem que ela produz, no desconhecido que traz consigo. (p. 224).

No reino do niilismo, são as forças reativas em sua ligação com a negação que comandam, elas empreendem uma inversão, dizem Sim àquilo que é Não e negam aquilo que para a força ativa é afirmação, fazendo-a diluir e impossibilitando de operar sua potencialidade; “no camelo a afirmação permanece a serviço do negativo, simples potência de negar.” (*Ibidem*, p. 232). Por isso, a afirmação advém quando a reação rompe com as forças negativas abrindo para a possibilidade de uma nova potência da vontade. Porém, o alcance da afirmação se dá no processo, na metamorfose, o qual requer a destruição, ela é precedida pela condição negativa.

Como evidenciado anteriormente, o comando de uma força não exclui a outra, elas estão em situação de coexistência, o que ocorre é que a que comanda interpreta a força oposta a partir de uma inversão de sua potencialidade. Desta maneira, as forças reativas interpretaram as forças ativas e sua potencialidade enquanto negação, fazendo surgir a moral dos escravos.

Quando o terreno está aberto para a vontade afirmativa, para a ação das forças ativas, a negação não é excluída, mas vista sob o ponto de vista da afirmação, “trata-se, então, de negações, mas de negações como potências de afirmar.” (*Ibidem*, p. 226). Por isso, é necessário junto ao Sim também um Não. O Sim da criança é precedido pelo Não do leão, mas esse Não é uma negação da potência de afirmar; “será preciso desdenhar tudo o que até então se venerou e, pelo mesmo movimento, afirmar tudo o que até então se negou.” (MARTON, 2001, p. 55). O camelo, por sua vez, sendo um espírito resistente, nega a potência afirmativa e diz Sim enquanto servo, ao peso que lhe foi incumbido carregar.

Por este motivo, em várias passagens, como indica Deleuze (2018b), Zaratustra adverte seus ouvintes para uma equivocada acepção de sua doutrina. Na última parte da obra, após encontrar os homens superiores, o profeta fica atônito ao ver que rezam em sua caverna; “‘Todos eles tornaram-se novamente *devotos*, eles *rezam*, estão loucos!’ – disse, extremamente admirado.” (Za/Za, IV, *O despertar*, 2). Junto a eles encontrava-se o asno, que apenas diz “I-A”; “ele não fala: exceto para dizer sempre Sim ao mundo que criou: assim glorifica seu mundo.” (*Ibidem*). A metáfora do asno, assim como nos mostra Deleuze, evidencia que ele consegue captar os frutos do negativo, as forças reativas, foi camelo, suportando o fardo, e ensaiou uma transmutação em leão, mas pelo espírito de gravidade, do niilismo, da conjunção do negativo com as forças reativas, transmutou os antigos valores em sua própria força a lhe conduzir; “é toda a moral que lhe volta a galope.” (DELEUZE, 2018b, p. 230). Nesse sentido, o asno apenas diz Sim e é incapaz de dizer Não, pois sua afirmação é falsa, é uma reação ao espírito de gravidade, é consequência, ainda, do negativo, apenas uma aceitação passiva, continua a suportar o real, a carregar o fardo da existência. E carregar o fardo da existência significa, mais uma vez, niilismo, pois é a vida interpretada pela vontade de negação, que a deprecia e nega.

O asno não sabe dizer não, mas em primeiro lugar não saber dizer não ao próprio niilismo. Recolhe todos os seus produtos, os carrega para o deserto e lá os batiza... Por isso Nietzsche pode denunciar o sim do asno... [ele] não desenvolve outra potência além da potência de negar, responde fielmente a essa potência. Não sabe dizer não, responde sempre sim, mas responde sim todas as vezes que o niilismo inicia a conversa. (*Ibidem*, p. 231).

O asno nunca poderia ter se tornado leão, assim como não será criança, pois no leão há o divórcio com as forças reativas e a negação começa a se tornar potência de afirmar, por outro lado, embora possa perceber o niilismo, o asno permanece a serviço do negativo e diz Sim a tudo o que é Não. Sua intenção é a autoconservação, como o último dos homens, por

isso o seu Sim, de acordo com a citação acima, serve para glorificar o seu mundo, conservá-lo, mas ainda o mundo interpretado pela vontade de negar, com suas acepções de real, verdadeiro e Ser. É em adoração ao asno que os homens superiores reunidos na caverna de Zaratustra rezam e, por isso, tornam-se novamente devotos, ou seja, novamente reverentes e fortes, camelos que carregam os valores da negação em uma falsa concepção da afirmação. Diante da cena, o profeta chama-lhes bufões e palhaços, a afirmação é apenas aceitação. Também à sua sombra Zaratustra adverte sobre o perigo do deserto, que é justamente o de voltar a ser devoto, não ser capaz de libertar sua vontade, mesmo que perceba a dissolução da moral cristã pela morte de Deus e o niilismo; “toma cuidado para que no fim não te aprisione uma fé estreita, uma dura e severa ilusão.” (Za/Za, IV, *A sombra*).

A marca do criador, daquele que diz Sim, é o querer perecer e ser superado, para isso necessita destruir todos os valores conhecidos e venerados até então; “desprezastes, ó homens superiores, e isso me faz ter esperança. [...] Desesperastes, e nisso há muito a reverenciar.” (Za/Za, IV, *Do homem superior*, 3). Do Zaratustra que diz Sim ao *Além do bem e do mal* que diz Não, que destrói os valores existentes, a própria filosofia de Nietzsche segue esse caminho; “depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da metade que diz Não, que faz o Não.” (EH/EH, *Além do bem e do mal*, 1); “entre as precondições para uma tarefa *dionisiaca*, é decisiva a dureza do martelo, o prazer mesmo no destruir. O imperativo: ‘tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisiaca.” (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, 8). Nesse sentido, o negar da potência afirmativa, de uma maneira de ser ativo, é tido como ação agressiva, destrutiva, dura, distinta daquela negação do ressentimento e do espírito de vingança, na qual a negação é uma potência independente, autônoma, já no primeiro caso a negação é “a maneira de ser da afirmação como tal” (DELEUZE, 2018b, p. 226), destruindo os valores reativos na ação afirmativa.

Por tal motivo, o niilismo enquanto negação deve ser levado às suas últimas consequências, ao seu grau supremo, é o andarilho solitário e sua sombra rumando no deserto. No niilismo, tudo é negado e desprezado, e se ele estiver sendo nutrido pela negação como qualidade primeira e potência independente será sempre fruto do ressentimento, da vingança e do ódio, das forças reativas. Por outro lado, Zaratustra ensina o desprezo enquanto negação como potência de afirmar, com as palavras “eu desprezo o teu desprezo” (Za/Za, III, *Do passar além*), ele sublinha a ação ativa da negação em sua agressividade; “és *duro*, sábio Zaratustra! Duramente me golpeia com tuas ‘verdades’ [...]” (Za/Za, IV, *O feiticeiro*, 2).

“Somente no império da afirmação o negativo é elevado ao seu grau superior, ao mesmo tempo que vence a si mesmo: ele subsiste não mais como potência e qualidade, mas como maneira de ser daquele que é potente.” (DELEUZE, 2018b, p. 227). Por isso, o andarilho corre o maior perigo de todos, o de se perder no niilismo ao não conseguir libertar a negação do império do negativo.

Segundo a intuição de Nietzsche sobre o devir, vimos que o seu ser, único ser, é o eterno retorno. O mundo, por sua vez, é interpretação, avaliação da vontade de potência. Na predominância da potência de negar, a vida se torna reativa, nela impõe-se a tarefa de carregar o fardo dos valores superiores, como o camelo, animal de carga, forte e reverente. Àquilo que a potência afirmativa diria Sim, ou seja, o eterno fluxo do devir, a vida reativa diz Não e sua afirmação, falsa afirmação, volta-se para a ilusão do Ser, do real e do verdadeiro, como maneira de assegurar e conservar o mundo, que na verdade é avaliação de uma vontade que se opõe à vida. A conquista da afirmação ocorre quando a vontade se torna livre, livre do peso do dever e, portanto, leve. É verdade que mesmo no reino da afirmação o mundo ainda é interpretação, mas essa ao em vez de transformar a vida em fardo devido às dores provenientes de sua oposição à vida mesma, goza dessa diferença. Afirmar é “liberar, descarregar o que vive. Afirmar é tornar leve [...] criar valores novos que sejam os da vida, que façam da vida a leve e a ativa.” (*Ibidem*, p. 233).

O tornar a vida leve pressupõe a vontade livre, que não mais carrega o fardo dos deveres. É a “vontade de livre vontade” conquistada pelo leão na constatação da dissolução do “tu deves” no evento da morte de Deus. O eclipse do dever consiste em uma vontade não mais tutelada, ditada por uma instância externa, mas uma vontade livre, a qual, pela doutrina do eterno retorno e o *amor fati*, converte-se em um afirmar, querer, livremente, o necessário. Uma oposição parece, aqui, irreconciliável, o *fatum* diz sobre o devir eterno, sem meta, finalidade e sentido, que retorna, sendo tudo que deveio dentro dele acaso-necessidade, por outro lado, a vontade carrega a ideia de intencionalidade e finalidade, um querer que visa algo futuro, um fim, assim como na metafísica cristã, que diz sobre uma vontade criadora que produziu o mundo como meta final por amor ao ser humano, em que esse deve realizar na existência tal vontade divina. Como um querer pode visar algo que, sendo necessário, não pode ser de outro modo, simplesmente é, não cabendo a ele, então, aceitação ou recusa? A aparente incoerência da fórmula “querer o necessário” se dá por uma não coesão entre a cosmologia do eterno retorno e a antropologia a partir do entendimento da vontade enquanto querer algo, intencionar um fim.

Quando se diz sobre a vontade livre, diz-se sobre a não mais tutela da vontade por uma autoridade externa, o ser humano não é feito para realizar os desígnios de Deus, o que não significa, porém, que a vontade humana é livre para querer um fim próprio, um futuro próprio, com intencionalidade, como seria o caso do livre-arbítrio¹⁸⁴, que ainda é ancorado na vontade de uma onipotência, ela é, ao invés, uma vontade que se dá aos seus próprios fins. Ao se falar sobre a vontade de potência, atestou-se que ela não é uma faculdade humana e não se define por uma finalidade consciente. De fato, ela se fenomenaliza no particular, mas não é o particular, não é a expressão sua essência, a qual “está no aspirar em geral, que não se cristaliza em nenhuma meta alcançada.” (MOURA, 2014, p. 287). Por isso, fala-se sobre a eterna superação de si, sobre o constante tornar-se. A vontade aqui não é subordinada a uma meta, sua ação é perpétua, ela quer em geral e não um fim determinado, “antes de ser desejo de algo, ela é desejo do desejo, que não repousará em nenhuma conquista.” (*Ibidem*). Nesse sentido, a vontade está em consonância com a intuição do devir enquanto eterno retorno, e é até mesmo exigida por ela, não há uma meta final que oriente a vontade e, pelo eterno retorno, não pode mesmo haver.

Compreende-se, portanto, a “vontade não livre” como “obrigada por uma vontade *alheia*”: como se a afirmação fosse: “tudo o que tu fazes, tu o fazes obrigado por uma vontade alheia”. [...] *O fato de tu comandares a ti mesmo*, isso significa “liberdade da vontade”. (FP, 1885, 1(44)).

A vontade livre, ou seja, que não é mais subordinada à meta imposta por uma autoridade, há de querer o eterno vir a ser, não um fim, mas o incessante devir e seu retorno, em cada instante que surge ao indivíduo em sua existência. É nesse sentido que o ser particular no mundo coincide com o Ser do devir, a fatalidade individual se insere na fatalidade do todo promovendo um retorno à existência histórica particular. A simbologia dos animais de Zaratustra oferece uma elucidação com relação ao destino individual e ao devir, os quais, pela tarefa existencial do *amor fati*, reconciliam-se. No prólogo da obra, Zaratustra os apresenta, a águia e a serpente, aquela, voando de modo a fazer círculos no ar, pode-se inferir, seria a representação do eterno devir e seu retorno, enquanto a cobra seria a fatalidade do particular inserida no devir. A cobra não é presa da águia, mas uma amiga, “pois estava

¹⁸⁴ “A liberdade da vontade ensinada a partir de dois impulsos opostos: ‘*liberum arbitrium* nunca pode ser imposto, pois onde há coerção, aí não há nenhuma liberdade, uma vez que não há nenhum *mérito*’ – mas os outros concluem: ‘não há aí nenhuma *culpa*’. Os primeiros querem o princípio da vontade livre a partir do sentimento de orgulho, os outros a partir do ‘sentimento de pecado’ e da ‘humildade.’” (FP, 1884, 25(239)).

enrodilhada em seu pescoço.” (Za/Za, *Prólogo*, 10). Só pelo *amor fati* pode a cobra voar com a águia¹⁸⁵, como amiga, enrolada em seu pescoço, amando e desejando sua fatalidade ela ama e deseja a fatalidade do todo, de modo que ela, sua necessidade interna, é um fragmento do todo.

Quando a vontade é livre, eu quero, em minha existência particular, o necessário, aquilo que sou, o meu vir a ser resultante da combinação do acaso, amo, portanto, a cada instante no qual se introduz a concepção de eternidade e retorno, ou seja, o Ser do devir, o *fatum* da existência. Amo e quero o necessário, mas não porque é a combinação desejada, aquilo que se almejou, mas porque é aquilo que se é. Assim se torna um bom jogador, ao amar e querer o necessário, a combinação fatal, ele é capaz de afirmar o acaso de toda existência, promovendo o retorno à sua historicidade.

“É a cada instante de sua existência que esse indivíduo vai testemunhar sua integração ao todo, a este vir-a-ser que eternamente retorna, suprema aproximação ao ser.” (MOURA, 2014, p. 288). Pelo eterno retorno, a totalidade é o eterno vir a ser que guarda em si todos os momentos enquanto retorno, pelo *amor fati*, a cada instante, o indivíduo se introduz nessa totalidade e significa sua existência dentro do devir incessante. Vê-se como o *amor fati*, querer o necessário, é uma experiência de subjetivação na qual se conciliam o todo e a singularidade do eu. É um processo de vivência de um si próprio a partir de uma práxis correspondente ao ensinamento do eterno retorno, na afirmação do devir eterno como repetição.

Zaratustra também nos fala sobre esse jogo entre liberdade e necessidade e sua conciliação pelo *amor fati*, o querer que deseja livremente o necessário. Somente em uma inflexão da necessidade a liberdade é levada ao indivíduo enquanto prática de um modo de existência, que, então, nele e a partir dele retorna à necessidade do todo vigente; “aquilo que, em mim, se aprova (acolhe, bendiz, afirma) não é propriamente minha decisão, mas uma autoaprovação do todo, embora isso só possa acontecer a partir de mim, em mim.” (GIACIOIA, 2015, p. 309). O *amor fati* apresenta-se como esta dinâmica entre liberdade e necessidade, na qual o indivíduo se insere, reconcilia-se e significa-se na totalidade que é o devir enquanto eterno retorno e para isso exige uma postura existencial, uma prática de vida, a tarefa constante de tornar-se.

¹⁸⁵ Zaratustra avista a cena de seus animais voando em círculos no céu no momento exato em que o sol encontrava-se no meio-dia, o grande meio-dia. “Quando o sol se achava no meio-dia: então Zaratustra olhou para o céu, indagador – pois ouvia no alto o grito agudo de um pássaro. E eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço.” (Za/Za, *Prólogo*, 10).

Ó vontade minha! Tu, afastamento de toda necessidade, tu, *minha* necessidade! Guarda-me de todas as pequenas vitórias!
 Tu, predestinação de minha alma, que eu chamo de destino! Tu-em-mim!
 Acima-de-mim! Guarda-me para *um* grande destino! [...]
 Ó vontade, afastamento de toda necessidade, ó *minha* necessidade! Poupa-me para *uma* grande vitória! (Za/Za, III, *De velhas e novas tábuas*, 30).

Para Nietzsche, a libertação do espírito, que é também o processo de superação do niilismo, é uma tarefa interior do ser humano, como uma gravidez inconsciente que quer vir ao mundo. Por isso, não se deve enganar sobre uma passividade com relação ao fatalismo de Nietzsche. Afirmou-se que a existência veio a ser a partir do par acaso-necessidade, o *fatum*, e que a fórmula para um viver elevado é seu amor e acolhimento. Porém, a partir da elucidação das metamorfoses do espírito, da libertação do espírito, vê-se que amar o destino é tarefa existencial. Nela é preciso ocorrer os mais distintos e contraditórios estados de indignação e felicidade, assim como impõe uma responsabilidade irrestrita por si mesmo, pois a superação da culpa não implica passividade, mas responsabilidade pelos sentimentos, pelos pensamentos e pelas ações no aqui e agora – você quer isso por infinitas vezes por toda a eternidade? Com o eclipse do dever as garantias supraterrâneas são eliminadas, o que não significa que com a ausência de uma autoridade tudo deveria ser permitido, mas sim que agora o ser humano deve assumir a inteira responsabilidade de si; “o homem novo que Nietzsche projeta e para o qual quer preparar o caminho com seu pensamento é o homem capaz de assumir plenamente suas próprias responsabilidades.” (VATTIMO, 2010, p. 69).

É com a postura vivencial do *amor fati* que cada um atinge em sua vida o grande meio-dia, a grande saúde. Nesse momento, nada do que se é, é desprezado, mas saboreado, penetra-se todo acaso e necessidade da existência individual. Do “tu deves” ao “eu quero” e, enfim, “eu sou”, o querer e a liberdade que coincidem com o destino e a necessidade. Querer o necessário, ou seja, ser assim e não diverso, ser o que tu és; “transformar a crença em que as coisas são ‘de tal e tal modo na vontade de que *elas devem se tornar de tal e tal modo*’.” (FP, 1885, 1(125)). Zaratustra, o andarilho, após caminhar sozinho, até mesmo desacompanhado de sua sombra, já que quer a claridade de novo ao seu redor, encontra a hora perfeita, o meio-dia. Deita-se junto a uma árvore e adormece, seu processo está completo, da manhã ao meio dia, do “eu quero” ao “eu sou”. No grande meio-dia, Zaratustra tem diante de si a eternidade, “que aconteceu comigo? Escuta! O tempo voou embora? Não estou caindo? Não caí – escuta – no poço da eternidade?” (Za/Za, IV, *No meio-dia*).

O alcance da grande saúde, o grande meio-dia, também não significa que existe um fim a ser conquistado. Como ressaltado, o *amor fati* é uma perspectiva de vivência que se configura enquanto tarefa existencial de tornar-se, que nunca se plenifica em um estado de repouso, mas que se constitui de fragmentos, instantes de si. É a árdua tarefa de, a cada instante, o instante da decisão, no jogo liberdade e necessidade, inserir e afirmar a existência particular na totalidade do Ser do devir, tornando-se, assim, quem tu és. O tornar-se é constante, justamente porque não há uma meta que guia a vontade.

O “limiar do momento” se torna o momento “eterno” no qual o tempo para, e esse momento é um “meio-dia”. O desapego da “corrente do passado” se torna o “foi” do qual a vontade que deseja tanto o futuro quanto o passado redime a si mesma no *amor fati*. (LÖWITH, 1996, P. 132).¹⁸⁶

Pela doutrina do eterno retorno, viu-se, se em um instante sou capaz de afirmar a vida, então sou capaz de afirmar toda a existência, se diante de um instante de imensidão e felicidade desejo sua duração, eternidade, então desejo também todos os outros instantes a ele ligados, todo o necessário, todo o *fatum*, tudo o que sou. Em cada instante no qual o eterno vir a ser é inserido na existência particular e pode o ser humano querê-lo livremente, então ele quer, afirma e ama o todo da sua existência. “Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, emaranhado, enamorado, oh, assim *amais* vós o mundo, – vós, eternos, o *amais* eternamente e a todo tempo: e também à dor dizeis: Passa, mas retorna! *Pois todo prazer quer – eternidade!*” (Za/Za, IV, *O canto ébrio*, 10). Na afirmação de um instante, afirmo também o todo da minha existência, fazendo com que ela volte a mim mais uma vez. E o Eu retorna para a mesma vida, esta vida, igual em cada dor e alegria.

A possibilidade do niilismo radical – a afirmação da necessidade vigente de tudo o que foi, é e será, nela incluída essa fatalidade de mim mesmo como *ego fatum* – transforma-se, por essa postura essencialmente existencial, portanto não teórica, em acolhimento – no avesso da negação reativa, do ressentimento brotado da amargura e da impotência. Ao invés de ser o *exodus* e uma trânsfuga, uma razão para negar e depreciar a vida, essa experiência constitui um *transitus*, a passagem para uma incondicional benção (*Ja-Sagen*) da existência em seu conjunto. (GIACIOIA, 2015, p. 298).

¹⁸⁶ “The ‘threshold of the moment’ becomes the ‘eternal’ moment in which time stands still, and this time is a ‘noon’. The undetached ‘chain of the past’ becomes the ‘it was’ from which the will that wills forwards as well as backwards redeems itself in the *amor fati*.”

O *amor fati*, enquanto querer o necessário significa querer o eterno retorno, querer tanto o que foi quanto o que será, a já mencionada redenção do passado e a criação do futuro, transmutar o “assim foi” em “assim eu quis”, ou seja, é querer sempre aquilo que já se é e aquilo que tem que ser, pois, pelo eterno retorno, só é possível nos tornarmos aquilo que já somos, o devir-homem é o ser que vem a ser em um futuro que já se foi, querer ser algo diferente é não querer ser si mesmo. No triunfo da vontade afirmativa, o atormentador “foi” é transfigurado, somente a vontade criadora pode querer para trás, pode recriar o passado e fazê-lo objeto de desejo e de escolha. Não mais se culpa a existência pelo sofrimento que, muitas vezes, dela advém, ela não é um castigo, o devir é inocente, a ele não cabem nossos julgamentos. Quando a vontade é livre para querer o vir a ser, ela diz Sim ao eterno retorno e age como um martelo contra toda reação do espírito de gravidade que responsabiliza e condena o devir. Sua ação perpétua configura-se como constante processo de tornar-se, a mais alta tarefa do ser humano sintetizada na fórmula vivencial *amor fati*.

Se a filosofia de Nietzsche se apresenta como uma tentativa de libertação da moral cristã tradicional, em uma reflexão sobre a cultura, fica cada vez mais evidente nos escritos tardios que abordam os temas do eterno retorno e *amor fati* que a libertação se dá no e a partir do ser humano. É certo que, na visão de Nietzsche, a nossa cultura é niilista, que o curso histórico é negativo-reativo, mas, acima de tudo, o é porque o ser humano é reativo. Por isso, o seu projeto de transvaloração inclui um processo de superação do próprio ser humano, ela acontece em cada um e a partir de cada um. Esse processo é um caminho, uma trajetória a ser trilhada por um sujeito que, consciente da falência de seu modo de existência até então, liberta-se das amarras morais contrárias à vida, experimenta suas possibilidades e se insere, concilia e afirma a existência conjunta ao afirmar a sua fatalidade. O caminho é um tornar-se, constante, nunca um fim almejado, mas uma tarefa subjetiva, de cada si-mesmo que se afirma e significa sua existência, afirmando e bendizendo o todo da existência, do uno ao múltiplo. O tornar-se é uma experiência vivida nos termos do *amor fati*, uma eterna e constante reapropriação de si na retomada da totalidade da existência que carrega no presente o que tem atrás e adiante de si.

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si*... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior de perder-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e

vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 8).

4.1.3 “Dionísio contra o crucificado”¹⁸⁷ – a afirmação trágica

O dizer sim à vida mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida se alegrando com a própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus tipos mais elevados – foi isso o que chamei de dionisíaco, descobri que isso era a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para se livrar do horror [...], mas para [...] *ser a própria* volúpia eterna do devir [...] E assim toco outra vez o ponto do qual um dia parti – o *Nascimento da tragédia* foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: assim me recoloco no solo do qual cresce o meu querer, o meu *poder* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno... (GD/CI, *O que devo aos antigos*, 5).

A primeira grande obra de Nietzsche, *O Nascimento da tragédia*, que ainda continha elementos característicos de sua formação como filólogo, apresenta um conceito significativo ao qual, podemos dizer, o todo da sua filosofia é remontado. Elaborando uma investigação que vai desde o nascimento até o fim da tragédia e, portanto, uma investigação sobre o problema de nossa cultura, já que é no eclipse dessa significativa forma de existência que tem início a historicidade niilista, Nietzsche estabelece o critério afirmativo ao qual se deve voltar o ser humano, o paradigma existencial de Dionísio, a vivência dionisíaca.

A simbologia de Dionísio é ambígua, por vezes contraditória, e vai ganhando densidade ao longo da construção filosófica de Nietzsche, principalmente quando se liga aos temas tardios do eterno retorno, vontade de potência e *amor fati*, atingindo uma significação existencial. Em sua obra filológica, como já ressaltado, o paradigma apolíneo-dionisíaco fornece a particularidade e a profundidade da alma grega, a dualidade da existência a qual vive e sofre o ser humano e que se reconcilia através da arte trágica, o Eu que se dissolve na totalidade, significando a si próprio em consonância com o devir e suas dores. Distante da influência de Wagner e Schopenhauer, que muito nortearam o *Nascimento da Tragédia*, e com os desenvolvimentos posteriores de crítica ao Cristianismo, Dionísio vai ganhando centralidade como o deus afirmador, não justificar a existência, não atenuar a dor, mas afirmá-la. A antítese Apolo-Dionísio deixa de ocupar o primeiro plano, pois o próprio Dionísio é o limite máximo da afirmação; “no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação.” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, 1); do mesmo modo, a oposição entre

¹⁸⁷ “– Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*” (EH/EH, *Por que sou um destino*, 9).

Dionísio e Sócrates, apontado na obra como a doença pela qual a tragédia morre, é transfigurada na oposição Dionísio e Cristo. Como contraposto ao sentido cristão, do Deus extramundano e contrário à vida, Dionísio vai aos poucos surgindo como o critério afirmativo, momento existencial no qual se confluem natureza e historicidade humana no seu poder de criação extramoral.

O problema de fundo, sob o qual se desenrola a especulação da presente tese, é o da temporalidade, em específico, a incapacidade humana de lidar com a temporalidade que pode produzir modos existenciais degenerados. De acordo com Nietzsche, o indizível devir, o qual causa-nos horror frente ao absurdo, é o que leva o ser humano a criar meios de significação, interpretação e avaliação da existência. O niilismo surge enquanto sintoma de uma maneira depreciativa de dar à vida um sentido, tornando-a passível de ser vivida. A interpretação é a condição primordial de manutenção e preservação da vida, que pode elevá-la ou depreciá-la de acordo com a qualidade da vontade que avalia. Se a significação judaico-cristã é niilista, confere à vida o valor de nada, o seu contraposto proposto por Nietzsche seria um sentido semelhante ao grego antigo, que encontrava na arte, trágica, a maneira de conferir à existência a dignidade de ser vivida.

Em Nietzsche, o campo da arte tem lugar privilegiado enquanto atividade criadora, através da qual é possível suavizar os horrores da existência e até mesmo transfigurá-los em representações passíveis de vivência; é uma “alegre necessidade de experiência onírica.” (GT/NT, 1). É a arte que constitui a percepção e a cognoscibilidade do mundo, “a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se a vida.” (*Ibidem*). O sujeito experimenta a vida de maneira mediata através da figuração, representação, tanto de imagens agradáveis, de belas aparências, quanto daquelas “sérias, sombrias, tristes, escuras [...] em suma, toda a ‘divina comédia’ da vida, com o seu *Inferno*.” (*Ibidem*). Para o filósofo, a tragédia grega representa a forma de arte mais elevada, da qual necessitou o povo grego pelo seu alto grau de sensibilidade ao sofrimento e que tem como grande mistério a união das artes apolínea e dionisíaca. Pois não é apenas o caso de se iludir com uma representação fantasiosa da realidade, mas, nunca esquecendo o caráter fundamental da existência, o sofrimento e o absurdo, penetrando no fundo deste mistério, produzir uma bela aparência.

A maneira pela qual o grego antigo conferiu sentido ao caótico horror da existência, pelo domínio titânico, foi através da criação dos deuses olímpicos; “o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos.” (GT/NT,

3). A imagem da vida segundo o mundo pré-homérico, das forças titânicas, é aquela permeada pelo sofrimento, pela crueldade e pela morte, um mundo sombrio cuja resposta grega foi a elaboração de uma “ilusão artística”, contra a “teogonia titânica dos horrores”, tem-se a “teogonia olímpica do júbilo.” (MACHADO, 2006, p. 88). As figuras divinas e magníficas do Olimpo, com suas perfeitas e harmoniosas representações, legitimavam a vida humana a partir de seus feitos epopeicos, de ação, combate, e disputas contra o aterrador da existência, atingindo a glória; “derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa...” (GT/NT, 3). Sob o substrato apolíneo, de belas e jubilosas imagens, o Olimpo foi constituído, como resposta à dolorosa consideração da existência na qual impera o poder titânico, a qual os homéricos compreendiam enquanto o poder dionisiaco. Assim, a representação onírica assentava-se sob o elemento dionisiaco do sofrimento; “toda a existência, com toda beleza e comedimento, repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisiaco.” (GT/NT, 4).

Vê-se já porque, para Nietzsche, Apolo e Dionísio têm papel de destaque em sua análise sobre a tragédia e consideração da vida grega antiga. Para ele, os impulsos que se materializaram em tais deuses são aqueles que, respectivamente, delineou o mundo olímpico e o que diz sobre o caráter primordial da existência, um mundo sombrio e aterrador permeado pela morte, passagem do tempo, sofrimento e crueldade. As narrativas míticas, as epopeias, os atos heroicos são produções que transpõem a crueldade do elemento dionisiaco em disputa, em combate através de ações honrosas, em representações artísticas que estimulam, incitam, impulsionam a vida. Assim, a existência humana é justificada, não na busca pela felicidade extramundana, mas no combate aos próprios horrores da vida que significa não fuga, mas imersão nesses horrores. Pela analogia do sonho, o mundo onírico de Apolo equivaleria ao estado sonhador com suas visões e representações prazerosas, enquanto necessidade frente ao estado de vigília dos infortúnios, o substrato dionisiaco. Deste modo, é de todo o mundo desperto, com suas importunações, que nasce a visão redentora do mundo onírico.

Como deuses da arte, Apolo e Dionísio se divergem em origem e objetivos. Aquele, o deus da harmonia, da arte figurativa, do sonho e da bela aparência e Dionísio, o deus da música, do símbolo da embriaguez, uma oposição que não é estrita contraposição, pois caminham lado a lado na produção artística e são levados ao emparelhamento pela tragédia. Apolo é aquela tendência artística da produção figurativa de uma realidade harmoniosa, o manto de beleza com o qual se veste a realidade para torná-la mais passível de ser vivida. Por

ser o deus da aparência, da “ilusão artística”, Apolo representa a beleza, que do ponto de vista estético é a medida, o harmônico, a ordem, o equilíbrio, e, do ponto de vista ético, a calma, a serenidade, a limitação. Dionísio, por sua vez, através da música, da dança, dos mistérios da sexualidade e da beberagem narcótica, relembra o ser humano do caráter fundamental de sofrimento que permeia a existência fazendo-o imergir no fundo deste caos.

Nietzsche fala do apolíneo como uma expressão do *principius individuationis* [princípio de individuação]¹⁸⁸, da consideração do indivíduo consumado, separado do resto da existência, e que no distanciamento a contempla. Cada indivíduo, em sua existência, vive sua epopeia, é um herói que combate, luta, compete, procurando atingir sua glória. Cada indivíduo vive heroicamente a sua vida e, mesmo que sofra, que seja condenado e que seu destino seja a morte, a glória alcançada é justamente ter vivido esta existência e nela combatido. Os feitos heroicos das narrativas atenuam os horrores do cenário, do mundo e dão ensejo para a vivência individual. O mundo onírico de Apolo, da representação, da aparência, coroa o indivíduo ao ultrapassar o sombrio e o temeroso nos feitos heroicos honrosos e gloriosos. Junto a isso, por seu aspecto ético, ele exige do indivíduo o comedimento e o conhecimento de si.

Já pelo impulso dionisíaco, o que se tem é o rompimento com tal princípio no esvanecer do sujeito, auto esquecimento e reconciliação com o todo, êxtase no sentimento de unidade; “em vez de um processo de individuação, é uma experiência de reconciliação entre as pessoas e das pessoas com a natureza, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade.” (MACHADO, 2006, p. 92). O dionisíaco para Nietzsche é expresso nos cultos orgiásticos, marcados pelo canto, pela dança e pelo transe coletivo em honra ao deus Dionísio. Na experiência desse ritual, rompe-se com os preceitos de individuação, medida e autoconhecimento apolíneos. Tem-se a reconciliação com o todo, não mais a visão de um indivíduo separado, mas de um indivíduo pertencente a uma unidade mística. O Eu é desintegrado, abolido até o esquecimento no abandono de si que se dissolve no mundo. É a própria natureza que se manifesta nos cultos dionisíacos, não uma bela aparência, uma imagem onírica, harmônica e comedida, e sim a desmesura da própria natureza; “o indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui em auto esquecimento do estado

¹⁸⁸ “Sim, poder-se-ia dizer de Apolo que nele obtiveram a mais sublime expressão a inabalável confiança nesse *principium* e o tranquilo ficar aí sentado de quem está nele preso, e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’, juntamente com a sua beleza.” (GT/NT, 1).

dionisíaco. [...] O desmedido revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza.” (GT/NT, 4).

Uma arte que tem como analogia o estado sonhador, com suas aparências prazerosas e que, por seu caráter de individuação, concebe uma ética de medida, autocomedimento, mas que repousa sobre o substrato de sofrimento o qual nos revela Dionísio. A arte dionisíaca irrompe do mundo da aparência, o autoesquecimento faz nascer o desmedido, o deleite, o festivo advindo da dor. É nesse sentido que essas artes incitam uma à outra em direção a novas produções, alternando-se em criações. Mas, por um ato da vontade do instinto helênico, essas duas artes confluíram em uma misteriosa união na tragédia.

A reconciliação do apolíneo e do dionisíaco na tragédia pode ser compreendida pela análise da relação de seus componentes, respectivamente, as imagens e cenas, por um lado, e a música, por outro. Para Nietzsche, a tragédia se inicia no coro dionisíaco, tem Dionísio como seu personagem único e o tema são os seus sofrimentos¹⁸⁹, mas esse fundo do trágico como sendo dionisíaco é desdobrado em drama pelo aspecto apolíneo, pela representação imagética de Apolo; a “tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo.” (GT/NT, 8)¹⁹⁰. É Apolo que faz com que o coro dionisíaco e seu estado, do indivíduo que erra e sofre, surjam oniricamente em cenas e imagens representadas¹⁹¹. Deste modo, “na tragédia, Dioniso fala a linguagem de Apolo, Apolo fala a linguagem de Dioniso” (MACHADO, 2006, p. 100), pois, enquanto o tema do drama é ditado pelo coro através da representação apolínea, isto é, Dionísio pela visão de Apolo, Apolo acaba ensinando a Dionísio a medida, o que faz com que a experiência trágica não seja mais apenas aquela experiência das dionisíacas, “servindo-se da aparência, o dionisíaco artístico é... um estado de embriaguez em que não se perde a lucidez, um estado em que, embriagado, se observa a própria embriaguez.” (*Ibidem*).

A experiência trágica, que apresenta a reconciliação de Apolo e Dionísio, permite, segundo Nietzsche, aceitar e experimentar o sofrimento com alegria, uma vez que ele é parte

¹⁸⁹ “[...] a tragédia grega [...] tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio, e que por logo tempo o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio. [...] Jamais, até Eurípedes, deixou Dionísio de ser o herói trágico [...] [e] todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio.” (NT/GT, 10).

¹⁹⁰ “O jogo do apolíneo e do dionisíaco, e o ambíguo significado, que a tragédia possui, da libertação do e pelo dionisíaco na bela imagem apolínea.” (VATTIMO, 1990, p. 20).

¹⁹¹ “Na embriaguez dionisíaca e na auto alienação mística, prosterna-se, solitário e à parte dos coros entusiastas, e como, então, por meio de um influxo apolíneo do sonho, se lhe revela o próprio estado, isto é, a sua unidade com o fundo mais íntimo do mundo em uma imagem similiforme de sonho.” (NT/GT, 2).

constituente da vida. Não é a ilusão figurativa de Apolo, nem a total embriaguez de Dionísio, mas a imersão no absurdo da existência para desse mistério se produzir uma aparência que transmuta a experiência da dor em alegria. Ao apresentar o dionisiaco pelo apolíneo, a tragédia faz com que o indivíduo aniquilado pelo coro, pelo estado dionisiaco, experimente “por trás das aparências das figuras mutantes, o eterno prazer da existência pela identificação, pela fusão com o ser primordial, o uno originário.” (MACHADO, 2006, p. 102). Na tragédia, o espectador é capaz de penetrar no interior das coisas, dos mistérios da vida, experimentar a luta, o combate e o aniquilamento da individualidade, alegrando-se com tudo isso, porque o mundo sempre continua.

Tal análise sobre a tragédia entendida como reconciliação dos impulsos da natureza, apolíneo e dionisiaco, compõe um dos traços fundamentais do pensamento do jovem Nietzsche. Contudo, os desenvolvimentos posteriores apontam uma mudança de concepção, principalmente no que concerne à simbologia de Dionísio, como é possível observar no prólogo de *O nascimento da tragédia*, escrito anos depois da publicação da obra, e também no *Ecce Homo*, em que o filósofo empreende uma espécie de autocrítica de sua obra. Alguns elementos que são por ele próprio apontados como “erro” incluem a influência de Schopenhauer e Wagner e o tom hegeliano da resolução da contradição na reconciliação, a antítese na unidade¹⁹². Nietzsche chega a dizer que estragou o problema grego, principalmente o seu pressentimento sobre o dionisiaco com fórmulas schopenhauerianas, com a “ingerência das coisas mais modernas.” (GT/NT, *Prólogo*, 6).

Segundo Deleuze (2018), sob o influxo de Schopenhauer e Wagner, *O nascimento da tragédia* apresenta uma concepção de afirmação da vida apenas quando há a solução do sofrimento a partir da dissolução do indivíduo no universal, em algo que o ultrapassa, é uma transposição para o metafísico. Mas, na evolução do pensamento nietzschiano, a dor não é resolvida pela transformação em um prazer superior e além do indivíduo, a dor é afirmada. Essa é a simbologia de Dionísio que se desdobra nas obras tardias, aquele que afirma a dor e faz dela o prazer de um indivíduo, “é o deus que afirma a vida, para quem a vida tem que ser afirmada, mas não justificada, nem redimida.” (p. 23).

¹⁹² “Ele influenciou [*O nascimento da tragédia*], e mesmo fascinou, pelo o que nele era erro – por sua aplicação ao wagnerismo, como se este fosse sintoma de ascensão. [...] não atentaram para o que no fundo a obra encerrava de valioso. Helenismo e Pessimismo [...] A tragédia é a prova de que os gregos não foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo. [...] É politicamente indiferente – não alemão, diriam agora –, tem cheiro indecorosamente hegeliano, é impregnado em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer.” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, 1).

Nessa nova apreensão de Dionísio, Apolo acaba perdendo espaço dentro da filosofia de Nietzsche, o que se deve à constatação de que não é a oposição Apolo-Dionísio o cerne da problemática, mas sim a oposição com Sócrates e, posteriormente, com o Cristianismo. Apolo não se opõe à tragédia, faz parte da tragédia, Apolo não julga a vida, representa oniricamente a vida. Tanto que, nem como manifestações fisiológicas, nem enquanto impulsos artísticos, Apolo e Dionísio podem estar um sem o outro, eles se nutrem mutuamente e sozinhos acabam levando à tiranização e ao caos. Foi Sócrates, em uma atitude nem dionisíaca, nem apolínea¹⁹³, que matou a tragédia ao promover uma inversão na interpretação das forças. Por isso é Sócrates o primeiro decadente, sua vontade é uma vontade de negação, interpreta a vida a partir de uma perspectiva crítica e negativa, e, então, ela se torna algo a ser julgado, justificado e redimido pela ideia, pela consciência.

Nietzsche considera, em uma análise posterior, que os dois pontos decisivos de sua obra são a compreensão do dionisíaco como o limite da afirmação, e o reconhecimento do socratismo como instrumento de dissolução e decadência¹⁹⁴. E, embora até confesse que há um “profundo e hostil silêncio sobre o Cristianismo em todo o livro” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, 1), a oposição Dionísio e Cristo, ou seja, a simbologia da afirmação e a do niilismo¹⁹⁵ já se encontra presente, o que se percebe no prólogo de 1886. Nele, o filósofo, após acentuar seus erros na análise da tragédia, ressalta o mistério da simbologia de Dionísio e a problemática do surgimento do niilismo a partir de Sócrates e ainda mais com o Cristianismo, evidenciando que a tarefa por detrás de sua investigação é, voltando-se contra a moral do ressentimento, contrária à vida oferecer uma doutrina artística, anticristã, a qual chama dionisíaca.

Surge, então, como ressalta Deleuze (2018), a “verdadeira oposição”, Dionísio-Cristo, a “fórmula de afirmação suprema” e o “instinto que degenera”. Partindo do mesmo ponto, o sofrimento, tem-se no Cristianismo o sofrimento que leva à acusação da vida e, portanto, à necessidade de justificação; já com Dionísio a vida que justifica o sofrimento ao afirmá-lo, ou seja, *amor fati*, porque, no fundo, a vida não precisa de justificação, ela própria se encarrega disso. A paixão é a mesma, o ser humano que sofre, porém, enquanto no Cristianismo ela é o motivo de acusar, justificar e resolver a contradição em um entorpecimento com relação à realidade, com Dionísio o sofrimento se torna afirmação em uma ação ativa, já que a

¹⁹³ “Ele não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores estéticos.” (*Ibidem*).

¹⁹⁴ “As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos... Segundo, a compreensão do socratismo.” (*Ibidem*).

¹⁹⁵ “o *Nascimento da tragédia* reconhece: o Cristianismo é niilista no mais profundo sentido.” (*Ibidem*).

existência mesma justifica qual for a dor. Ao contrário da reconciliação no simbolismo do Deus na cruz, se tem a afirmação de Dionísio. A oposição não é, com isso, uma dialética, embora no *Nascimento da tragédia* apareçam alguns traços de hegelianismo na solução pela reconciliação Apolo e Dionísio, a concepção tardia do símbolo dionisíaco mostra que a oposição é com relação à própria dialética, Dionísio não é dialético, é o oposto da dialética, ou seja, da concepção teórica de Sócrates e da cristã.

Se há alguma possibilidade para a justificação da vida, ela só pode se dar como fenômeno estético; “a existência só se justifica como fenômeno estético.” (GT/NT, *prólogo*, 5). O problema do sentido da existência, da decisão sobre a vida valer ou não a pena ser vivida é o que move tanto a significação cristã quanto a tragédia, e, enquanto aquela tem como resposta a dialética em uma atitude negativa, a tragédia propõe o problema da justiça como forma estética, não uma fórmula, um sistema, uma solução moral final. No trágico, é a existência mesma que justifica o que é afirmado, inclusive o sofrimento, apresentando a alegria de maneira estética, o trágico é alegre, o herói trágico é alegre. É esta a tarefa de Dionísio dentro da tragédia, tornar leve, e a tarefa dionisíaca de Nietzsche na filosofia.

Quando se fala em afirmar, surge a grande dificuldade sobre como é possível fazer de tudo um objeto de afirmação. Zaratustra sente asco diante do pensamento do eterno retorno, em um primeiro momento, a doutrina lhe causa repulsa e angústia. Já na tragédia, com Dionísio, a afirmação é tal que não existe angústia. É certo que Zaratustra é o profeta do eterno retorno e a causa do além-do-homem, por isso dito algumas vezes ser dionisíaco. Porém, existe uma complexa relação entre Zaratustra e Dionísio, no sentido de que o profeta, justamente por ser causa, não chega a atingir a pura afirmação dionisíaca.

Zaratustra é aquele que ensina o eterno retorno, em seu domínio, é apresentada a transmutação do “tu deves” ao “eu quero”, da vontade que se torna livre para uma potência afirmativa ao negar o seu oposto, o negativo-reativo, o desprezo pelo desprezo. Essa passagem pelo negativo como potência de afirmar, simbolizada pelo asco, nojo e desprezo do personagem, é necessária, como se viu, como motor para a transmutação de todo negativo em afirmação. Assim, do “eu quero” ao “eu sou”, a última etapa pela qual passa o espírito, sua última metamorfose, o que impera é a pura afirmação, a afirmação incondicional à fatalidade da existência que promove o retorno. Liga-se a Zaratustra, com isso, a simbologia de Dionísio. Aquele nos leva o mais longe que o ser humano pode ir, que é colocar a negação a serviço da potência de afirmar, enquanto com Dionísio, a afirmação é afirmação em toda a sua

potência, tarefa que empreende não mais o ser humano, mas o além-do-homem, essa nova forma de existência. Zaratustra é subordinado a Dionísio.

O retornar do Eu pela perspectiva do eterno retorno é alcançado na pura afirmação, na práxis do *amor fati*, “só retorna o que afirma e o que é afirmado.” (DELEUZE, 2018b, p. 239). Zaratustra é sim afirmativo, mas não é a afirmação incondicionada como o é Dionísio. O profeta precisa transmutar o negativo, empreender as metamorfoses do espírito, *Zaratustra* todo é um combate ao espírito de gravidade, niilismo, por isso o desprezo, o Não do Leão. Já com Dionísio a vontade afirmativa encontra-se por completo a serviço da afirmação, não há incerteza no afirmar, não há angústia ou medo, há a alegria da tragédia da vida, pois a vida é tragédia, mas tragédia pode ser alegria. Com isso, Nietzsche retorna à sua descoberta mais original, pressentida no *Nascimento da tragédia*, a simbologia de Dionísio como o limite máximo da afirmação, como uma práxis que não mais enxerga na vida a oposição e luta contra ela, mas que na afirmação, amor, bendiz a existência, levando à experiência de olhar para a vida como se todo o necessário fosse fruto da minha vontade, a mesma vida volta a mim e o Eu retorna.

[...] a condição dionisíaca novamente surgirá. Eu prometo uma era trágica: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, sem sofrer com isso... (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, 4).

4.2 ÁGAPE

O que torna uma pessoa melhor, admirada pela criação, agradável aos olhos de Deus? O que torna uma pessoa forte, mais forte do que o mundo todo; o que a torna fraca, mais fraca do que uma criança? O que torna um sujeito inabalável, mais inabalável do que uma rocha; o que a torna suave, mais suave do que a seda? – É o amor. O que antecede tudo? É o amor. O que sobrevive a tudo? É o amor. O que não pode ser tirado, mas ele próprio tira tudo? É o amor. O que não pode ser dado, mas ele mesmo dá tudo? É o amor. O que persiste quando tudo se esvai? É o amor. O que conforta quando todo conforto falha? É o amor. O que permanece quando tudo muda? É o amor. O que resta quando o imperfeito é abolido? É o amor. O que testemunha quando a profecia é silenciosa? É o amor. O que não cessa quando a visão termina? É o amor. O que ilumina quando o escuro termina? É o amor. O que abençoa à abundância da graça? É o amor. O que dá lugar as palavras dos anjos? É o amor. O que torna a dádiva da viúva uma abundância? É o amor. O que transforma as palavras de uma simples pessoa em sabedoria? É o amor. O que nunca muda mesmo que tudo tenha mudado?

É o amor; e isso por si só é o amor, aquilo que nunca se torna outra coisa. (UD, p. 55).¹⁹⁶

A explanação sobre o movimento da repetição em Kierkegaard elucidou que a categoria é um novo modo existencial que alcança um indivíduo quando, ao se relacionar em sua interioridade com o paradoxo e atingir o instante da paixão infinita, torna-se um si-mesmo e, ao tornar-se, passa a experimentar a realidade e a temporalidade de uma outra forma, dando à ela sentido e significado. Não mais idealizar o passado ou basear as ações e decisões existenciais apenas na lógica e na objetividade, mas a partir da subjetividade que se relaciona com o Eterno atingir o instante no qual o que “foi” retorna no presente como algo novo, pois ressignificado, dando ao futuro liberdade criadora. Não existe, porém, um estado de repouso quando um indivíduo experimenta a repetição, a tarefa existencial se estende ao longo de toda a vida do existente, enquanto estiver ele em devir. Tal empreendimento constante, que é levar a vida a sério, colocar seriedade nas ações e decisões aprofundando-se em interioridade, não é simples, por isso mesmo o mais comum é ver indivíduos que se entorpecem com a imediatidade, relacionam-se, em maiores ou menores graus, com a exterioridade, e se esquecem da verdadeira tarefa subjetiva, do que significa ser um existente; “talvez não o percebas, talvez escape à tua atenção o quanto a existência é coisa séria [...]” (PE I, p. 265). Como é possível levar a vida em infinita seriedade? Dessa dificuldade surge um critério de vivência que é fundamento para a efetivação da repetição, a saber, o amor.

O tema do amor perpassa a obra de Kierkegaard uma vez que se encontra relacionado à ação de um indivíduo que efetuou a síntese, como afirma Roos (2021), “a questão do amor [...] atravessa o conjunto da obra. Essa centralidade do amor está ligada ao entendimento do ser humano como síntese.” (p. 94). Tem-se, então, por exemplo, em *Ou/Ou* a questão do amor

¹⁹⁶ “*What is it that makes a person great, admired by creation, well pleasing in the eyes of God? What is it that makes a person strong, stronger than the whole world; what is it that makes him weak, weaker than a child? What is it that makes a person unwavering, more unwavering than a rock; what is it that makes him soft, softer than wax? -It is love. What is it that is older than everything? It is love. What is it that outlives everything? It is love. What is it that cannot be taken but itself takes all? It is love. What is it that cannot be given but itself gives all? It is love. What is it that perseveres when everything falls away? It is love. What is it that comforts when all comfort fails? It is love. What is it that endures when everything is changed? It is love. What is it that remains when the imperfect is abolished? It is love. What is it that witnesses when prophecy is silent? It is love. What is it that does not cease when the vision ends? It is love. What is it that sheds light when the dark saying ends? It is love. What is it that gives blessing to the abundance of the gift? It is love. What is it that gives pith to the angel's words? It is love. What is it that makes the widow's gift an abundance? It is love. What is it that turns the words of the simple person into wisdom? It is love. What is it that is never changed even though everything is changed? It is love; and that alone is love, that which never becomes something else.*”

erótico, em A, e do conjugal, como apresentado pelo Juiz Wilhelm, a reflexão no discurso edificante de 1843, *O amor cobre uma multidão de pecados*, e o caso amoroso do Jovem na *Repetição*. No entanto, é na obra de 1847, intitulada *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, que o autor reflete profundamente sobre a questão.

Apesar de aqui o foco ser ético, é possível encontrar uma chave importante para o entendimento e a significação da existência. Ao apresentar as particularidades do amor cristão, Kierkegaard salienta que o indivíduo que assume enquanto tarefa o mandamento do amor ao próximo ganha liberdade e autonomia, pois não depende mais da contingência, não está mais à mercê da exterioridade. Deste modo, a partir de um critério que é eterno, que não está no nível da temporalidade e que não se modifica, o ser humano é capaz de imprimir sentido aos seus atos e de escapar da mecanicidade que pode haver na existência. O amor é apresentado como ação que preenche de sentido a vida rotineira, os feitos do dia a dia e as relações humanas, dando à existência continuidade. O amor é, assim, uma perspectiva de vivência que pode um ser humano adotar para experimentar a repetição em sua vida e ações.

4.2.1 *As obras do amor – uma análise*

Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha. (Mt 7: 25).

Assinado por Søren Kierkegaard, o livro *As obras do amor* foi publicado em 1847. Dividido em duas partes, a primeira sessão da obra se dedica à análise do mandamento do amor ao próximo, enquanto a segunda se debruça sobre o texto de 1 Coríntios. A concepção de amor presente no conteúdo dos discursos em ambas as partes encontra-se na diferenciação do amor cristão, como o verdadeiro amor, aquele que é capaz de fornecer uma perspectiva de sentido para a existência uma vez que pressupõe o Eterno, e o qual em grego chama-se *ágape*, do amor platônico, *eros*, constantemente referido no texto como amor natural, e da amizade aristotélica, *phília*. Como aponta Valls, na apresentação da obra na tradução em português, a língua dinamarquesa possui duas expressões que traduziríamos como amor e, apesar de não ser possível distinguir de maneira definitiva os dois sentidos, podendo eles serem utilizados de maneiras diferentes em certos contextos¹⁹⁷, no texto de Kierkegaard a expressão

¹⁹⁷ “É claro que *Elskov* tem uma dimensão erótica, sensual, natural e apaixonada, tem muito a ver com o enamoramento (*Forelskelse*). Mas o verbo *at elske* não tem sempre e necessariamente esta

Kjerlighed, comumente relacionada a um amor mais elevado, designa o amor cristão, *ágape*, e *Elskov*, de conotação erótica, designa o amor romântico, *eros*.

O subtítulo da obra, *Algumas considerações cristãs em forma de discursos*, oferece a perspectiva pela qual o autor encaminha seu escrito. Como o próprio autor reflete, as considerações pretendem provocar aquele que lê ao ser confrontado com esclarecimentos sobre o amor genuíno (*ágape/ Kjerlighed*) em contraponto ao amor ordinário (*eros/Elskov* e *philia*). O leitor da obra é, assim, atingido em sua confusão a respeito da natureza do amor e levado a despertar quanto à ética e à existencialidade do amor cristão.

uma consideração [*Overveielse*] não pressupõe as definições dadas e compreendidas; portanto, não devem mover, apaziguar, tranquilizar, persuadir, mas despertar e provocar as pessoas e aguçar o pensamento. [...] Uma “consideração” deve primeiro tirá-los [os leitores] do porão, chamá-los, mudar sua maneira confortável e confusa de pensar a partir da verdade dialética. (JP, 1.263, VIII1 A 293 n.d., 1847).¹⁹⁸

Em grande parte, a interlocução se dá com o poeta, um romântico, que elogia o amor natural, a paixão (*eros/elskov*), ignorando a profundidade que tem o amor cristão (*ágape/ kjerlighed*) o qual se realiza na ação como mandamento, não como a afeição da predileção, que são o fundamento das outras formas de amor, podendo, assim, se extinguirem. O amor cristão permanece, portanto, traz continuidade.

4.2.1.1 Crer no amor – a vida oculta e seus frutos

Não esqueças que, mesmo quando te alegras dos frutos do amor pelos quais se reconhece que ele reside neste outro ser humano, não esqueças que crer no amor constitui uma felicidade ainda maior. (OA, p. 31).

O primeiro discurso da obra se debruça sobre a questão da natureza oculta do amor e a consequente possibilidade de conhecimento a partir de suas obras. Inclusive, a própria

conotação sensual, uma vez que ele aparece até no mandamento bíblico, e que o bom samaritano também pode amar (*at elske*) o viajante injuriado sem estar apaixonado por ele.... Por outro lado, *Kjerlighed* geralmente possui uma conotação mais abrangente e até mais elevada do amor, ainda que na boa literatura danesa se encontre a expressão *Kærlighedsaffære*, para designar um caso amoroso que acaba em gravidez com a fuga do amante.” (OA, p. 13).

¹⁹⁸ “*A deliberation [Overveielse] does not presuppose the definitions as given and understood; therefore, it must not so much move, mollify, reassure, persuade, as awaken and provoke people and sharpen thought. [...] a “deliberation” must first fetch them up out of the cellar, call to them, turn their comfortable way of thinking topsy-turvy with the dialectic of truth.*”

constituição do texto em discursos se deve ao fato de se estar falando precisamente sobre o amor cristão, que “por essência não pode ser descrito” (OA, p. 17).

Explicitou-se a crítica de Kierkegaard ao pensamento especulativo, que, enquanto tal, apresenta suas limitações. Com relação aos temas existenciais a mediação racional só pode chegar a uma aproximação, insere-se, assim, a categoria do salto, a decisão do indivíduo a partir de sua subjetividade que se relaciona com o absoluto. Também o amor, enquanto categoria da existência, lida com a limitação do pensamento racional e se apresenta como algo que deve ser crido. Como argumenta Kierkegaard, de certo assegura-se do engano ao não crer no que é falso, mas mantém-se no engano ao não crer no que é verdadeiro;

pode-se ser enganado ao acreditar no que não é verdadeiro, contudo também se é enganado ao não crer naquilo que é verdadeiro; pode-se ser enganado pela aparência ilusória, mas decerto a gente também se engana pela aparência ilusória, à lisonjeira presunção que se sabe totalmente protegida contra enganos. (OA, p. 19).

No discurso *O amor tudo crê – e no entanto jamais é iludido*, Kierkegaard desenvolve o seguinte argumento; de certo, existe a possibilidade do engano, como existe a possibilidade da verdade, na desconfiança, o indivíduo agarra-se ao saber, à possibilidade do engano, e opta por não crer, porém, é justamente por conta dessa possibilidade que se pode concluir, decidir por crer, ter fé. Parte-se da mesma lógica, das possibilidades opostas, “o engano e a verdade têm absolutamente a mesma extensão” (OA, p. 266), mas, enquanto o desconfiado querendo defender-se do engano conclui que não se deve crer, pode-se, da mesma forma, concluir que se deve crer. Não é o caso de ser uma crença ingênua, inexperiente, existe a possibilidade e disso se tem conhecimento, mas ela é só saber, não pertence à realidade efetiva, que começa a partir da decisão.

O amor escapa, assim, à mediação racional, não se chega a ele pela especulação, é, portanto, necessário ter fé no amor, decidir-se por crer nele. Se, no amor, os limites da razão levam à constatação de que é preciso crer, também aqui a própria linguagem é limitante. Como tentar explicar o amor, como fazê-lo compreensível? Os protótipos já apresentados, como de Abraão e Job, demonstram a dificuldade de comunicação da fé, os limites também da linguagem. Por estarem em uma relação absoluta com o Eterno, por ser uma relação subjetiva com Deus, a linguagem não é capaz de captar a densidade da mensagem que carregam esses protótipos, por isso a afirmação de que é a própria vida e suas ações que esses personagens bíblicos deixaram para a humanidade.

O fato de o amor não ser sondável não significa, porém, que ele não se deixe conhecer, ele o faz pelos seus frutos. Assim como se reconhece uma árvore pelos frutos, reconhece-se o amor por aquilo que ele produz; “pois cada árvore se reconhece por ser próprio fruto [...] também se conhece o amor no seu próprio fruto.” (OA, p. 21). E é a partir desses frutos que se pode falar sobre o amor. O subtítulo do livro, *considerações cristãs em formas de discurso*, marca essa impossibilidade de se explicar o sentimento religioso, o qual só se exprime de maneira exterior em obras, não são, portanto, considerações sobre o amor, mas sobre as obras do amor. O amor deve ser crido, dá-se a conhecer pelos seus frutos, e a linguagem que o comunica consiste em discursos sobre as obras que ele produz.

O amor tem, então, uma vida oculta, ou seja, não pode ser visto, apesar de ser possível identificá-lo pelos frutos, o seu lugar próprio é o mais profundo do ser humano, em que ele se relaciona com o Eterno. Em *Migalhas filosóficas*, ao expor o modelo cristão em contraponto ao socrático, *Clímacus* defende que o ser humano está na não verdade e que a verdade e a condição para aprendê-la são trazidas a ele no instante pelo Eterno, que, por um ato de amor, rebaixa-se, estabelecendo a igualdade e fazendo-se compreensível. O paradoxo do deus-homem é um movimento do Eterno em direção ao temporal por um ato de amor.

O deus tem de se fazer igual ao discípulo. [...] O deus deve mostrar-se sob a figura do servo. [...], pois aí reside o insondável do amor: querer, não como brincadeira, mas seriamente e em verdade, ser igual à pessoa amada; e esta é a onipotência decisiva do amor [...]. É assim, pois, que o deus se apresenta sobre a terra, igual ao último dos homens, pela onipotência de seu amor. [...] toda esta vida [do deus que tudo sofre] constitui, afinal, uma paixão, e é o amor que sofre, é o amor que tudo dá. (MF, p. 54).

A oração que inicia *As obras do amor* relembra o leitor do “sacrifício do Amor”, da dádiva dada ao ser humano, remetendo o fundamento do amor a Deus; “recordas aquele sacrifício do Amor, recordas ao crente que deve amar como ele é amado [...]” (OA, p. 18). Segundo Ferreira (2001), ao se falar sobre o amor na obra em questão, não é possível ignorar o princípio luterano da primazia da graça, de que primeiro Deus nos amou. O amor que veio sob a forma de sacrifício, no rebaixamento e na morte de Cristo. Com isso, o amor de Deus é a fonte, a origem do amor em nós, ou “o amor é a presença de Deus em nós” (p. 18)¹⁹⁹, e o que nos habilita a amar. Nesse sentido, é o amor que vincula o eterno e o temporal, e é no amor de Deus que se funda o amor humano, no mais íntimo do indivíduo, está o amor cuja

¹⁹⁹ “Love is the presence of God in us.”

fonte é eterna; “se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente, no amor de Deus. [...] se funda o amor humano misteriosamente o amor de Deus.” (OA, p. 24).

À graça segue-se a tarefa; “graça e, então, um esforço nascido da gratidão – isso é Cristianismo.” (JP, 4.377, (X3 A 734))²⁰⁰. O amor, fundado no Eterno, graça de Deus, é exteriorizado e então reconhecido pelas obras, pelos frutos, pelas ações, isto é, maneiras de agir, de se portar na existência. Nesse sentido, amor é ação, não um sentimento sobre o qual simplesmente se fala, apesar de poder até ser expresso em linguagem quando o indivíduo realmente for tocado por ele, mas uma maneira de agir, de esforçar-se eternamente na existência; o amor cristão “é um ação, não um modo de falar sobre, não é uma concepção refletida do amor. [...] O Cristianismo sabe o que é agir e o que significa ser capaz de manter o amor ocupado constantemente em ação.” (OA, p. 219). Segundo Kierkegaard, querer esquadrinhar o amor, querer explicá-lo, frequentemente utilizar da linguagem para se alegrar com ele, assim como empreende o poeta, é fazer sofrer. Deve-se alegrar em se manifestar o amor em frutos, falar sobre ele será apenas uma aproximação e sempre com o risco do engano. “É o sofrimento mais doloroso e também o mais prejudicial quando alguém em vez de se alegrar com o amor em suas manifestações quer alegrar-se em esquadrinhar o amor, quer dizer, perturbá-lo.” (OA, p. 23).

Como já ressaltado, isso não quer dizer que não se possa falar sobre o amor, se assim o fosse a obra em questão nem seria possível. Em um discurso posterior²⁰¹, Kierkegaard afirma que elogiar o amor é uma obra de amor, mas isso depende de como ela é feita, a saber, com abnegação, desinteresse, “para poder elogiar o amor, é então preciso, interiormente, autoabnegação, e exteriormente, um desapego que se sacrifica.” (OA, p. 418). Trata-se então do fato de que o amor não é mero objeto de produção poética, mas um critério de ação.

Ao dizer que se identifica o amor pelos frutos, não se afirma com isso que há um modo de agir específico que o demonstre. Kierkegaard afirma que depende de como a obra é realizada, já que não existe “nenhuma obra, nem uma única, nem a melhor, da qual ousássemos dizer: quem faz isso demonstra incondicionalmente com isso o amor.” (OA, p. 27). O foco aqui está na interioridade, na relação subjetiva com Deus e no consequente esforço do indivíduo em exteriorizar tal relação através de obras de amor, que podem ou não serem reconhecidas. Não se age esperando que se reconheça a obra como sendo um ato de amor e nem se julga a ação alheia, mas que se ocupe com a ação individual advinda da relação

²⁰⁰ “*Grace and then a striving born of gratitude – this is Christianity.*”

²⁰¹ “*A obra de amor que consiste em fazer o elogio do amor.*”

subjetiva com o Eterno na possibilidade de que a pessoa amada a reconheça como tal, sem visar com isso uma recompensa, um mérito pela ação realizada.

A ação amorosa baseada nesta relação individual não busca reconhecimento, como também não busca investigar quem está ou não agindo amorosamente, antes, reconhece a individualidade de cada um e cada uma e centra toda a sua energia no seu próprio relacionamento com Deus, crendo no amor e agindo através dele. (ROOS, 2006, p. 97).

Retorna-se, com isso, à primeira ponderação do discurso sobre a necessidade de se crer no amor. Por ser categoria da existência, não se chega a ele pela especulação, aliás, pela especulação seria mais fácil chegar à conclusão de que o amor não existe, uma vez que ele não é visto, que sua comprovação empírica não é possível. É preciso pressupor sua existência e esforçar-se em exteriorizá-lo em obras, que é a possibilidade de reconhecê-lo, a partir da relação de cada indivíduo com Deus, que é a fonte eterna do amor; “não se pode ver o amor a menos que primeiro acredite no amor.” (COLTON, 2013, p. 91)²⁰². Por ser fruto do subjetivo, não se pode querer que meu ato seja visto indiscutivelmente como um ato de amor e nem julgar incansavelmente as ações alheias esperando que sejam elas frutos do amor. Mais uma vez: é preciso crer no amor.

Crê no amor! Esta é a primeira e a última coisa que se tem a dizer sobre o amor, quando se deve reconhecê-lo; mas da primeira vez foi dito em oposição ao racionalismo insolente, que tenta negar pura e simplesmente a existência do amor; agora, ao contrário, que já analisamos a possibilidade de reconhecer o amor por seus frutos, isso é dito contra a estreiteza de coração, mórbida, ansiosa e avarenta que, em desconfiança mesquinha e medíocre, exige ver os frutos. (OA, p. 30-31).

Cada indivíduo em sua existência se relaciona subjetivamente com Deus e a obra, a ação empreendida por meio da fé, é a exteriorização dessa relação, que não deve ser perscrutada, mas crida enquanto fruto do amor. Uma ação que provém da fonte eterna, Deus, e que no próprio ato retorna a ela ao crer no amor. É ele o mais elevado, o princípio, que só se dá a conhecer pelos frutos, sua manifestação nos atos individuais e, uma vez manifestado, volta à sua fonte eterna na qual se crê. Ao colocar o foco no crer, ressalta-se que o amor cristão sobre o qual se fala depende da fé cristã, do tornar-se cristão. É relembrar do sacrifício de Cristo, no qual se releva o amor de Deus, crer-se amado e, assim, amar, ou seja, receber do amor e devolver ao amor, amando; “o amor cristão depende da fé cristã para sua

²⁰² “One cannot see love unless one first believes in love.”

fecundidade.” (COLTON, 2013, p. 89)²⁰³. Crer no amor é crer em Deus, no paradoxo do Eterno no tempo empreendido por um ato de amor – “em Cristo a perfeição baixou o olhar para a terra a amou a pessoa que viu. E do Cristianismo nós deveríamos aprender [...]” (OA, p. 204), ao qual retornamos amando segundo a exortação do mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mateus, 22, 38).

4.2.1.2 O mandamento do amor – “tu deves amar”

“Tu deves amar”. Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança, eternamente liberado em bem-aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero. (OA, p. 45).

De modo já ressaltado, a primeira parte da obra se dedica à reflexão sobre o mandamento do amor principalmente no que concerne ao dever de amar. Somente quando o amor é dever a medida da ação é interiorizada, tornando o indivíduo independente do objeto do amor e, portanto, verdadeiramente capaz de amar. Pode parecer, de imediato, uma contradição afirmar que a característica essencial do amor cristão, como dever, ser justamente o que dá a ele nova força, mas, como nos mostra Kierkegaard, é somente o dever que assegura o amor da mudança, tornando-o livre. Tal característica é sublinhada pelo autor a partir da distinção de *ágape* do amor natural, romântico (*Eros/Elskov*), e da amizade (*philia*), ambos amores da predileção, que, enquanto tais, estão à mercê das mudanças da temporalidade.

Antes deve-se tratar de tornar bem nítido o ponto de discussão, para então na resposta conceder com toda tranquilidade que o Cristianismo destronou o amor natural e a amizade, o amor nascido do instinto e da inclinação, e a predileção, para colocar no seu lugar o amor espiritual, o amor ao próximo, um amor que em seriedade e verdade é mais carinhoso, mais delicado na intimidade do que o amor sensual – na sua união, e mais fiel na sinceridade do que a mais famosa amizade – em sua solidariedade. Antes, deve-se tratar de tornar bem claro que o amor sensual e o louvor da amizade pertencem ao paganismo, que o “poeta” pertence propriamente ao paganismo, dado que a sua missão pertence a ele – para então, com o espírito certo da convicção, dar ao Cristianismo o que é do Cristianismo, o amor ao próximo. (OA, p. 63).

O que de essencialmente novo existe na concepção cristã de amor é o mandamento, de ser ele dever, que é a marca da inflexão da eternidade. De, certo o amor existia no paganismo,

²⁰³ “*Christian love depends on christian faith for its fecundity.*”

mas antes do Cristianismo era compreendido e exaltado como sentimento, inclinação, predileção, paixão, ou seja, como força atrelada à temporalidade e à imediatidade. Ao amar o/a amante ou o/a amigo/a, por instinto e inclinação, e, portanto, sem o fundamento eterno, o amor está sujeito a alterar-se, há sempre a possibilidade da mudança. O amor existe, e mesmo que não tenha sofrido mudança, ela pode sempre introduzir-se. Nesse sentido, ele tem duração, isto é, ele existe enquanto dura, mas está sempre sujeito a extinguir-se. Como, quando se diz que não é possível afirmar que uma pessoa é feliz até que chegue o fim de sua vida e então pode-se com segurança dizer que ela foi feliz, porque enquanto vive existe sempre a possibilidade de deixar de ser, sua situação pode mudar. Só se pode afirmar que uma pessoa foi feliz, olhando sua vida em retrospecto, “de modo que esta pessoa não pôde ter sido contemporânea consigo mesma.” (ROOS, 2006, p. 99). Que o amor imediato tem duração significa que perdura enquanto perdurou, existe enquanto existiu. O amor que é dever, por sua vez, tem como fundamento a eternidade, o que implica continuidade. “Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou.” (OA, p. 20).

Na temporalidade, que se reparte em si mesma em presente, passado e futuro, está-se sempre sujeito às modificações e, portanto não há continuidade. Já o eterno permanece, é contemporâneo a qualquer tempo. Deste modo, o amor fundamentado na eternidade exclui de si a possibilidade da mudança e adquire continuidade, “e aí segue-se de si mesmo que ele perdure.” (OA, p. 49). Se na temporalidade não se pode assegurar que o amor imediato que existe agora vá existir no momento seguinte, com relação ao amor cristão fundado no Eterno, de certo é contínuo e perdura.

Portanto, só quando amar é dever, só então o amor está eternamente assegurado. Esta garantia da eternidade lança fora toda angústia e torna perfeito o amor, perfeitamente garantido. Pois naquele amor que só tem duração, por mais cheio de confiança que ele seja, há todavia ainda uma angústia diante da possibilidade da alteração. [...] E quando se deve, então está decidido para toda a eternidade, e quando compreenderes que tu deves amar, teu amor estará assegurado eternamente. (OA, p. 50-51).

O amor cristão, por não ter como lei o temporal e ser, por isso, contínuo, não se transforma, é o que dá ao indivíduo liberdade. O dever de amar, por mais contraditório que pareça, a necessidade do amor, é “a expressão verdadeira da liberdade” (OA, p. 55). No amor natural, a relação pura com o objeto amado torna um indivíduo dependente desse objeto, se o objeto deixa de existir, se não se está de posse dele, ou se ele se transforma, também o amor

se altera ou se finda. Ele é completamente dependente da contingência do objeto. No amor cristão, a relação de amor se relaciona em interioridade com o Eterno, a sua lei é a eternidade, e, por isso, é independente do objeto; “um tal amor não depende, para se manter ou perecer, da contingência do seu objeto, ele depende da lei da eternidade.” (OA, p. 57). Quando o amor é dever, simplesmente se ama, não por preferência, predileção, como no amor imediato, é, então, imutável, não se transforma, é contínuo e perdura. Por isso, é também independente, as qualidades ou mudanças do objeto não o alteram.

O amor cristão não se deve elevar até o céu, pois desce do céu e traz consigo o céu, ele desce, e com isso consegue amar a pessoa em todas as suas mudanças, porque ele vê em todas as mudanças a mesma pessoa. (OA, p. 203).

Evoquemos aqui a situação do Jovem e sua relação de amor, com a qual ele lida de maneira estética. O amor romântico, de imediato, deu-lhe felicidade, confessava estar profundamente apaixonado pela moça e, por isso, cantava o amor em profundas produções poéticas. Mas ocorreu da relação se tornar um fardo. Enquanto poeta, o Jovem lidava com o amor de maneira ideal, que surgia como ocasião para suas produções. Nas *Obras do amor*, Kierkegaard adverte que é sofrimento do mais doloroso quando ao em vez de se alegrar com o amor e com seus frutos, interiorizá-lo e transformá-lo em critério de ação, insiste em esquadrihá-lo. Além disso, ao se deparar com a possibilidade da transformação ética do amor, em assumir um compromisso com a amada, o Jovem se tortura ainda mais e seu amor se torna infeliz. Era ele dependente de seu objeto como se apresentava de início, por isso permaneceu preso à recordação e não pode fazer de seu amor feliz. Fora explicitado que o Jovem não tinha interioridade desenvolvida para entrar em uma relação absoluta com o absoluto, seu critério não era eterno, seu amor, assim, era dependente, e incapaz de gerar frutos. Por esse motivo, afirmou-se, o Jovem não foi capaz de engendrar a repetição. Seu critério de ação era a exterioridade e não a interioridade que se relaciona com o Eterno, que, somente assim, dá ao indivíduo continuidade.

A independência que proporciona a necessidade do amor também influi diretamente naquilo que Kierkegaard assume ser o “mais pérfido de todos os inimigos”²⁰⁴, o hábito. Segundo o autor, “ele se infiltra sorrateiramente, criando letargia num homem” (OA, p. 54), com ele, o amor se modifica, transforma. Sobre isso, é possível retomar os exemplos de *Constantius* e *Sísifo*. O hábito rotineiro no qual os personagens estão presos se apresenta

²⁰⁴ Cf: OA, p. 53.

como uma situação absurda resumida em uma existência sem sentido. Por mais que tenhamos que repetir nossas tarefas dia após dia, isso não implica estarmos consequentemente presos ao hábito rotineiro, quando há o fundamento de Eterno, o hábito não se instaura. O Eterno é imutável, o que não significa que, portanto, tornar-se-á um hábito, na medida em que no hábito há sempre a possibilidade da mudança, o Eterno é, gera continuidade às ações rotineiras.

Só o eterno e, portanto, aquilo que se submeteu à transformação da eternidade em se transformando em dever, constitui o imutável, mas o imutável justamente não pode transformar-se em hábito. Por mais firmemente que um hábito se estabeleça, jamais se torna o imutável, mesmo se o homem se tornar-se incorrigível; pois o hábito é sempre aquilo que deveria ser modificado, e o imutável, ao contrário, é aquilo que nem pode nem deve ser modificado. (OA, p. 55).

O amor como dever também determina a descoberta cristã do próximo. Não é aqui amar um único com força incondicional, mas amar a todos os seres humanos. Contrapondo o amor natural ao cristão, Kierkegaard ressalta que aquele, amor da predileção, escolhe a pessoa amada por inclinação em oposição às outras, aqui, é sorte enamorar-se, encontrar aquele único amigo ou amado o qual ama incondicionalmente. Por outro lado, o amor cristão ama incondicionalmente a todos, não um único, mas todos os seres humanos. É nesse sentido que ele se constitui enquanto dever, portanto, ética, regra de ação. Não é sorte amar a todos, assim como o é encontrar alguém que se ama por instinto, mas é dever, e assim o sendo, é tarefa existencial, “tu deves amar o próximo”.

Quem seria, portanto, o “próximo”? “O próximo são, afinal de contas, todos os homens” (OA, p. 71). Não alguém que escolhes por afeição, que lhe retribui o amor, que lhe causa felicidade, mas todos, inclusive aquele que nada pode lhe oferecer. Por este motivo, o amor ao próximo é abnegação, não egoístico. Na preferência apaixonada, ama-se pelo que a relação dá como retorno, é, portanto, uma outra forma de amor de si, é egoísta. O outro, o/a amado/a ou o/a amigo/a, é um outro eu. Mas o próximo, que nada tem a oferecer em troca, é de fato um outro, o tu. A exortação do Evangelho diz que “tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo” e, embora o pressuposto seja que todo ser humano ama a si mesmo, isso não significa que o Cristianismo consagra o amor egoísta, pelo contrário, ele quer tirar o egoísmo do ser humano mostrando não que não se deva amar a si mesmo, mas que amar a si mesmo da maneira correta equivale a amar ao próximo. E amar ao próximo é desvincular o amor daquilo que potencialmente se recebe em troca em uma relação. Enquanto o amor da predileção é

puramente amor de si mesmo, egoísta, o ensinamento cristão tem o próximo como determinação, o que imobiliza o egoísmo; “tu deves amar a ti mesmo da maneira como tu amas ao próximo, quando tu o amas como a ti mesmo.” (OA, p. 38).

Encontrar o próximo não é difícil como é encontrar alguém que se ama por predileção. O próximo é todo sujeito concreto que se apresenta a nós, todo aquele que vemos. Como é possível, porém, amar alguém sem considerar suas qualidades, sem considerar o retorno que pode nos dar? Aqui, o amor a Deus é o decisivo, é aquilo que nos permite amar o próximo, amar o outro independente de suas qualidades. “O amor a Deus é o decisivo, dele deriva o amor ao próximo.” (OA, p. 78). Deus é a fonte de todo o amor, simplesmente nos ama, a todo e qualquer indivíduo e nós devolvemos a esse amor, amando, amando a Deus acima de todas as coisas, o que é o mesmo que amar ao próximo. Isso nos diz o Evangelho: “*Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo teu espírito*. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*.” (Mateus, 22, 37-38).

“Isto significa que nós devemos todo o nosso amor a Deus, mas que Ele nos ordena expressar isso amando o nosso próximo; ama-se a Deus, amando o próximo.” (ROOS, 2006, p. 109). É assim uma relação a três, em que Deus é a determinação intermediária; “o Cristianismo ensina que toda relação é uma relação homem-Deus-homem, isto é, que Deus é a determinação intermediária.” (OA, p. 131). Diante Dele, somos todos iguais e, por isso, na relação com o próximo, ele também é nosso igual. É pela igualdade diante de Deus que o próximo surge, não na igualdade que se tem a um pela diferença com os outros, mas a igualdade incondicional que todos temos com relação a Deus. Nesse sentido, qualquer pessoa é o próximo.

Que o amor cristão não se altera, promove continuidade e não é egoístico ficou esclarecido ao contrapô-lo ao amor da predileção. Nesse sentido, ele é um amor mais elevado, destrona o amor natural, no entanto ele impossibilita que se continue a eleger um/a amado/a ou um/a amigo/a? Do mesmo modo que o mandamento ensina o verdadeiro amor de si, também ensina ao amor da predileção o verdadeiro amor; “conserva no amor apaixonado e na amizade o amor ao próximo.” (OA, p. 83), pois, antes de ser o/a amigo/a ou o/a amado/a, ele/a é o próximo. O amor cristão não substitui o amor natural levando-o a cabo, mas se mostra como fundamento dos outros tipos de amor tornando-os plenos de sentido e significado. A questão não é deixar de amar o/a amigo/a ou o/a amado/a, mas de não estabelecer uma relação infinita com algo finito.

Ama a pessoa amada fielmente e com ternura, mas deixa o amor ao próximo ser aquilo que santifica o pacto com Deus da união de vocês; ama teu amigo sinceramente e com dedicação, mas deixa o amor ao próximo ser aquilo que lhes ensina na amizade de um pelo outro a familiaridade com Deus! (OA, p. 83).

Desenvolveu-se anteriormente que o Cristianismo é uma questão de interioridade, ele parte da relação subjetiva de cada indivíduo com o Eterno para, então, expressar-se na exterioridade, dando a ela sentido e significado. Com relação ao amor não é diferente. Uma vez fundamentado em Deus, o amor promove uma mudança na interioridade do sujeito, que, então, orienta-se de dentro para fora. Apesar de o Cristianismo não se ocupar com o amor da predileção, mas com a transformação infinita da interioridade que se relaciona com Deus, essa transformação por ele empreendida, é sentida nas manifestações imediatas do amor. Não há que se deixar de amar o/a amado/a ou o/a amigo/a, mas saber que antes de ser objeto de minha predileção, ele/a é meu próximo e, por isso, antes de ser uma relação romântica ou amigável, é uma relação de amor ao próximo que tem Deus como determinação intermediária.

O Cristianismo não veio ao mundo para ensinar uma ou outra modificação no modo como tu particularmente deves amar tua esposa, ou teu amigo, mas para ensinar de que modo tu, no sentido da universalidade humana, deves amar todos os homens. E é esta transformação que, por sua vez, transforma cristãmente o amor natural e a amizade. (OA, p. 170).

Somente quando o amor vem da interioridade, com a transformação da eternidade, é possível amar o outro, independentemente de suas qualidades ou defeitos. Não é o caso de procurar um objeto digno de amor, mas de tornar o amor de tal forma que ele possa amar a todo e qualquer objeto. É certo que no amor natural ama-se por predileção, por aquilo que se acha especial no objeto, mas o objeto pode se alterar. O amor cristão opera aqui a transformação, de continuar amando o objeto escolhido, por mais que ele tenha se modificado. “A tarefa não consiste em encontrar o objeto amável; porém, a tarefa consiste em: achar dignos de amor os objetos uma vez dados ou escolhidos, e em poder continuar achando-os amáveis por mais que eles se transformem.” (OA, p. 188).

O amor cristão torna novos os amores ordinários sem substituí-los, mas os configurando em um contexto mais compreensível (“infinitude”). Esse contexto é a relação entre o sujeito e Deus, que torna-se atento a isto em consciência. Consciência é um conhecimento de si com ou diante Deus, então, fazer de toda relação pessoal uma questão de consciência é colocar

Deus como o termo intermediário em todo amor. (COLTON, 2013, p. 144).²⁰⁵

As características do amor cristão surgem da particularidade do dever. É quando amar é necessário que o amor é independente, inalterado, contínuo, que é amor ao próximo e transforma as manifestações do amor imediato. Ser dever implica que o amor não é um conhecimento, mas uma ação. Tarefa existencial que pressupõe a relação subjetiva com Deus, que, ao transformar interiormente o indivíduo, incita a exteriorização na ação de amar ao próximo. “O que Kierkegaard entende por dever de amar significa tornar interior, subjetiva, a relação fundamental do amor para com o eterno.” (ROOS, 2021, p. 49-50).

4.2.2 Amor e repetição

Na medida em que existência é movimento, vale que há de fato um contínuo que mantém unido o movimento, pois de outro modo não há movimento algum. [...] para o existente a dificuldade está em dar à existência essa continuidade, sem a qual tudo simplesmente desaparece. [...] Para um existente, o constituinte do movimento é decisão e repetição. O eterno é a continuidade do movimento [...] (PE II, p. 25).

O desenvolvimento de *Migalhas filosóficas* nos apresenta o Cristianismo a partir do paradoxo do Eterno que entra no tempo, da infinitude na finitude. Em *A doença para a morte*, viu-se que o ser humano é síntese, dessas polaridades, a ser efetivada, em um processo de tornar-se um si-mesmo. Tal processo necessita de uma relação bem estabelecida com o Eterno, na qual o ser humano, em interioridade e atitude apaixonada, decide por crer no paradoxo. Na fé, a partir da decisão apaixonada, o indivíduo, com o auxílio do Eterno na relação subjetiva, torna-se um si-mesmo, anula a possibilidade do desespero, engendra a repetição. O paradoxo tem lugar central no processo de tornar-se, é, portanto, um movimento advindo da fé, crer em Deus e em seu rebaixamento em Cristo, que promove, com a ajuda da eternidade, um aprofundamento interior até que se atinja o instante da paixão, em que finito e infinito colidem, efetivando o ser humano enquanto síntese. Mas Deus se rebaixa unicamente por amor, sendo assim, o amor é justamente aquilo que une eterno e temporal, é o vínculo da eternidade. Como afirma Roos (2021), fé e amor são conceitos distintos em Kierkegaard, mas

²⁰⁵ “Christian love makes ordinary loves new without replacing them by setting them in the most comprehensive context (‘infinity’). That context is the relation between the person and God, as one becomes aware of it in conscience. Conscience itself is a knowing with or before God, so that to make every personal relationship a matter of conscience is to make God the middle term in every love.”

não separados. Fé é salto, a decisão apaixonada por crer no paradoxo crístico, cujo fundamento é o amor, o que nos exorta a agir na temporalidade da mesma maneira, amando. Nesse sentido, o amor é crucial para a efetivação da síntese, transposição do desespero, engendramento da repetição.

O amor é elemento chave para a realização da síntese de finitude e infinitude que constitui aquilo que somos, justamente por ser entendido como o que conecta esses elementos. É claro que isso terá diversos efeitos práticos para a existência como um todo. (ROOS, 2021, p. 53).

O conceito de amor cristão, como apresentado, contribui e pode até mesmo ser essencial para o entendimento da *Repetição*. Como afirma Hall (2002), essa obra é “decididamente relacional; o ‘outro’ está, precisamente, em questão, e assim a questão do amor é crucial para o texto” (p. 86)²⁰⁶. Também Colton (2013) defende que a virtude cristã do amor torna possível a repetição. Com isso, é válida aqui uma interpretação intertextual das obras. Roos (2021) identifica o diálogo já na epígrafe da *Repetição* rascunhada por Kierkegaard, “nas árvores selvagens são perfumadas as flores, nas árvores cultivadas, os frutos. Mas os frutos do espírito são o amor.” (R., p. 276)²⁰⁷. Como aponta o autor, na versão publicada, apenas a primeira frase foi mantida; “nas árvores selvagens são perfumadas as flores, nas cultivadas, os frutos”, porém a frase “mas os frutos do espírito são o amor” chegou a ser rascunhada pelo autor, mas deletada na revisão. Ela remete à Epístola aos Gálatas (5:22), “mas o fruto do Espírito é amor”, em que se fala sobre a exortação do Evangelho, que o seu cumprimento é a integralidade da Lei e o que dá ao indivíduo liberdade; “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. [...] Pois toda a Lei está contida numa só palavra: Amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Também o subtítulo da obra fora modificado várias vezes pelo autor até chegar à versão final, porém se ponderou ser “um empreendimento infrutífero”²⁰⁸.

Nas primeiras páginas da obra, *Constantius* nos apresenta o Jovem apaixonado, que, com um amor típico da juventude, parecia “saudável, puro e sólido.” (R., p. 135)²⁰⁹, porém, dialeticamente, foi-se tornando melancólico, escapava para a idealidade; “e, ainda assim, afirmo que o seu humor era um genuíno humor erótico [...]” (R., p. 137)²¹⁰. Nas *Obras do*

²⁰⁶ “This text is decidedly relational; the ‘other’ is, precisely, at issue, and thus the matter of love is crucial to the text.”

²⁰⁷ “On wild trees the flowers are fragrant, on cultivated trees, the fruit (see Flavius Philostratus the Elder’s *Hero-tales*) [deleted: ;but the fruits of the spirit are love. (...)].”

²⁰⁸ Cf: R., *suplement*, p. 276.

²⁰⁹ “wholesome, pure, sound.”

²¹⁰ “And yet I maintain that his mood was a genuine erotic mood [...].”

amor, Kierkegaard dialoga em grande parte com o amor erótico (*Eros/Elskov*), o qual, por ser fruto da predileção, acaba por perder de vista a realidade do/a amado/a, prendendo-se a uma ou outra qualidade que o agrada. Assim, como no caso do Jovem, o poeta ama a representação que faz do objeto de seu desejo. E, nisso, é um amor egoísta, é apenas oportunidade para a externalização e desfrute de seus próprios desejos, como foi a amada na *Repetição*, ocasião para a produção poética do Jovem; “a jovem não era a sua amada: ela era a ocasião que despertou nele o poético e fez dele um poeta.” (R., p. 138)²¹¹.

Por mais que, como afirma Kierkegaard, no amor erótico pense-se que ama o/a amado/a mais do que a si mesmo²¹², esse amor é uma forma de amor de si, pois ama aquilo que lhe agrada no outro. Não consegue, por isso, suportar a realidade efetiva da pessoa amada, que escapa à sua idealização. Não por menos, em pouco tempo, o amor do Jovem tornou-se torturante. Para escapar da realidade da amada, refugiou-se no poético, na viagem ao passado pela recordação. “Era impossível para ele criar uma relação real [...] ela era apenas a forma visível, enquanto seus pensamentos dele, sua alma, buscavam alguma outra coisa que ele atribuía a ela.” (R., p. 42)²¹³. A atitude do Jovem ao reconhecer que sua situação era terrível, que não poderia assumir com a amada o compromisso ético e externalizar seu amor, o faz fugir para outra cidade e se afogar na recordação. Nesse momento, afirma *Constantius*, ele tem a chance de experimentar a repetição, de irromper o religioso ao se desamarrar da confusão poética na qual se encontrava. Em contraposto ao amor erótico, Kierkegaard nos apresenta o amor cristão. Aquele que, marcado pelo dever, apresenta o influxo da eternidade e, por isso, não se modifica, não se altera, não sucumbe pelo hábito, dá liberdade e gera continuidade.

A segunda parte da *Repetição* é o embate entre o amor erótico e o possível irromper do amor cristão, o qual, pela inflexão da eternidade, daria ao Jovem continuidade, lhe faria engendrar o movimento da repetição. Porém, viu-se, apesar da disposição religiosa, ele não foi capaz de irrompê-la, afundando-se ainda mais no poético. Ao final, o seu amor não dera frutos, ou seu único fruto fora a linguagem poética, era e permaneceu um amor ideal, da recordação. Sobre o amor da juventude, por vezes imaturo, Kierkegaard afirma que se reconhece “pelo fato de que as palavras e os modos de falar são seu único fruto.” (OA, p. 27), e, de certo, de seu amor o Jovem apenas teve a produção poética.

²¹¹ “The young girl was not his beloved: she was the occasion that awakened the poetic in him and made him a poet.”

²¹² Cf: R., p. 34.

²¹³ “It was impossible for him to create a real relationship [...] she was merely the visible form, while his thoughts, his soul, sought something else that he attributed to her.”

Retomando algumas considerações sobre a categoria da repetição, falou-se que o movimento pertence à esfera religiosa e que se resume como uma nova maneira de experimentar a existência quando se torna um si-mesmo. Ao entrar em uma relação de interioridade com o Eterno, o indivíduo atinge o instante em que finito e infinito colidem, nesse momento ele passa a enxergar o passado de uma outra forma, resignificado, não mais como objeto de recordação. Diz-se, com isso, que o passado se torna, no presente, algo novo, e liberta o futuro. Na repetição, o indivíduo ganha continuidade.

O movimento da repetição, de ganhar continuidade, só é possível graças às forças da eternidade, na inserção do paradoxo. Porque, na temporalidade, existe a ruptura; com relação ao passado, ao qual nada se pode acrescentar, dizemos que “se trata de uma peça interrompida” (OA, p. 345), já com relação ao futuro, que é possibilidade, falamos que “a frase não está acabada e ainda lhe falta alguma coisa.” (*Ibidem*). Enquanto o temporal, pela ruptura, tem três tempos, o eterno é, por isso, só com as forças da eternidade, o indivíduo é capaz de adquirir uma perspectiva contínua da existência. A inserção do paradoxo se traduz na relação de interioridade do indivíduo com Deus, que deve ser constante. Mesmo que falemos de “instante da paixão” como o momento em que finito e infinito colidem, não é o caso de em um único e singular momento o indivíduo “resolver” toda a sua vida, mas que é um constante esforçar-se para a cada instante inserir a eternidade na temporalidade.

Esse esforçar-se está ligado tanto ao aprofundamento interior, quando se relaciona subjetivamente com Deus, quanto à ação na exterioridade. Muito se falou sobre o Cristianismo em Kierkegaard ser tarefa existencial. Para ele, o Evangelho nos propõe uma perspectiva para a existência terrena a partir da relação com o Eterno. De certo, o Cristianismo tem como foco o mundo interior, a relação do indivíduo com Deus, mas esse indivíduo é um existente, está inserido nas condições da vida terrena e do mundo exterior, nas quais permanece. Ele não escapa do mundo, mas transforma a sua relação com o mundo e com as outras pessoas a partir da relação subjetiva com Deus.

O Cristianismo desvia completamente a atenção do mundo exterior para o mundo interior: transforma cada uma de tuas relações com as outras pessoas numa relação com Deus. [...] Conforme a compreensão cristã, um homem (em última análise e essencialmente) em todas as coisas só tem a ver com Deus, muito embora ele deva permanecer no mundo e nas condições da vida terrestre que lhe foram designadas. (OA, p. 421).

É a inserção, a cada instante, do Eterno na vida terrena e temporal que a renova, com esperança; “é graças ao eterno que o Cristianismo renova a cada instante o ar e as

perspectivas.” (OA, p. 278). Essa inserção, no entanto, não é algo passivo, a relação subjetiva com Deus se exterioriza, é, portanto, uma ação, a ação amorosa que o Eterno nos exorta a realizar.

Nos desenvolvimentos sobre o amor cristão esclareceu-se, primeiramente, a necessidade de se crer no amor. Crer que o amor existe, que foi por um ato de amor que Deus se rebaixou em Cristo e que, portanto, antes de tudo recebemos a graça de sermos amados. O amor cuja fonte é a eternidade nos impele, através do mandamento, a agir amando. É nessa ação que é possível retornar ao Eterno aquilo que, por graça, recebemos. A ação amorosa, por ter como fundamento a eternidade, é a expressão do influxo da infinitude na finitude. Esforçar-se no amor ao próximo é exteriorizar a relação subjetiva com Deus, vivendo de modo a imprimir o caráter de eternidade na temporalidade. Pois, quando o eterno é inserido no tempo, ele pertence ao futuro, não ao presente, o que faria com que este fosse também o eterno. Inserir o eterno no temporal é dar à existência uma perspectiva, possibilidade, horizonte. Mas, viver de tal maneira é justamente ser capaz de engendrar a repetição, pois é assim que se conquista a continuidade. Amor é, portanto, regra de ação para o alcance da repetição.

Da singularidade do dever que propõe o amor cristão, elucidou-se anteriormente, advêm suas características de ser inalterável, permanecer, ser imutável, contínuo. Por não estar ligado à contingência, às possíveis modificações da temporalidade, por sua lei ser a eternidade, o amor cristão se mantém. Assim, ao contrário do amor natural, que tem duração, o amor cristão é contínuo no tempo. Portanto, um indivíduo é capaz de permanecer amando mesmo que o objeto se modifique. É capaz de ainda amar seu/sua amigo/a mesmo que ele/a o magoe, ou a pessoa amada, por mais que os anos desgastem a relação. O amor não está à mercê da ruptura da temporalidade, sua ação, por ter como fundamento a força do Eterno, transforma o passado em presente e também em futuro. Assim também um indivíduo é capaz de repetir suas ações diárias sem que elas se tornem hábitos sufocantes.

Agir amorosamente é, com isso, permanecer, mesmo que o poder da temporalidade se instaure, o amoroso não se volta ao passado ou anseia pela possibilidade do futuro, mas permanece no amor, está aliado ao Eterno e, portanto, ganha continuidade. Supõe-se uma relação, nela as forças da temporalidade podem agir e a passagem do tempo pode tornar as coisas sufocantes, mas aquele que ama cristãmente, que tem como aliado o Eterno e, portanto, na relação se relaciona com o outro e também com o próprio amor, não está interessado no passado, em um ou outro em outro acontecimento que levou à discordância e que na

mundanidade poderia ser a ocasião para uma ruptura, ou à idealização do passado quando as coisas eram mais jovens e pareciam mais alegres e bonitas. Não! Ao amoroso não interessa o que passou, mas sim que persista em sua tarefa de amar e produzir frutos. Que talvez o amigo não possa mais ser seu maior confidente, ou que o amado ou a amada não possa mais dividir consigo o mesmo lar, mesmo assim o amor continua, não há ruptura, ele permanece. O amoroso persiste em amar o seu próximo, em sua tarefa; “o amoroso permanece, ele permanece no amor, conserva a si mesmo no amor; justamente com isso ele faz com que seu amor em relação com os humanos permaneça.” (OA, p. 340).

O Jovem, na *Repetição*, viu seu amor se alterar com o tempo, de uma energia regozijante se tornou um fardo. Sua atitude de refugiar-se no passado, na recordação, quando as forças da temporalidade agiram, não lhe tornava capaz de assumir uma postura de continuidade, de permanecer no amor amando, o rompimento era ali a única possibilidade que via para lhe tirar da situação de desespero. E a ruptura veio, para ele, com a notícia do casamento da então amada. Mas aqui não foi a eternidade que agiu, mas o acaso. E apesar de ter-se sentido livre não o estava de fato, talvez apenas livre da postura ética que deveria ter para com ela. Esteve, todo o tempo dependente de um acontecimento exterior, dependente da contingência. Se com o auxílio de Job tivesse ele se aprofundado em interioridade e se relacionado subjetivamente com o Eterno, assumido o dever de amar o próximo, as questões da temporalidade não o atormentariam. Teria sido capaz de engendrar a repetição transformando o passado em futuro ao permanecer no amor.

Nas explanações sobre o amor cristão, Kierkegaard defende que ele destrona o amor natural, não o eliminando, mas ressignificando, uma vez que o que sustenta a relação não é o outro, que se ama por predileção, mas o Eterno. O Cristianismo, com o foco na interioridade, promove a transformação da infinitude, transformando todo amor, incluindo o erótico, em questão de consciência; “ele [o Cristianismo] tornou todo e qualquer amor uma questão de consciência; ele também tornou em tal coisa o amor erótico.” (OA, p. 165). Nas *Obras do amor*, Kierkegaard afirma: “o que consiste o Cristianismo, senão em interioridade!” (OA, p. 163), ou seja, é na interioridade que ocorre a modificação da eternidade e que realoca o amor natural; “tal interioridade é uma pura relação com Deus.” (OA, p. 157). Porém, defendeu-se que o Jovem não tinha interioridade desenvolvida e, por isso, não foi capaz de engendrar a repetição. Não se aprofundou em interioridade para, ao se relacionar subjetivamente com o Eterno, realocar sua relação de amor com a amada, tornando-o, antes de tudo, uma questão de consciência e de amor ao próximo, que é, por sua vez, contínuo.

Não é importante a especulação se com isso ele teria retornado à Copenhage, assumido com a amada o compromisso ético. Aliás, Kierkegaard afirma que, se é possível deixar de amar, então, de certo, nunca se amou. O amoroso não deixa de amar. E, em verdade, o amor do Jovem era o amor da recordação, ou seja, o amor idealizado, que na realidade efetiva não existia.

o que vale é que ao amar o homem individual não se introduza subrepticamente uma representação ilusória de como se acharia ou se poderia querer que este homem devesse ser. Pois aquele que faz isto, não ama, afinal de contas, o homem que vê, mas ama, isto sim, algo de invisível, sua própria representação ou alguma outra coisa similar. (OA, p. 193).

O fato é que a repetição pelo Jovem seria experimentada quando ele, atrelado à eternidade na relação de interioridade com Deus, amando, então, cristãmente, ele diria: “eu continuo”, e não há aí ruptura, permaneceria no amor, amando, esforçando-se na tarefa de, a cada instante, produzir frutos.

A evocação ao exemplo de Job deixa clara, como visto, a ligação da categoria da repetição ao estádio religioso da existência. Se na primeira parte o embate era entre o estético e o ético, ao final, a solução culmina no religioso. Mas ela só se dá no amor. Em duas ocasiões, como aponta Roos (2021), o Jovem compreende que na postura de Job frente às intempéries que lhe foram infringidas estava o amor e, precisamente isso o fez engendrar a repetição:

Quando toda a existência desabou sobre você e se espalhou ao seu redor como cerâmica quebrada, você imediatamente teve esse autodomínio sobre humano, você imediatamente teve essa interpretação do amor, essa alegre ousadia de confiança e de fé? (R., p. 197)²¹⁴.
Job mantém sua posição de tal forma que nele se manifestam o amor e a confiança [...]. (R., p. 208)²¹⁵.

Nas *Obras do amor*, no discurso intitulado *O amor tudo crê – e no entanto jamais é iludido*, Kierkegaard reflete sobre o texto da Primeira Epístola aos Coríntios, capítulo 13, versículo 13: “agora, portanto, permanecem a fé, esperança e amor, essas três coisas. A maior delas, porém, é o amor.”, já que é ele o fundamento de tudo. É no amor, no ato de amar que se decide por crer; “crer no amor é uma opção exercida em virtude do amor” (OA, p. 266). Ao

²¹⁴ “When all existence collapsed upon you and lay like broken pottery around you, did you immediately have this suprahuman self-possession, did you immediately have this interpretation of love, this cheerful boldness of trust and faith?”

²¹⁵ “Job maintains his position in such a way that in him are manifest the love and trust [...].”

amar e, então, crer, o indivíduo permanece fiel a si mesmo. Job manteve-se no amor, permaneceu, portanto, fiel a si e na fé esperou. No amor e na fé tudo se espera e se espera sempre. Assim, só com o auxílio da eternidade se é capaz de engendrar a repetição, é um movimento advindo da continuidade do eterno nas mudanças da temporalidade. Como afirma Kierkegaard, o amor tem esse poder, vem de Deus, é o vínculo da eternidade, o fundamento de todas as outras coisas; “há que contar com as forças da eternidade, para transformar num só golpe, no momento decisivo, o passado em futuro! Mas permanecer no amor tem esse poder!” (OA, p. 344).

Além das relações, a experiência da vida se dá também pelas ações diárias. Nelas, o amor que é independente e contínuo também influi para o alcance de uma experiência preñhe de sentido. Em vários momentos, nas *Obras do amor*, Kierkegaard menciona como a vida pode se tornar desanimadora, constante repetição mecânica dos hábitos diários, portanto, monótona, sem esperança, uma vida de *Sísifo*, niislita, desesperada, sem sentido. Em devir, estamos sempre expostos às alterações da temporalidade. Desejamos que as coisas durem, que não se passem os momentos regozijantes da juventude, que os entes queridos não faleçam, que as relações não se desgastem, mas em devir as coisas se findam, os momentos passam, a vida se altera; “o mais pesado fardo que foi imposto a um homem [...] é num certo sentido o tempo.” (OA, p. 160). Surge, com isso, a possibilidade do entorpecimento com a exterioridade, com a repetição de dia após dia das mesmas tarefas, até que, então, a vida passa como acúmulo de anos sem sentido.

A atitude de *Constantius*, de buscar uniformidade nas suas ações diárias, por exemplo, impondo um andamento pré-estabelecido, poderia se traduzir como maneira de buscar e sentir continuidade dentro do devir. Atrelado à exterioridade, sente a constante impermanência temporal, inclusive sua segunda ida a Berlim traduz a tentativa de constatar que existe algo de permanente, mas sua frustração ao não encontrar tal coisa traduz o desconforto diante as alterações da vida terrena. Para ele, tudo dependia de que as coisas exteriores ocorressem de determinada maneira, sua existência dependia daquilo que estava fora de si, das coisas terrenas, temporais e efêmeras. Mas no tempo tudo está à mercê da mudança, da alteração. Nas *Obras do amor* Kierkegaard mostra que é a inflexão do dever, a necessidade, que dá ao indivíduo independência. Apenas vinculando-se à realidade terrena, à felicidade, ao desfrute e à satisfação de um indivíduo, está atrelada a um ou outro objeto, no caso de *Constantius*, se ele terá a mesma sensação prazerosa das ações que anteriormente empreendeu em viagem a Berlim.

Em sua primeira visita ao teatro *Königstädter*, por exemplo, o personagem narra a percepção que teve ao avistar no camarote defronte ao seu uma jovem para a qual, em pensamentos poéticos, lhe faz confissões. A figura da moça teria sido o que nesta visita contribuiu para tornar a sua experiência no teatro positiva. Porém, ao lá retornar, não mais a viu; “a jovem não foi encontrada, ou, se ela estava lá, eu não era capaz de reconhecê-la [...]” (R., p. 169)²¹⁶. Dependia do fato de vê-la naquele camarote para que sua experiência fosse de novo prazerosa. Assim como dependia do desempenho do ator, que, para ele, deixou a desejar se comparado à sua primeira experiência. O mesmo ocorreu com o trajeto na viagem, a própria cidade e o apartamento que ocupou, como esteta era dependente da exterioridade.

Seguido à frustração com a viagem a Berlim, *Constantius* confessa que apenas ligado à imanência não seria capaz de engendrar a repetição, por isso, espera que o Jovem o faça e à sua existência encontra uma outra solução. Sua atitude é a de impor constância através de repetições mecânicas; “no entanto, é sempre certo e verdadeiro, sendo inflexível e também embotando os próprios poderes de observação, uma pessoa pode alcançar uma uniformidade [...]” (R., p. 179)²¹⁷. Apesar de ser uma maneira de ter uma sensação de constância dentro do dever, ele permanece dependente dos objetos exteriores, que cada coisa em seu aposento esteja no lugar pré-estabelecido, o relógio, o criado e até ele próprio. No entanto, ao final, sua existência era “um grande hábito carente de interioridade.” (ROOS, 2021, p. 57).

Quando o desânimo quer mostrar-te o vazio de todas as coisas e transformar toda a vida numa monótona e insignificante repetição, [...] Oh, então reflete que o amor permanece! Pois se o amor permanece ele estará no futuro, se tal é o consolo de que precisas, e que ele estará no presente, se tal é o consolo de que precisas. (OA, p. 338-339).

De acordo com Kierkegaard, o amor cristão é independente das qualidades do objeto e também da possível mudança que pode ocorrer na temporalidade. Isso porque, uma vez interiorizado, “sua regra de ação está em si mesmo.” (ROOS, 2015, p. 54). Essa independência que promove o dever é capaz de imprimir novidade nas ações que se repetem, impossibilitando que a rotina se instaure, pois na imutabilidade do dever o hábito não pode se instalar. *Constantius*, como um existente, certamente teria de repetir as tarefas do dia a dia, mas, como ação não interiorizada, até mesmo imposta, essa repetição se torna hábito, rotina. Com isso, se disse sobre ser ele um *Sísifo*. Todo indivíduo, em sua existência, rola morro

²¹⁶ “The young girl was not to be found, or, if she was present, I was unable to recognize her [...]”

²¹⁷ “It nevertheless is always certain and true that by being inflexible and also by dulling one’s powers of observation a person can achieve a sameness [...]”

acima sua pedra e, ao final do dia, sabe que na manhã seguinte fará tudo novamente, acordar, ônibus, trânsito, trabalho, almoço, trabalho, etc., o que não significa que consequentemente somos todos *Sísifo*. Se nossas ações diárias tiverem como lei a necessidade do dever e sua imutabilidade, elas estarão prenhes de sentido e nunca se tornarão hábito monótono e insignificante.

Em uma interpretação intertextual, é possível vislumbrar que o amor, como defendido por Kierkegaard, o amor cristão, é regra de ação que um indivíduo deve assumir para experimentar em sua vida a repetição. Ele primeiro é interiorizado na relação do sujeito com o Eterno e, a partir da transformação empreendida na subjetividade do indivíduo, exteriorizado na ação de amar ao próximo segundo o mandamento. Tal ação, que tem como fundamento a eternidade, é o que imprime às relações e feitos diários continuidade, na mutabilidade da temporalidade, dando a elas sentido. Pois que a vida pode, ao passar dos anos, torna-se um grande hábito monótono e insignificante e nossas relações fluidas e superficiais, mas com a inserção do eterno abre-se a possibilidade do futuro, têm-se a repetição.

Mas quando uma pessoa envelhece, sua vida permanece então o mais frequentemente tal como ela se tornou: uma indolente repetição e paráfrase da mesma coisa; nenhuma possibilidade assusta fazendo despertar, nenhuma possibilidade assusta fazendo rejuvenescer; a esperança torna-se algo que não tem morada em lugar algum, e a possibilidade tão rara quanto o verde no inverno. A gente vive sem o eterno, apoiada em hábito, sagacidade, arremedo, experiência usos e costumes. E, na verdade, pega tudo isso, mistura tudo junto, cozinha isso no fogo brando das paixões entorpecidas ou nas labaredas das paixões só deste mundo, e tu verás: obterás todo tipo de coisas, uma viscosidade endurecida preparada de diversas maneiras, a que chamamos de experiência de vida – mas jamais surgiu daí qualquer possibilidade. Possibilidade, essa coisa que é tão infinitamente frágil (não é tão frágil o mais tenro rebento de primavera!), tão infinitamente delicada (não é tão delicada a cambráia trabalhada da maneira mais fina!), contudo produzida, formada com o auxílio do eterno. (OA, p. 283).

4.3. AMOR FATI E ÁGAPE – CRITÉRIOS DE AÇÃO PARA O TORNAR-SE

Trata-se, pois, de uma vivência que também pode ser experimentada em termos de *Wende der Not* [necessidade], ou *amor fati* [ou *ágape*], como a lúcida e extática retomada de si, na totalidade de sua existência, com tudo o que ela arrasta atrás de si de passado, na âncora do presente e na aventura do futuro. (GIACOIA, 2013, p. 316).

Na parte precedente, mostrou-se, partindo da conceitualização de Lyotard da época pós-moderna, como deve se inserir a questão da produção de sentido na pós-Modernidade e,

posteriormente, como Nietzsche e Kierkegaard nos apresentam uma perspectiva não cristalizada a partir de uma interpretação da temporalidade segundo os conceitos de eterno retorno e repetição. Salvo as significativas distinções entre os dois autores, refletiu-se sobre as aproximações dos conceitos, particularmente em como viver na perspectiva do eterno retorno ou engendrar a repetição requerem assumir um outro modo existencial no qual salva-se do niilismo e anula-se a possibilidade do desespero. A doença humana, identificada a seu modo por cada um dos autores, é vencida a partir da interpretação da temporalidade na qual o passado é visto como novo no presente e o futuro se abre para a criação, em um processo de tornar-se si mesmo. Daí surge a questão de como é possível viver o eterno retorno e a repetição em nossa existência. Em ambos os casos, mostrou-se como o empreendimento não é tarefa simples. Kierkegaard ressalta que é necessário um interesse infinito do existente, levar a vida em infinita seriedade, enquanto Nietzsche no *Zarathustra* identifica o eterno retorno como o mais abismal pensamento, de modo que até o profeta da obra se vê nauseado ao se deparar com tal pensamento. Viu-se, com isso, que é necessário um critério de ação para que um indivíduo experimente em sua existência o eterno retorno e a repetição. A intenção do presente capítulo foi, então, demonstrar como os conceitos de *amor fati* e *ágape* oferecem tais critérios.

Tornar-se naquilo que já se é, sem mais nem menos: quem, afinal, desperdiçaria seu tempo com isso? Seria de imediato a mais resignada de todas as tarefas da vida. Com toda certeza! Mas já por isso ela é desde logo extremamente difícil, de fato, a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é. (PE I, p. 135).

Em Nietzsche, o *amor fati* apresenta-se como doutrina intimamente ligada ao eterno retorno. De acordo com o que anteriormente foi exposto, o eterno retorno parte da premissa do puro devir, enquanto aquilo que é, em contraponto à realidade que experimentamos, fruto da interpretação da vontade de potência. O puro devir sugere a eternidade do tempo, ele não tem fim, meta ou estado de repouso, assim como não teve início ou causa. Ao devir não se aplica a lei de causa-finalidade, mas de acaso-necessidade. Ela concebe o vir a ser enquanto combinação de forças ao acaso, que ao serem combinadas resultam naquilo que é necessário, tanto na existência individual quanto no todo. Tudo aquilo que deveio tem, então, sua fatalidade, segue o par acaso-necessidade, e constitui o *fatum*.

Pode-se considerar que um indivíduo tem certa autonomia de escolha em sua existência, mas com relação a determinados aspectos ele não tem ingerência, são aspectos

necessários da sua existência. Poderia ter sido de outra forma, mas foi assim, no instante que por acaso as forças se combinaram resultando na existência de um indivíduo ela se tornou necessária. Assim também o passado nos é necessário, não podemos modificá-lo e, sendo para a nossa perspectiva positivo ou não, ele é parte do que nos constitui no presente. Tentar combater o que é necessário é incisivamente negar a própria existência e si mesmo.

Segundo o eterno retorno, viu-se, o retorno não designa a repetição mecânica exata de um momento determinado, ou até mesmo de toda uma existência ou do mundo. De fato, Nietzsche utiliza argumentos e perspectivas da ciência positiva, mas, como ele mesmo ressalta, apenas de maneira provisória, inclusive, em fragmento póstumo de 1887 ele chega a afirmar que “a teoria mecanicista dá a impressão de ausência de sentido” (7(54)), reforçando que para um pensamento existencial o objetivismo não alcança suas pretensões. Esse empreendimento nos auxilia então a compreender aquilo que o autor entende por devir, seu caráter de eternidade e, por conseguinte, encaminhando-se para uma análise existencial, de que modo concebe que um indivíduo deve se portar na vida a fim de afirmar sua fatalidade experimentando o retorno. Essa maneira é aquilo que denomina *amor fati*. A fórmula se traduz como “amor ao destino” ou “amor aos fatos”. Por destino, ou fatos, entende-se a dinâmica do vir a ser segundo o par acaso-necessidade, já amor é, em Nietzsche, expressão máxima da afirmação. Amor ao destino, ao necessário, à fatalidade da existência é a afirmação incondicional da vida.

Afirmar a vida é amar e aceitar o necessário na existência. Não procurar se culpar ou culpar um outro por ter sido constituído da forma que é, por estar nessa ou naquela situação, mas aceitar e, acima de tudo, amar, afirmar isso que me é necessário, pois, como já foi evidenciado, querer que algo seja diferente ou querer mudar algo no passado é não querer ser si mesmo. Não é, contudo, uma postura passiva, mas integralmente ativa, pois pressupõe assumir a responsabilidade por si mesmo, sua existência e seus atos. É tarefa a ser realizada por toda a vida, é a cada instante introduzir na existência o caráter de eternidade; “a eterna ampulheta do existir será sempre virada novamente e você com ela.” (FW/GC, IV, 341); afirmando o *fatum* que então retorna a mim em uma reapropriação de mim mesmo. Em tal instante, passado, presente e futuro coincidem, pois presente é também passado e ao mesmo tempo por vir, é a integralidade do que se é, afirmando-o se é capaz de transformar tudo o que “foi” em “eu assim quis” e “assim eu querei”. O passado se redime e o futuro se abre para criação, carregando consigo a questão ética: “eu quero isso mais uma vez por incontáveis

vezes?”²¹⁸. Deste modo, *amor fati* se configura como doutrina ativa, critério de ação que deve um indivíduo assumir, experimentando o eterno retorno, o retorno de si próprio a partir da inserção da eternidade em um processo de tornar-se. Assim se conquista uma existência afirmativa.

Em Kierkegaard, *ágape* é critério de ação que possibilita um indivíduo experimentar a repetição e, assim, efetuar a síntese tornando-se um si mesmo. A repetição surge como categoria oposta à recordação e à mediação. Enquanto aquela remete toda a existência ao passado, tornando um indivíduo preso ao que “foi”, a mediação insere a necessidade da lógica inclusive em questões existenciais sobre as quais não cabe a especulação. Em seu embate com o pensamento especulativo, Kierkegaard afirma que para certas questões da existência são necessárias categorias não objetivas que levam em consideração o existente, sua subjetividade e sua escolha. A repetição é, portanto, uma delas. Ela não diz respeito, como o eterno retorno, a movimentos observáveis no mundo, como as estações do ano, ou a repetição estética de um momento anterior guardado na memória, mas á relação que o indivíduo estabelece com sua própria existência temporal. É uma forma de dar à vida sentido e significado a partir de uma experiência do devir, em que, partindo de um critério eterno, a temporalidade e o indivíduo nela inserido ganham continuidade, permitindo que se veja tudo o que “foi” como novo no presente com vistas para o futuro.

A possibilidade da repetição surge com a inserção do paradoxo, na relação subjetiva que um indivíduo estabelece com o Eterno. Desenvolvendo-se assim, em interioridade, ele a exterioriza a partir da ação amorosa segundo o mandamento do amor ao próximo. Desse modo, disse-se sobre o amor ser critério de ação para a experiência da repetição, pois, mesmo que na temporalidade as coisas estejam passíveis de se modificarem e até de se extinguirem, aquele que se relacionou em interioridade com o eterno e assumiu como tarefa do amor ao próximo ganha uma perspectiva de continuidade, já que o amor, por ter como fundamento a eternidade, permanece. É na ação amorosa que um sujeito experimenta a existência temporal não mais em sua ruptura de presente, passado e futuro, mas em uma continuidade entre presente, passado e futuro. O passado é visto sob uma nova ótica, tornado novo no presente, o que abre para a possibilidade do futuro, com ânimo e esperança, pois o amor permanece.

Nesse sentido, é possível que se torne as relações humanas e suas ações preches de sentido. Que as relações podem se modificar, que o/a amigo/a ou o/a amado/a podem perder as qualidades que os fizeram fruto da predileção de alguém, que a rotina pode se abater, são

²¹⁸ Cf: FW/GC, IV, 341.

consequências da temporalidade. Em uma existência atrelada apenas à imanência, as modificações do tempo podem transformar uma relação amorosa, romântica ou de amizade, em ódio, fazer crescer o ciúme, enfraquecer-se pelo hábito rotineiro. Em tudo isso, atesta-se o egoísmo do amor natural, que não suporta ver o objeto de sua predileção e a própria relação em si se tornarem distintos daquilo que lhe dera anteriormente contentamento. Contudo, a inflexão do “tu deves” da eternidade imobiliza o egoísmo, deve-se amar, por necessidade, a todos sem distinção e antes de qualquer predileção. Aqui, o amor não se transforma, mas permanece mesmo que o tempo empreenda suas modificações. Do mesmo modo, a vida de um indivíduo não se torna jamais um hábito mecânico e desprovido de significado. As tarefas do dia a dia, por mais que em seu aspecto temporal surjam com os anos como mera repetição do mesmo, a inserção do amor, do eterno, uma vez que é fonte de sentido, promove novidade na rotina.

Tal inserção da eternidade se configura como ação amorosa, nesse sentido não é, também como o *amor fati*, atitude passiva, mas ativa. Ressaltou-se que o Cristianismo tem como foco a interioridade e, de certo, em um primeiro momento é necessária a relação subjetiva do indivíduo com Deus, mas então, tal relação provoca no sujeito uma transformação que é exteriorizada na ação amorosa. Esse agir é um esforçar-se na existência para fazer com que as relações e as ações gerem frutos, frutos do amor. É nesta ação que se é capaz de engendrar a repetição, em cada instante que se esforça amorosamente, trazendo à temporalidade a inflexão da eternidade, que o sujeito ganha continuidade.

Não é exaustivo novamente sublinhar que existe uma distinção substancial entre os pensamentos de Nietzsche e Kierkegaard, o que se aplica também, e com clareza, aos conceitos de amor desenvolvidos por cada um. Sem querer ignorá-la, é possível, no entanto, elencar pontos de debate entre as categorias. Aliás, muito se pode dizer sobre as diferenças entre o filósofo alemão e o dinamarquês, começando já pela perspectiva religiosa nesse e a supostamente ateia naquele. Kierkegaard fala do amor cristão, do mandamento evangélico enquanto Nietzsche busca em um pensamento pré-cristão, indo até a tragédia grega e a simbologia de Dionísio, as bases para caracterizar o *amor fati*. Somente com isso a divergência já é notória e aparentemente intransponível. No entanto, procurar uma afinidade já não é assim tão óbvio, principalmente no que concerne ao tema do amor. Não se quer, com isso, afirmar que os conceitos de *amor fati* e *ágape* são, no fundo, a mesma coisa, mas delinear as conformidades que fazem deles, cada um a seu modo, um critério de ação prenhe de sentido para uma experiência temporal na pós-Modernidade.

O primeiro ponto que se pode destacar é com relação à ideia de eternidade. Em ambos existe uma concepção de eterno que é o fundamento para a vivência segundo os conceitos desenvolvidos. Em Nietzsche, viver a perspectiva do eterno retorno pelo *amor fati* pressupõe inserir o caráter de eternidade na temporalidade. Tal eternidade diz respeito à característica do puro devir, sem causa e fim, que simplesmente é, e no qual cada existência particular está inserida. Trazer à vida o tom da eternidade dá ao indivíduo a perspectiva de enxergar a si mesmo e a sua existência em integralidade, na confluência e coexistência entre passado, presente e futuro. Nesse instante, ele é capaz de aceitar, amar e afirmar o *fatum*, ressignificando no presente o passado e libertando o futuro para criação.

Da profundidade brota um aroma, que não tem nenhum nome. Um aroma secreto da eternidade.
Ó, meia-noite! Ó, eternidade! (FP, 1884, 32(21)).

Em Kierkegaard, o eterno é Deus, Aquele que dá ao indivíduo a graça do amor e o exorta a agir amando. A inserção do eterno no temporal se traduz na relação individual de interioridade com Deus, na qual um sujeito, ao atingir o máximo de interioridade nesse instante em que infinito e finito colidem, ganha continuidade. Segundo Kierkegaard, o amor tem todo esse poder uma vez que sua fonte é eterna, vem do próprio Deus. Portanto, agir amando é colocar o influxo da eternidade nas ações e relações.

A eternidade: ela é certamente a maior de todas as tarefas propostas a um homem. [...] E o filho da temporalidade (o ser humano) relaciona-se com essa tarefa infinita [...]. (OA, p. 285).

Essa inserção da eternidade se dá pelo fato de que fundamentar a existência, ações e relações em algo finito as coloca à mercê das mudanças da temporalidade. É possível que se guie a vida, que se tem tenha como critério de decisão, de ação as coisas da contingência, por exemplo, no aperfeiçoamento profissional, no sucesso econômico, na formação e dedicação à família, em uma relação amorosa, no desfrute de momentos de prazer. No entanto, e apesar de tais coisas terem sua significância na vida de um existente, pode ocorrer que uma relação mude, ou se finde, que não se alcance o sucesso econômico pretendido, que os momentos prazerosos acabem ou se tornem cada vez menos regozijantes, que a família não aconteça ou que suas relações não sejam aquelas sonhadas. E, então, abate-se sobre o existente um sentimento de decepção, frustração diante da vida, deve ele correr sempre atrás de outro

aspecto da finitude com o qual se ocupará por um tempo. Ou pode ser que se alcance o almejado, mas aqui também um mal-estar pode se instaurar, o tédio, o insosso pode sempre aparecer. Quando o critério é finito, sempre se está dependente da contingência do objeto, mas com a eternidade ela tem o caráter de dar continuidade às relações e à existência mesma. Suponhamos que diante da necessidade de agir, diante uma decisão se tome como critério a razão, a lógica, ou elementos puramente terrenos, quem sabe o arrependimento não se abaterá? Que se decida por estar na relação pela aparência que lhe agrada no parceiro, que se decida por uma profissão a qual não lhe agrada simplesmente pelo fato de que o sucesso econômico será mais fácil, que se decida por não ter filhos por conta dos gastos, e os exemplos não são exaustivos, nesses casos, os critérios temporais, lógicos, não vindos da interioridade podem colocar a existência de um sujeito em um vazio, niilismo ou desespero. Por tal motivo, Nietzsche acentua a necessidade de se inserir o caráter de eterno, em cada decisão e ação, as quererá e as viverá por infinitas vezes?

Outro aspecto a ser sublinhado consiste na relação entre liberdade e necessidade. O *amor fati*, ressaltou-se, configura-se como um querer, livremente, o necessário. Em termos existenciais, isso quer dizer que a liberdade só é trazida a um indivíduo a partir da inflexão da necessidade. Quando se é capaz de olhar para o necessário sem a ele fazer guerra, mas tornando-o objeto da própria vontade, se é livre para assumir uma postura existencial, não niilista, que bendiz a vida. “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas.” (FW/GC, IV, 276). Com relação ao amor cristão, Kierkegaard defende que, justamente por ser ele dever, é o que torna um ser humano livre. Isso porque, o “tu deves” vem da eternidade e, então, no mesmo momento que faz de alguém dependente o torna infinitamente independente, pois, de fato, deve-se amar, amar é necessário, mas esse amor, por ter como fonte o eterno, é contínuo e não depende da contingência, “este ‘deves’ liberta o amor para uma feliz independência.” (OA, p. 57). Quando se assume o dever de amar, com a transformação da eternidade, “a regra de ação passa a encontrar-se na interioridade do indivíduo, de modo que ele vem a ser independente em relação ao objeto do amor.” (ROOS, 2015, p. 54).

Não se pode ignorar que quando Nietzsche fala sobre liberdade, ele está falando da vontade livre, que é a vontade não ditada por uma autoridade externa. O filósofo fala que a libertação do “tu deves”, o eclipse do dever, é um passo decisivo para o processo de tornar-se e para uma vivência segundo o *amor fati*. O projeto de transvaloração em Nietzsche, até a chegada ao espírito livre, requer a transmutação do camelo em leão, do “tu deves” ao “eu

quero”. Para ele, o ser humano não é feito para cumprir os desígnios divinos, mas deve querer por si mesmo, o que não significa que ele quererá um fim próprio, com intencionalidade, mas quererá todo o necessário, o eterno devir e seu retorno. Confrontando-se a isso, Kierkegaard defende que, por mais contraditório que de imediato possa parecer, somente o dever, o “tu deves”, torna um ser humano livre, pois não mais dependente da contingência. O que se quer aqui ressaltar é que em ambos a dinâmica entre liberdade e necessidade é o que torna possível uma vivência segundo o *amor fati* e o *ágape*, em cada caso.

O processo de tornar-se, como entendido por cada autor, está também intimamente ligado aos conceitos. Para Nietzsche, aquele que passou pelas metamorfoses do espírito, tornando-se livre, atinge uma postura existencial segundo o *amor fati*, não julgar, não culpar ou responsabilizar a existência, mas amá-la, afirmá-la e querer sua fatalidade. Nessa atitude ativa-afirmativa o ser humano atinge a última metamorfose, tornando-se um si mesmo; ao se transmutar em criança “o espírito quer agora a sua vontade, o perdido para o mundo conquista o seu mundo.” (Za/Za, I, *Das metamorfoses do espírito*). Em Kierkegaard, aquele que assume a tarefa de amar ao próximo encontra-se em uma relação de interioridade com o eterno. Quando se atinge o máximo da interioridade, que é o instante quando finito e infinito colidem, a síntese é efetivada e o sujeito torna-se um si mesmo. Tal movimento empreendido pela fé, na relação com Deus, é o movimento da repetição, possibilitado pela ação amorosa, pois, ao final, ganha-se de volta a si próprio. Nesse momento, o indivíduo torna novo o passado, fazendo abrir diante de si o futuro.

Também com relação aos dois conceitos muito se falou sobre não serem expressões de passividade, mas tarefas existenciais. Já se acentuou que o tornar-se em ambos os casos é um processo que nunca se plenifica, mas se compõe como constante tarefa de conquista e reapropriação de si. Se o tornar-se está, como visto, ligado aos conceitos de amor, então eles são também tarefas constantes que deve um indivíduo adotar em sua experiência de vida. Em Nietzsche, a superação da culpa na transmutação do “tu deves” implica que agora o ser humano carrega uma irrestrita responsabilidade por si mesmo, pelos seus sentimentos, pensamentos e ações. O fato de não haver uma autoridade supraterrânea à qual se deve obedecer não significa uma permissividade, mas uma autorresponsabilidade em cada ação de um existente a partir da inserção da eternidade, como no eterno retorno, e afirmação segundo o *amor fati*. É, assim, uma “práxis que corresponde ao ensinamento do eterno retorno do mesmo, como (auto)supressão da vontade impotente, realizada no gesto mesmo de sua afirmação como repetição.” (GIACOLA Jr., 2013, p. 299).

Como alguém se torna o que se é. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação e si mesmo - do amor de si. Pois admitamos que a tarefa, a destinação, o destino da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se com essa tarefa. (EH/EH, *Porque sou tão inteligente*, 9).

Segundo o filósofo dinamarquês, o amor ao próximo é exortação de Deus, dever que coloca o amor não como conhecimento, mas como ação. “Quando dizemos em relação ao amor humano, que o amor permanece, mostra-se facilmente que se trata de uma obra, [...], de uma propriedade adquirida a cada instante e que, a cada instante em que é adquirida, é de novo uma obra que produz frutos.” (OA, p. 340). Primeiro inclui a relação subjetiva do ser humano com o eterno e então a sua exteriorização na ação de amar aquele que se vê. Pelo influxo da eternidade, estar constantemente ocupado com o amor faz com que não se esteja à mercê das mudanças da temporalidade, mas signifique as relações e ações na conquista da continuidade. É “vivência concreta, experiência existencial e singular, que se realiza como o absurdo de uma reconquista de si pelo despojamento de todas as pretensões egocêntricas de autossuficiência.” (GIACOLA Jr., 2013, p. 315).

É, assim, trânsito, *kinesis* para uma nova vida, uma experiência de retomada do mundo, um renascimento, que se dá na inexplicável confluência entre instante e eternidade, como o ingresso da eternidade transcendente na temporalidade de uma vida humana. (*Ibidem*, p. 298).

Com relação aos temas do eterno retorno e da repetição, fixou-se que não é o retorno ou a repetição do mesmo, isso é, de um objeto ou momento específico da vida, mas um movimento que ao final se traduz como um reapropriar-se de si. Ao ver a vida pelo prisma de tais categorias, o indivíduo tem a si mesmo de volta, a sua existência retorna a si com tudo o que carrega do passado no presente para a aventura no futuro. Na elucidação sobre o processo de tornar-se, sublinhou-se o caráter de contínua tarefa, em que a cada instante se conquista a si próprio de volta, porém, não em passividade, mas em ações, quer ao molde de *amor fati* ou *ágape*, responsabilidade por si, autodespojamento.

5 KIERKEGAARD APÓS NIETZSCHE – MORTE DE DEUS E CRISTIANISMO

No intuito de estabelecer um diálogo entre Nietzsche e Kierkegaard, ao mesmo tempo em que é possível encontrar pontos de concordância, deparamo-nos também com intransponíveis e significativas divergências. Por exemplo, de um lado, o filósofo alemão interpreta a religião Cristã enquanto niilista e propõe uma doutrina para a transvaloração que é contrária à visão de mundo do Cristianismo, de outro, Kierkegaard identifica a postura niilista na Modernidade como indício da doença do desespero, que é precisamente o afastamento ou a não consideração do Eterno, sendo a sua cura um movimento adquirido a partir do Cristianismo. Também se destaca o fato de Nietzsche pressupor o par acaso-necessidade para interpretação da existência, enquanto o dinamarquês trabalha em cima da noção de providência. Kierkegaard defende que o dever é o que traz liberdade ao ser humano, possibilitando a ação amorosa e, portanto, o movimento da repetição e uma vida preta de sentido, já para Nietzsche, viver a perspectiva do eterno retorno pelo *amor fati* só é possível pelo afastamento do dever, quando o ser humano se liberta da vontade divina. Desse modo, em vários momentos se chega a um obstáculo no diálogo entre os filósofos, o qual não pode e não deve, como se defenderá, ser solucionado. Isso porque, considerando o lugar de fala e a contribuição de cada um para a área da filosofia da religião, as particularidades devem ser mantidas. Contudo, não nos impede uma leitura em que um ilumina o outro.

Valls (2013) em sua obra *O crucificado encontra Dionísio* reflete sobre aproximações entre Nietzsche e Kierkegaard e, especificamente no capítulo intitulado *Um leitor de Nietzsche avant la lettre*, expõe as semelhanças entre “o autor alemão do *Antichrist* e o crítico dinamarquês da cristandade.” (p. 162), com o foco na crítica de Kierkegaard àquilo que ele denomina cristandade em aproximação com o ataque nietzschiano à religião cristã. Já Roos (2014) apresenta uma leitura em que retira do anúncio da morte de Deus as consequências para se pensar o Cristianismo a partir de Kierkegaard. Para o autor, o anúncio, se lido como a inviabilização de um modo de pensar religião e não enquanto atestado ateuista, de acordo com Vattimo, abre para “uma perspectiva possível de leitura para a filosofia da religião de Kierkegaard” (p. 44). Apoiando-se nessas perspectivas, torna-se viável interpretar o Cristianismo exposto pelo dinamarquês à luz da crítica nietzschiana.

Cronologicamente, Kierkegaard viveu e produziu antes de Nietzsche. Quando o filósofo alemão nasceu, em 1844, o dinamarquês já havia escrito boa parte de sua obra, incluindo *Ou/Ou*, *Temor e tremor*, *A repetição* e *Migalhas filosóficas*, e na ocasião da

primeira publicação de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, em 1872, Kierkegaard já havia falecido há 17 anos, em 1855. Não obstante, a presente tese apresentou primeiro os conceitos do filósofo alemão para depois expor os conceitos do dinamarquês. Embora tenham sido contemporâneos apenas durante alguns anos, ambos falavam a partir do mesmo moderno século XIX, nesse sentido, intuíram e enxergaram aspectos semelhantes na consideração de sua época. Esses foram aqui expostos, como a identificação da postura niilista no idealismo alemão, a proposta de uma outra categoria de entendimento da realidade no lugar da recordação, bem como um critério de vivência que se configura como tarefa no processo de tornar-se. E as coincidências são valiosas! Contudo, não se deve ignorar aquilo que os tornam distantes um do outro. Kierkegaard, como o próprio afirma, é um autor religioso, “eu sou e fui autor religioso” (PV, p. 23)²¹⁹, por outro lado, Nietzsche condena o Cristianismo, “Condeno o Cristianismo, lanço contra a Igreja a mais temível de todas acusações [...]. Ela é a maior de todas as corrupções” (AC/AC, 62), e no lugar de sua valoração da existência propõe a transvaloração a partir de conceitos que remetem ao paganismo, como o eterno retorno e o *amor fati*. Tal distanciamento não impede que pensemos em que medida o Cristianismo de Kierkegaard responde às exigências da contemporaneidade, a qual colhe os frutos dos movimentos modernos identificados por Nietzsche na morte de Deus e niilismo. Nesse sentido, aqui, Kierkegaard vem depois de Nietzsche, como aponta o título da presente seção, é a possibilidade do Cristianismo após a morte de Deus.

Uma das certezas fundadas na Modernidade estava relacionada com a perda de poder das instituições religiosas até o seu consequente desaparecimento tanto na esfera pública quanto na privada. Essa hipótese, base da maioria das teorias da secularização, se assenta em uma das ideias centrais do Iluminismo, segundo a qual o desenvolvimento racional obrigatoriamente desencadeia o declínio da religião na sociedade e na vida dos indivíduos. Contudo, esse pretendo afastamento da religião para a esfera privada até seu findar não se confirmou ao longo do tempo. Em nossa experiência cotidiana, é possível constatar como o religioso permanece presente. Como constata Vattimo (1998) é possível perceber “[...] um renascimento do interesse religioso no clima cultural [...]” (p. 8)²²⁰. A expansão de expressões religiosas, o aumento de Igrejas chamadas neopentecostais, a disseminação dos fundamentalismos, o fenômeno *New age*, as experiências híbridas, etc. são exemplos de como em nossa sociedade a presença da religião é cada vez mais vívida e plural. É claro que há uma

²¹⁹ “*I am and was a religious author [...].*”

²²⁰ “[...] *una rinascita dell’interesse religioso nel clima culturale [...]*”

significativa distinção entre o modo de estruturação e a vivência religiosa de agora para o que se tinha na Modernidade, no entanto as expressões de fé não cessam de existir.

Por que é tão difícil pensar esse fenômeno, apressadamente denominado “retorno das religiões”? Por que é surpreendente? Por que deixa atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, que uma alternativa opunha, de um lado, a Religião e, do outro, a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica [...] como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento da outra? (DERRIDA, 2000, p. 15).

Muitos são os estudos sobre o porquê deste “reencantamento” do mundo, do “retorno” da religião, que apontam, em grande medida, para a derrocada do projeto moderno. Segundo Vattimo (1998), “o próprio fenômeno do retorno da religião na nossa cultura parece hoje estar ligado à enormidade e aparente insolubilidade, [...], dos vários problemas que finalmente se colocaram sobre o homem da Modernidade tardia [...]” (p. 13)²²¹. Pois, se o desenvolvimento da ciência e da tecnologia trouxe avanços importantes, por outro lado, é inegável que ele também levou às guerras, aos genocídios, ao aumento da disparidade social e das condições de miséria, aos problemas ambientais, às discussões éticas nos campos da biologia, da ecologia e da alimentação, entre outros. Na interpretação nietzschiana, desenvolveu-se que a aplicação da racionalidade e de sua exigência lógica promoveu a desvalorização dos valores supremos naquilo que chama evento da morte de Deus. Por isso a afirmação de que os próprios homens o mataram, ou, o próprio homem moderno. Entretanto, no lugar de Deus, inseriram a autoridade da razão e sua cientificidade. Com isso, acreditava-se, o ser humano evoluiria, progrediria para a felicidade e para o bem de todos. O mal-estar seguido da não efetivação do projeto moderno culminaram naquilo que se identificou como o niilismo do cansaço. E é nesse ambiente que as religiões parecem tomar novo fôlego em suas mais diversas formas de expressão; “tudo isso tem por marco e horizonte uma crise geral que afeta a ideia ou o ideal de razão que o Ocidente, desde o Iluminismo, tem forjado e estabelecido.” (TRÍAS, 2000, p. 109).

Ao identificar o niilismo passivo, ressaltou-se a característica de vazio existencial, falta de sentido, nadificação da existência. Segundo o filósofo alemão, a religião, por mais que o Cristianismo tenha sido identificado por ele como niilista, é uma forma de proteger a vida do vazio assegurando sua preservação, pois, sem um sentido, sem uma interpretação do

²²¹ “Lo stesso fenomeno del ritorno della religione nella nostra cultura sembra oggi legato all'enormità e apparrente insolubilità, [...], di molti problemi che si sono posti da ultimo all'uomo della tardia modernità [...]”

devir e de nossa existência a vida sucumbiria. Assim, não apenas de preceitos morais, doutrinas e dogmas é composta a religião, mas por trás disso tudo ela é uma maneira de organizar a experiência temporal fornecendo uma interpretação significativa para a vida de um indivíduo e de uma comunidade. Por tal motivo, a religião não desapareceu como previam os teóricos modernos. É verdade que a razão e a ciência também explicam e organizam a realidade, contudo elas se chocam com as questões mais humanas. Como explicariam a angústia, o medo ou a depressão? Talvez com argumentos sobre as alterações cerebrais químicas, muito úteis para o estudo do funcionamento biológico. Mas, para a vida de um indivíduo, o que muda em saber que há mais ou menos serotonina ou dopamina em seu cérebro? Isso anula a depressão, acaba com a angústia, elimina o medo? Provavelmente não! A razão não alcança a complexidade da existência humana, como assinala Kierkegaard, ela chega apenas a uma aproximação.

O pretendido caminho do progresso e o consequente alcance de uma sociedade perfeita que a Modernidade garantiu ruíram por não considerarem que para as questões mais sérias da vida humana não existem respostas objetivas. E enganaram-se também ao considerarem a religião um tipo de saber de segunda mão, fantasioso e irreal, sem ponderar acerca do poder existencial que carregam seus mitos, símbolos e ritos. Porque, de fato, a religião não responde à lógica e ao objetivismo, mas a complexidade da vida também não. Quando Kierkegaard combate com o seu tempo, ele assinala a exacerbação do pensamento especulativo e como com ele esqueceu-se da subjetividade, da interioridade, do que significa existir e ser um existente. Sua preocupação filosófica de pensar subjetivamente o indivíduo em sua existência reflete assim o modo como escreve, utilizando-se de narrativas, pseudônimos e discursos, assim como a religião, que não se utiliza da linguagem objetiva, a qual não está preocupada e não se relaciona com a existência e o existente.

Desacreditando a estrutura religiosa e inserindo outros ideais posteriormente arruinados, a Modernidade culminou em uma época na qual aquela sensação de vazio identificada por Nietzsche se tornou uma realidade. Assim surgiram, por volta de meados do século XX, filósofos como Camus, Cioran e Sartre, que discorrem sobre temas como suicídio, temporalidade, valores e sentido. O filósofo franco-argelino inicia sua obra *O mito de Sísifo* (1942) afirmando que a questão fundamental da filosofia é sobre aquela do valor da vida, ela vale ou não a pena ser vivida?²²² Já Cioran, em *Nos cumes do desespero* (1934), reflete sobre a questão da temporalidade, da morte e da falta de sentido, assumindo que a iminência da

²²² “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.” (CAMUS, 2016, p. 19).

morte na vida, trazida por momentos em que o seu fluxo é interrompido levando à consciência o seu caráter irracional, é aquele elemento que instaura a percepção do nada inerente à temporalidade²²³. Sartre, por sua vez, em *O existencialismo é um humanismo* (1946), reflete sobre a situação humana após o evento da morte de Deus. Ao refletir sobre a indagação de Dostoiévski no romance *Os irmãos Karamazov*, “se Deus não existisse tudo seria permitido?”, ele afirma que, a partir do momento em que Deus não mais existe, ou seja, a partir do momento em que os valores de sustentação da realidade se desvanecem, o ser humano encontra-se desamparado, pois não pode encontrar uma certeza à qual se agarrar, e nesse sentido, sim, tudo seria permitido.

Se Deus não existe não encontraremos à nossa disposição valores ou ordens que legitimem nosso comportamento. Assim, nem atrás de nós, nem à nossa frente, ou no domínio numinoso dos valores, dispomos de justificativas ou escusas. Nós estamos sós, sem escusas. (SARTRE, 2014, p. 24).

Mas Nietzsche aponta, e também as teorias sobre a religião na pós-Modernidade, que o ser humano necessita de um horizonte de sentido para a vida. Então, Deus morre, mas não morre a religião. O retorno da religião, assim como defende Vattimo, é reflexo da necessidade humana por significado existencial, o qual a religião pode oferecer.

Em nossas condições de existência (Ocidente cristão, Modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos), a religião é experimentada como um retorno. É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente. (VATTIMO, 2000, p. 91).

As mudanças da Modernidade impuseram também mudanças na própria religião. Com isso, não é o caso de, com a falência do projeto moderno, retornar às formas religiosas cristalizadas, embora muitos grupos o façam, mas que “os objetos da tradição religiosa tornam-se figuras para uma perspectiva de interpretação da vida.” (GARGANI, 2000, p. 129). Quando se falou sobre Lyotard e a condição pós-moderna, ficou explícito que nossa época é aquela marcada pela impossibilidade de relatos universalizantes. Com relação a isso, no

²²³ “A sensação da morte só aparece quando a vida sofre um desequilíbrio ou uma interrupção de sua espontaneidade irracional. Quando a vida é sacudida em suas bases e quando o ritmo vital é ativado por uma tensão total... [...] Quem nunca teve a sensação daquela terrível agonia, quando a morte se alça dentro de nós e nos envolve como um afluxo de sangue, como uma força interior incontável que se apodera de nós até nos sufocar, ou quando nos pressiona como uma serpente, provocando pavorosas alucinações, não conhece o caráter demoníaco da vida e a efervescência interior que produzem as grandes transfigurações.” (CIORAN, 2011, p. 36-37).

estudo vattimiano (1998), o filósofo de Turim defende que o retorno do religioso na experiência contemporânea não deve se dar como uma reapropriação. Deste modo, a religião precisa se configurar de uma outra maneira, de modo a responder às questões do nosso tempo, e com ela também a filosofia, pois se a religião se realoca e se ressignifica, à filosofia igualmente não cabem mais, por exemplo, os argumentos sobre a existência de Deus.

Enquanto se reintroduz o discurso religioso, que depende de circunstâncias históricas precisas, assim como de exigências especulativas e psicológicas bastante sutis, a primeira questão, que é a primeira inquietação que atravessa a mente e o discurso de um filósofo, é: poderíamos falar de Deus sem enfrentar todos os argumentos fundamentados a favor e contra as provas de sua existência? Ou ainda: como falar de religião sem nos enganar, de algum modo, em uma das teses relativas à existência de Deus? (GARGANI, 2000, p. 128).

Como se deve, então, fazer filosofia da religião? “Como ‘falar religião’? Particularmente, hoje?” (DERRIDA, 2000, p. 11). Segundo Vattimo, em *Depois da cristandade*, na atualidade, a religião parece não ser mais uma questão filosoficamente relevante. Ou simplesmente se cala a respeito de Deus e da religião, ou se coloca tais questões no âmbito das coisas sentimentais. Por muito tempo a filosofia parece estar presa no ateísmo, no agnosticismo ou na irreligiosidade. No entanto, como já mesmo nos aponta Lyotard, não é mais plausível a existência e a utilização de um método único para o conhecimento. Deste modo, a filosofia precisa considerar relevantes as questões da religião e de Deus, porque a sua morte anunciada por Nietzsche “em nada exclui o renascimento de muitos deuses.” (VATTIMO, 2004, p.110). O próprio renascimento da religião na cultura comum já evidencia essa necessidade do pensamento filosófico em considerar a questão da religião.

É (só) porque as metanarrações metafísicas se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, por conseguinte, olhar para a necessidade religiosa da consciência comum fora dos esquemas da crítica humanista. (*Idem*, 2000, p. 96).

Assim, se a filosofia não pode mais silenciar sobre Deus e religião, ela deve assumir um pensamento crítico a respeito de seu renascimento na consciência comum, reconhecendo a legitimidade da experiência religiosa. A retomada do diálogo entre filosofia e religião na contemporaneidade se dá através do olhar às novas condições de vida a fim de pensar um conceito normativo de religião. Acredita-se, com isso, que o Cristianismo, como defendido

por Kierkegaard, é a possibilidade de hoje se fazer filosofia da religião, além de se apresentar como um tipo de religiosidade possível na pós-Modernidade.

Quando se esclareceu a respeito do anúncio da morte de Deus, afirmou-se que se trata da desvalorização dos valores supremos, aqueles que alicerçavam a realidade até então e que, por isso, resultou no niilismo. Se, por um lado, pode-se pensar que com isso a religião se tornou inviável, já que seus fundamentos foram desacreditados pelo pensamento científico-racional da Modernidade, por outro, o que se percebe atualmente é aquilo que Vattimo (2000) identifica como o “retorno da religião”, ou seja, “[...] o reaparecimento, a volta da religião em nossa experiência [...]” (p. 92). A fim de entender esse fenômeno e, ainda mais, pensar a respeito de qual seria a religião que retorna, o tipo de religião plausível no atual contexto, o filósofo de Turim associa as consequências da morte de Deus à situação pós-moderna. Para ele, “a morte de Deus e o consequente niilismo, pode-se dizer, configuram o ponto de partida filosófico para se entender a plausibilidade de uma concepção de religião na contemporaneidade.” (GRUNEWALD, 2017, 39) e nos ajuda a pensar a religião em Kierkegaard como o Cristianismo possível após a morte de Deus, assim como propõe Roos (2014).

Vattimo interpreta o anúncio de Nietzsche enquanto fim da metafísica. Para ele, a morte de Deus não significa um ateísmo, mas é o fim de um modo de pensar a realidade, a partir da concepção dual metafísica. Alves (1972) afirma que a “‘Morte de Deus’ é o universo perdendo o seu centro” (p. 10), também Araldi (1996) aponta que é “uma interpretação de mundo [que] sucumbiu.” (p. 11). Porque Deus é o fundamento de uma certa concepção de mundo que se deteriorou na Modernidade é que Nietzsche proclama a sua morte. Não é o caso de que o filósofo alemão, em uma atitude anticristã, tenha imposto o fim da visão de mundo do Cristianismo. Como se mostrou, a morte de Deus é evento, foi anunciada como a morte de uma estruturação da realidade pela corrosão interna da própria moral. Por esse motivo, dizemos sobre colhermos, na pós-Modernidade, os frutos desse acontecimento, pois ele faz parte da história. Inclusive, se considerarmos que Nietzsche está falando da morte, em sentido estrito, do ser divino, ele apenas estaria reafirmando a própria estrutura metafísica a qual procurou combater, segundo Roos (2014), “[...] tal anúncio ainda guardaria uma estruturação metafísica do real onde a existência ou não existência de Deus poderiam ser entendidas em termos objetivos.” (p. 45). Alves (1972) também esclarece: “Teísmo, como afirmação da existência do ente Deus, e ateísmo, como sua negação, na realidade, são duas expressões de uma mesma visão de mundo.” (p. 14) e Vattimo (2004):

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica [...]. A morte de Deus significa para Nietzsche que não há fundamento definitivo, e nada mais. (p. 9)

Deste modo, o que se entende do anúncio é que o empreendimento moderno levou à desvalorização dos valores supremos que sustentavam a realidade e com isso empreendeu a inconsistência de se pensar o mundo através da metafísica tradicional. De modo como demonstrado, a o descrédito da narrativa religiosa, segundo o entendimento nietzschiano, foi realização do niilismo reativo, quando o ser humano, apoiado na racionalidade e cientificidade, não quis mais ser governado por uma autoridade externa. Porém, no lugar de Deus introduziram outras autoridades, a razão, a autoridade da história e seu progresso etc., mantendo a mesma estruturação da realidade, de modo que Nietzsche afirma que o ser humano moderno é ainda devoto²²⁴. Atestada também a impossibilidade de se compreender e basear a existência nos ideais modernos fomos levados a outra forma de niilismo, passivo, a qual se interpretou como sendo o desafio a ser vencido na pós-Modernidade. Tem-se, então, de um lado, a tarefa de superação do niilismo, enquanto criação de sentido existencial, e, de outro, a impossibilidade de que esse sentido seja pautado em sistemas objetivos e universais, pois a metafísica, com a morte de Deus, foi liquidada, ou, para utilizar a nomenclatura de Lyotard (2000), as metanarrativas unificantes não são mais plausíveis.

De acordo com o dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano (2018), a metafísica apresenta três formas fundamentais de apresentação ao longo da história, assim, quando falamos aqui de metafísica, de fim da metafísica, fala-se enquanto “ciência que está além da experiência” (p. 767) e que considera sua superioridade com relação a todos os outros tipos de conhecimento, a origem deles. Nas palavras de Vattimo (2004), a metafísica é um pensamento “que acredita que se possa extrair um fundamento último da realidade sob a forma de uma estrutura objetiva que se dá fora do tempo, como uma essência ou uma verdade matemática” (p. 10). A metafísica assim entendida refere-se a uma forma específica desta, não significando que toda metafísica é elaborada de tal maneira. Nessa tese, ao se falar em metafísica, tem-se

²²⁴ Cf: FW/GC, IV, 344.

por base a identificação que Nietzsche faz dela com o platonismo, ou seja, como a crença num mundo verdadeiro, perfeito e imutável que é a antítese do nosso mundo terreno, compondo, assim, um sistema dual da realidade. Ou seja, a crença num mundo para além do mundo, na reduplicação ilusória e antitética da nossa realidade. É nesse sistema dual que o ser humano procura entender a si próprio e o mundo que o cerca. Move-se ele, assim, em uma suposta ordem racional da existência ancorada nas categorias de totalidade, universalidade e unidade. É esse tipo de metafísica que se torna inconsistente após a morte de Deus e, especificamente na pós-Modernidade.

Assim, o fim da metafísica, ou a impossibilidade dos metarrelatos, não culmina na impossibilidade da religião. Abbagnano (2018) ressalta que a metafísica é uma parte viva dentro da filosofia contemporânea, porém, não mais aos moldes tradicionais e sim na investigação do problema “do significado ou significados de existência [...]” (p. 771). E Vattimo (2000) defende que é justamente porque a metafísica chegou ao fim que agora se dá o retorno da religião e também é o que possibilita que a filosofia reflita genuinamente sobre a religião, no caso, o Cristianismo.

A raiz comum da necessidade religiosa disseminada em nossa sociedade e do retorno da (plausibilidade da) religião na filosofia de hoje é constituída pela referência à Modernidade como época de ciência e da técnica [...]. Se a reflexão crítica quer se apresentar como uma interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum, tem de mostrar que essa necessidade não se satisfaz adequadamente com uma pura e simples retomada da religiosidade “metafísica” [...]. (p. 95).

Vattimo (2011) liga, assim, a possibilidade do Cristianismo na pós-Modernidade ao niilismo indicado por Nietzsche. Na interpretação do niilismo como entendido pelo filósofo alemão, viu-se que embora seja sintoma de doença, de nadificação da vida, existe uma positividade no sentido de ser uma possibilidade para uma nova significação existencial e, com isso, a possibilidade de transmutação do niilismo. É com base nesse entendimento positivo do niilismo que Vattimo se apoiará, enquanto oportunidade de reconstrução filosófica no campo da religião. O filósofo de Turim considera, então, que enquanto pós-modernos devemos nos colocar a tarefa de superação do niilismo, em suas palavras, “creio que a nossa posição nos confrontos do niilismo (que significa: a nossa colocação no processo do niilismo) pode se definir mediante o recurso a uma figura que aparece nos textos de Nietzsche, aquela

do ‘niilismo consumado’.” (p. 27)²²⁵. Esse é o ser humano ativo, que atravessou a ponte do niilismo e que “compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance” (p. 40). Isso porque, defronte o niilismo, o ser humano pode assumir uma postura passiva, como se viu, de deixar-se esvanecer, uma reativa, de reivindicar outros valores, ditos mais verdadeiros, ou ativa, na qual se sabe que não há como estabelecer ou reestabelecer valores em um sentido forte. Essa última postura é aquela do niilista consumado, que compreende que a possibilidade de significação existencial é através de uma experiência interpretativa da realidade. Sobre isso, Pieper (2007), afirma:

Em Nietzsche, o niilismo é entendido como a desvalorização dos valores mais altos. Nesta sabedoria para depois de amanhã o niilismo é carregado por certa ambiguidade. Pode ser sinal de fraqueza, decadência (niilismo incompleto) ou de força (niilismo consumado). O fator determinante para se classificar o niilismo a transvalorização dos valores. No niilismo incompleto, procura-se preencher o vazio deixado pelo Deus Cristão. Em seu lugar aparecem noções laicizadas, tais como: progresso, razão moral, ciência, democracia etc. [...] O niilista completo, por sua vez, busca assumir positivamente a morte de Deus. Não apenas abole o supracensível, mas dissolve a oposição sensível/supracensível. O niilista completo não simplesmente assiste passivamente a dissolução de todos os valores. (p. 72-73).

Vattimo, então, considera que se na contemporaneidade não é mais plausível o pensamento de uma estrutura sistêmica e forte da realidade, devemos tentar ser niilistas consumados, guiando-nos para a construção de um sentido para a existência que não tenha a pretensão de ser um pensamento unificante e objetivista, mas interpretativo. Por esse motivo, o próprio autor fala de sua filosofia como *pensiero debole*, isto é, pensamento fraco, enfraquecido, uma vez que não é e nem quer ser a construção de uma realidade forte. “A superação da metafísica, nesse sentido, só pode acontecer como niilismo. O sentido do niilismo [...], por sua vez, [...], só pode ser considerado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento.” (VATTIMO, 2000, p. 106-107). A proposta do filósofo italiano é, assim, pensar a religião, em específico o Cristianismo, voltado para a narrativa, para a interpretação.

O fim da metafísica não inviabiliza todo tipo de pensamento sobre a religião, de certo, somente aqueles que pretendem ser o reestabelecimento de um sentido forte. Também o pensamento acerca de Deus não é anulado, quicá aquele que o considera o fundamento da

²²⁵ “Credo che la nostra posizione nei confronti del nichilismo (che significa: la nostra collocazione nel processo del nichilismo) si possa definire mediante il ricorso a una figura che compare spesso nei testi di Nietzsche, quella del ‘nichilismo compiuto’.”

realidade. “Bem compreendido o fim da metafísica não significa o fim das possibilidades de se pensar Deus.” (ROOS, 2014, p. 45). Para Vattimo, é justamente o fim da metafísica, a qual dissolve a concepção de Deus enquanto fundamento último, que é possível retomar a noção de Deus que nos fala o Evangelho, do Deus que se rebaixa e entra na história. Pois, “ao se libertar da estrutura da metafísica objetiva o que sobra é a própria noção de criação e historicidade do nosso existir. O Ser passa a ser pensado enquanto evento, e a verdade é uma mensagem que devemos interpretar.” (GRUNEWALD, 2017, p. 86). Assim, ele retoma a centralidade da *kênosis*, do evento do Deus-homem, que rompe com a distância até então infinita entre Deus e o mundo, pois Ele se rebaixa trazendo a salvação para o âmbito da história, para a finitude.

Vattimo nos oferece uma linha de interpretação dos eventos modernos a partir dos conceitos de Nietzsche, de morte de Deus e niilismo, enquanto dissolução da metafísica, que nos abre para a possibilidade de compreensão da realidade de maneira interpretativa. Desse modo, ele retoma o Cristianismo com o cerne na encarnação de Cristo, a qual rompe com a infinita transcendência divina e que, por isso, se configura como uma interpretação de Cristianismo que corresponde à delimitada situação pós-moderna, de impossibilidade de discursos unificantes. Quando o filósofo afirma que o niilismo é a nossa única chance, ele está ressaltando que, com a morte de Deus e seu consequente niilismo, o retorno às estruturas rígidas, dos sistemas da realidade com pretensões universais e objetivas, é impossibilitado, então, abre-se para a possibilidade do evento hermenêutico e de se pensar o Cristianismo com base na mensagem evangélica do rebaixamento. Pois aqui, não se trata do Deus totalmente outro, separado do mundo em infinita transcendência, mas do Deus que se aproxima da realidade ao habitar a história.

É no campo aberto pela leitura de Vattimo das categorias e atestados nietzschianos que podemos refletir que o Cristianismo, como entendido por Kierkegaard, é uma possibilidade de religião que corresponde às exigências da pós-Modernidade. Isso porque, o filósofo dinamarquês, ao colocar o foco no paradoxo, resalta que a mensagem cristã tem o cerne na existência e no existir. Dessa forma, o Cristianismo em Kierkegaard, podemos dizer, é não metafísico (no sentido acima delimitado), pois “ele pensa o cristianismo não como um conjunto de certezas metafísicas, mas como uma possibilidade de construção de sentido.” (ROOS, 2014, p. 46). Uma vez que o Cristianismo é proposta de construção de sentido, ele se relaciona com a existência, é tarefa a ser assumida e realizada na temporalidade.

Retomando a exposição de *Migalhas filosóficas*, partindo da distinção de Lessing entre as verdades necessárias e as históricas, ou na interpretação kierkegaardiana, entre as verdades existenciais e as históricas, Kierkegaard ressalta a singularidade do instante. A questão dá-se da seguinte maneira: enquanto seres históricos, em devir, estamos no nível da contingência. Uma vez que tudo o que é contingente poderia ter sido de outra maneira, na temporalidade as coisas são possíveis, não necessárias. Que algo tenha ocorrido de determinada forma não implica que é necessário, pois, de fato, é possível que tivesse sido diferente, ou que nem mesmo tivesse acontecido, “claro que depois de ter acontecido não pode ser mudado, entretanto aconteceu justamente porque era possível e, neste sentido, poderia, perfeitamente, não ter acontecido” (*Ibidem*, p. 47). A questão existencial que daí decorre é que precisamente por sermos seres históricos carecemos da sensação de durabilidade, portanto, de um sentido infinito para a existência finita. Poder-se-ia pensar, com isso, que um sentido se assentaria em algo do nível da necessidade. Contudo, sobre esse âmbito não se constrói significado existencial, pois o que é necessário, as verdades matemáticas, por exemplo, não nos oferecem sentido, não preenche a vida de significado saber que $2 + 2$ são 4, ou que a Terra gira em torno do sol. É certo que esse tipo de conhecimento é importante, mas ao nível existencial ele nada nos diz. Diante disso, Kierkegaard, sob o pseudônimo de *Clímacus*, se pergunta sobre a possibilidade de construir uma felicidade eterna, um sentido, em um saber histórico.

Contrapondo-se ao modelo socrático-platônico do conhecimento enquanto rememoração, *Clímacus* ressalta a importância do instante como o acontecimento histórico que é prenhe de eternidade. O instante é justamente o evento do rebaixamento de Deus, quando o Eterno entra na história. Com o foco na *kênosis*, o Cristianismo não é mais constituído enquanto um sistema que explica o todo da realidade e, desse modo, não mais uma metafísica tradicional. Ele deve ser vivido, experimentado na experiência subjetiva de cada indivíduo, pois o instante não tem a ver somente com o evento histórico do rebaixamento de Cristo, mas é experimentar o paradoxo, a eternidade no tempo, em cada momento da vida, como tarefa. Por isso, em *Migalhas*, Kierkegaard afirma não haver diferença substancial entre o discípulo contemporâneo a Jesus e nós que vivemos mais de dois mil anos depois do fato histórico.

Para a compreensão humana, é inconcebível o paradoxo do Deus-homem, já que para o nosso intelecto é um escândalo, o absurdo. Não há como ter daí uma certeza objetiva. Como fazer então desse acontecimento histórico um sentido para a existência? Viu-se anteriormente que a passagem de uma verdade contingente para uma verdade eterna não se dá através da

mediação, por acúmulo de conhecimento, dá-se, então, pelo salto da fé, a qual pertence ao âmbito da decisão, é preciso decidir-se por crer mesmo diante da incerteza, “[...] visto objetivamente, é o absurdo, e essa coisa absurda, sustentada na paixão da interioridade, é a fé.” (PE I, p. 221). O paradoxo só é alcançado pela fé, porque na fé há decisão, “o paradoxo se apresenta quando a verdade eterna e o existir são justapostos, mas quanto mais se marca o existir, tanto mais claro se torna o paradoxo [...]” (PE I, p. 219). Cristianismo é crer mesmo em meio à incerteza e assumir a tarefa existencial de trazer para a temporalidade a inflexão do Eterno.

A fé leva a um outro entendimento da temporalidade. Crer no paradoxo significa trazer à vida finita a eternidade, a cada momento, a cada decisão, a cada passo que se dá. Viver nessa perspectiva é assumir o estágio religioso, no qual, ao entrar em relação de interioridade com Deus e, por conseguinte, agir, experimenta-se a repetição. Entrar na relação subjetiva com o Eterno é experimentar o instante em que finito e infinito colidem, nesse momento há a transposição do estado de desespero quando o sujeito torna-se um si-mesmo. Esse movimento, como se mostrou, é o movimento mesmo da repetição, relacionando com Deus e ganhando a si próprio de volta o indivíduo experimenta a temporalidade de maneira tal que o passado é visto como novo libertando o futuro diante de si.

O entendimento de Kierkegaard do Cristianismo enquanto algo que deve ser vivido e que traz, assim, uma perspectiva de sentido existencial, encontra-se de acordo com as exigências da pós-Modernidade. É verdade que o filósofo dinamarquês lida com conceitos de Deus e transcendência, contudo, ao colocar o foco no paradoxo, ele enfatiza o existir. Como aponta Vattimo, a *kênosis* faz do Cristianismo fraco, no sentido de que transpõe a infinita distância entre Deus e o ser humano, e, como aponta *Clímacus*, foi justamente por querer se fazer conhecer que Ele se rebaixa. Não é o caso, como aponta Roos (2014), que Deus perca totalmente sua transcendência, até porque o evento da *kênosis* é incompreensível racionalmente, portanto, absurdo, Deus não se torna objetivamente compreensível por Seu rebaixamento. Daí advém a fé, o decidir-se por crer, o que não se dá como mera aceitação, mas em atitude, em agir na existência. Que o Cristianismo tenha se tornado enfraquecido em relação às estruturas rígidas da metafísica tradicional não implica que ele se torne fraco para o existente que tem fé. Para esse, em sua existência, a religião é tomada com infinita seriedade, “quando, contudo, esta paixão [a fé] é assumida, assume-se também um rigor conceitual e lógico na consistência interna onde esta paixão se articula.” (p. 51).

Historicamente, o Cristianismo se articulou sob o enrijecimento da realidade aos moldes da estrutura metafísica platônica. Com isso, Deus se tornou a peça central da engrenagem de um sistema universal. Nesse sentido, a crítica de Nietzsche à religião cristã é pertinente ao se atentar para o fato de que Deus, visto sob essa perspectiva, encontra-se distante e até mesmo em oposição com a vida, com a temporalidade e a finitude. O Cristianismo torna-se, no entendimento comum, a moral contrária à vida, o “tu deves” o qual Nietzsche acentua a necessidade de ser humano se libertar, encontra-se em relação ao além prometido, “faça isso ou não faça aquilo e irá para o céu”. Na *Genealogia da moral*, o filósofo alemão aponta para o fato de Deus ter se tornado, através da moral, um Deus que age sob condições. Desse modo, a própria crítica e desconstrução da religião cristã como “platonismo para o povo”, empreendida por Nietzsche, é aqui necessária. E, em certa medida, até mesmo Kierkegaard estaria de acordo com certos apontamentos do filósofo alemão e com a necessidade de se superar um tipo de religiosidade cristã.

Sobre isso, Valls (2013) se questiona: “uma tal crítica [como a de Nietzsche ao Cristianismo] não teria sido respondida, quiçá até superada em radicalidade e verdade, pelos escritos do pensador dinamarquês?” (p. 161). Assim aponta alguns paralelismos entre a crítica de Nietzsche no *Anticristo* e o conceito de cristandade em Kierkegaard. O filósofo dinamarquês distingue o Cristianismo da cristandade, como no *Pós-escrito*, diferencia o que é ser cristão e o que se tornou o entendimento da religião. Segundo ele: “[...] as coisas chegaram a tal ponto na Cristandade que não se sabe ao certo o que é o cristianismo; ou a explicação do que seria cristianismo, por ter sido confundida com uma explicação erudita e especulativa do cristianismo.” (PE I, p. 91). Em seu entendimento de religião, Kierkegaard, como se mostrou, defende que ela está no nível da subjetividade, pois se desenvolve a partir da relação do indivíduo com Deus e segue, por isso, a criticar a perspectiva objetiva em que a verdade cristã foi tomada. A inserção da objetividade na religião leva a uma perda significativa do próprio propósito do Cristianismo, de oferecer ao sujeito uma felicidade eterna. Se o Cristianismo é paradoxo, não se chega a ele através da especulação, desta forma apenas se alcança uma aproximação, pois do ponto de vista racional, o paradoxo é o absurdo. Portanto, trata-se de fé, decisão, que está precisamente no âmbito da subjetividade, é o desenvolvimento da interioridade que em paixão infinita se relaciona com o Eterno. “A fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado que é a condição da fé.” (PE I, p.35).

No *Pós-escrito*, Kierkegaard apresenta primeiro a problemática da cristandade, que tomou a verdade do Cristianismo de maneira objetiva, para depois entrar na questão subjetiva, da relação do sujeito com Deus. De acordo com ele, assegurar a verdade da religião nas Escrituras, no patrimônio da Igreja, nos muitos séculos ou na tradição não leva um sujeito a ser cristão, por mais que deles se possa aprender muito sobre o crístico. Ser cristão, para o filósofo, é um processo, um indivíduo torna-se cristão, mesmo que já tenha sido batizado e que frequente os cultos, o ser cristão está relacionado, como se viu, a viver a perspectiva do instante, a infinitude na finitude em um relacionar-se com o Eterno. O Cristianismo, dessa forma, está associado à existência e ao existir, ao processo de vida de cada indivíduo que se relaciona subjetivamente com o paradoxo.

O nó da questão está justamente na relação do sujeito. Se a verdade é espírito, então a verdade é interiorização, e não é uma relação imediata e totalmente desinibida de um *Geist* [*al.*: espírito, mente] imediato com um conjunto de proposições [...]. [o Cristianismo] consiste em que o movimento esteja voltado para o interior, que a verdade seja a transformação do sujeito em si mesmo. (PE I, p. 43).

A especulação tomou o Cristianismo como um sistema lógico ao assegurar sua verdade em um conjunto de proposições objetivas. Contudo, se o Cristianismo está associado ao existir e se um sistema da existência não pode haver²²⁶, uma vez que o sistema tem de considerar a completude, reúne, universaliza, e na existência não pode haver completude de modo que só se poderia enxergá-la vista de fora, então o Cristianismo não pode ser entendido desta maneira. O Cristianismo fala com o indivíduo particular e esse indivíduo é um existente, não pode olhar sua realidade de fora, concebendo-a como um sistema, ele está imerso nela e é aí que deve se relacionar com a verdade paradoxal. A existência é um vir a ser, é processo, por esse motivo, como afirma Roos (2014), o Cristianismo, atrelado à temporalidade, é também processo, um tornar-se. Não é simplesmente a apropriação de conceitos e dogmas, mas o exercício da mensagem evangélica na experiência da vida.

No esclarecimento da categoria da repetição, enquanto religiosa, ressaltou-se que justamente por se estar na existência, não existe um estado de repouso para aquele que experimenta a repetição. Não é o caso de, uma vez experimentada a repetição, um sujeito tivesse resolvido toda a sua existência. Se ela é processo, o tornar-se também o é, e é assim necessário que a cada momento conquiste a si mesmo de volta, anulando constantemente a

²²⁶ Cf: PE I, p. 113 e 124.

possibilidade do desespero. Disso se conclui que o Cristianismo se configura como tarefa, a qual se dá enquanto ação na fórmula “tu deves amar”. A relação subjetiva com Deus se exterioriza em ação na realidade, para, ao final e a cada momento, o ser humano ter a si mesmo. Nesse sentido, Valls (2013) aponta que, apesar de Nietzsche tecer uma crítica ferrenha ao Cristianismo, em certo ponto parece concordar com Kierkegaard ao afirmar, no *Anticristo*, que a Boa-nova é justamente uma prática de vida, uma ação, que a fé cristã é um agir diferente, “a prática foi o que ele [Jesus] deixou para a humanidade.” (AC/AC, 35). É certo que o Cristianismo da tradição identificou Cristo com a verdade a ser alcançada, como o poder que nos liberta da realidade para salvação no além prometido. Porém, como indaga Vattimo (2004), “teria sido com tal finalidade que a segunda pessoa da Trindade ter-se-ia encarnado na cruz?” (p. 130). Valls (2013) afirma que, de acordo com Kierkegaard, Cristo é o modelo que nos convida a segui-lo e não “aquele que um dia já nos salvou, dispensando-nos de todo esforço de ‘apropriação’ (*Aneignung* que em Lutero é uma atitude prática que consiste em *imitatio* ou seguimento [...]).” (p. 165). E Nietzsche também ressalta que no Evangelho “a beatitude não está prometida [...] é a única realidade [...].” (AC/AC, 33).

Que a tradição transformou o Cristianismo em um sistema objetivo e universal, subvertendo a mensagem de Cristo e instaurando um tipo de vida declinante, vimos com Nietzsche. E Kierkegaard não está muito distante quando demonstra como a inserção do pensamento especulativo dentro da religião tirou dela aquilo que lhe é fundamental, a relação subjetiva com a verdade paradoxal. Deste modo, o ataque e a desconstrução de Nietzsche do Cristianismo, sua demonstração de como historicamente a religião cristã nesses moldes significou um declínio, pois se fez perder a relação do ser humano com a realidade temporal e finita, foram necessários para a abertura a uma outra maneira de interpretar o Evangelho. Porque essa crítica, a morte de Deus e o niilismo não são, como se viu, atestado de impossibilidade do Cristianismo, mas, como nos auxiliou Vattimo a pensar, uma possibilidade de entendê-lo a partir daquilo que ele possui de significativo para a existência, a *kênosis*, o paradoxo.

Com a centralidade no paradoxo, o Cristianismo não significa oposição à vida, na verdade ele se articula na própria realidade, na existência concreta e temporal. No rebaixamento, Deus não anula por completo sua transcendência, mas se aproxima da temporalidade para se fazer compreensível. Seu rebaixamento é experimentado na relação subjetiva que o existente empreende com o paradoxo e que, a partir dela, age. Surge, assim um direcionamento ético na obra de Kierkegaard, principalmente quando fala do tema do

amor. Contudo, como se evidenciou, o mandamento divino, para o filósofo dinamarquês, não significa que o ser humano está destinado a cumprir os desígnios de Deus para, em recompensa, ganhar a felicidade eterna, como Nietzsche aponta até então o ser. O “tu deves” é o que dá ao ser humano liberdade diante da contingência quando o amor se torna regra de ação para o existir e, com isso, não se ganha uma recompensa no além prometido, mas uma experiência da realidade que a torna preta de sentido.

O caráter dialogal da tese esclareceu pontos de concordância entre Nietzsche e Kierkegaard com relação ao niilismo e da possibilidade de sua superação a partir da construção de um sentido existencial. Como se demonstrou, ambos se encaminham para uma outra concepção da realidade temporal, a partir dos conceitos de eterno retorno e repetição, como alternativas à categoria da metafísica platônica da recordação. Arelado a eles, desenvolveram um critério de ação para o alcance de experiências temporais pretes de sentido, com o *amor fati* e *ágape*. Em certos pontos, por falarem de fora da religião e de dentro da religião, respectivamente, eles se distanciam. Contudo, isso não nos impediu uma leitura na qual se defende que é na abertura da crítica de Nietzsche ao Cristianismo, seu anúncio da morte de Deus e o atestado do niilismo, que o Cristianismo kierkegaardiano se torna possível.

E possível, essencialmente, para a nossa época pós-moderna, na qual, como visto em Lyotard e Vattimo, metanarrativas unificantes e a metafísica como sistema da realidade não são mais possíveis. Kierkegaard, colocando o foco no paradoxo, exclui a concepção religiosa tradicional de um sagrado absoluto da objetividade, pois o que a *kênosis* instaura é justamente a relação de interioridade entre Deus e o indivíduo que se dá e é experimentada na temporalidade. O Cristianismo como apresentado por Kierkegaard não é aquele da objetividade metafísica. A *kênosis* é um evento histórico que coloca a verdade não como um dado objetivo que se traduz em doutrina e à qual o nosso intelecto deve se adequar para captá-la, mas como relação e ação que se desenvolve na interioridade.

Quando Vattimo defende a interpretação do Cristianismo na pós-Modernidade a partir da *Kênosis*, assim o faz por considerar que um conjunto rígido e definido de doutrinas não responde mais aos anseios humanos na pós-Modernidade. Dessa maneira, e muito semelhante a Kierkegaard, considera a *kênosis* o evento que quebra a rigidez metafísica e que faz com que a verdade cristã surja na subjetividade. De modo também parecido, considera que a caridade é o caminho para a vivência do Cristianismo na pós-Modernidade, pois, se já não é possível se fixar em uma doutrina com pretensões absolutas, encaminha-se para o diálogo, o qual “deve

se sustentar no primado da caridade, ou seja, no amor que é constante movimento, constante atualização.” (GRUNEWALD, 2017, p. 97) e o sentido mais profundo da encarnação. A intenção aqui não é evidenciar a similaridade entre Kierkegaard e Vattimo, contudo, o filósofo de Turim nos auxilia a pensar a plausibilidade do Cristianismo do dinamarquês na pós-Modernidade, uma vez que este, por ser contemporâneo a nós, nos oferece uma leitura de nosso tempo e uma reflexão sobre a religiosidade possível.

Em Kierkegaard, o Cristianismo com o foco no paradoxo, como se viu, é não metafísico, por não se constituir como um sistema objetivo da realidade e acentuar o existir. Aqui, talvez Kierkegaard poderia concordar com Nietzsche no que concerne ao *amor fati* enquanto afirmação da existência. Pois um existente, que está em devir, deve acolher e amar a sua existência, aquilo que se é, já que é a partir dela, na temporalidade e na interioridade de si que o paradoxo incide. Na acentuação do paradoxo, a verdade é levada para a interioridade do indivíduo, que, em relação com o Eterno, experimenta a vida de maneira significativa. Essa experimentação pressupõe um modo de ação, um critério, de acordo com o mandamento evangélico de amar ao próximo. Para Vattimo, a dinâmica relacional amorosa se insere justamente porque Deus se rebaixa por amor e, do modo como Kierkegaard aponta, o rebaixamento como um ato de amor, como graça que recebemos de Deus nos impele a devolver a Ele, amando. Enquanto critério de ação, *ágape* acentua também o caráter de movimento e constância do Cristianismo, não uma doutrina fixa objetivamente dada.

Por fim, defendeu-se que a crítica de Nietzsche ao Cristianismo tradicional não é simplesmente o que o coloca em distanciamento com relação à Kierkegaard, mas sim, justamente por desconstruir um tipo de religiosidade degenerada, niilista, em desespero e não mais plausível na pós-Modernidade, que abre o campo para a filosofia da religião abordar o Cristianismo no mundo contemporâneo conforme o Cristianismo apresentado por Kierkegaard. Assim, o título que Valls dá à sua obra *O crucificado encontra Dionísio*, o qual remete à frase de Nietzsche no final de *Ecce Homo*, “*Dionísio contra o crucificado...*” (EH/EH, Por que sou um destino, 9), ressalta o intento do autor de estabelecer aproximações entre os filósofos alemão e dinamarquês. Aqui, levando em conta o intento da presente seção, podemos seguir com o jogo de palavras e estabelecer que se trata de *O crucificado após Dionísio*. O anúncio da morte de Deus, do modo como aqui foi interpretado, nos leva a caracterizar a pós-Modernidade enquanto época da impossibilidade da metafísica tradicional, contudo, não da religião, que agora pode ser tomada sob outro viés. A superação do niilismo, a possibilidade de nos tornarmos niilistas consumados, de atravessar a ponte do niilismo, pode

se dar a partir do Cristianismo com o foco no paradoxo, pois esse não se fixa em uma doutrina rígida, de pretensões totalizantes, mas considera o indivíduo em sua existência particular, que se relaciona subjetivamente com o Eterno e age na temporalidade a partir da inflexão do absoluto na ação de amar.

6 CONCLUSÃO

À duração da minha existência dou uma significação oculta que me ultrapassa. Sou um ser concomitante: reúno em mim o tempo passado, o presente e o futuro [...]. (LISPECTOR, 2019, p. 37).

A presente tese seguiu o caminho de evidenciar o problema do niilismo como próprio da sociedade pós-moderna para, então, oferecer uma solução existencial a partir dos conceitos de eterno retorno e da repetição, ancorados nos critérios de *amor fati* e *ágape*, o que nos permitiu pensar a continuidade entre a filosofia de Nietzsche e Kierkegaard no que concerne à possibilidade do Cristianismo na pós-Modernidade, ou após o anúncio da morte de Deus.

Retomando o caminho percorrido, iniciou-se pelo entendimento de Nietzsche sobre a particularidade do ser humano com relação aos outros animais, a qual acentua ser a capacidade da memória que o leva a conceber o vir a ser enquanto passado, presente e futuro. De um lado, ela caracteriza o ser humano enquanto ser não fixado, no qual age um excedente de forças ativas, por outro, o fato de se lembrar faz com que carregue a carga do passado, um instante sempre volta à memória para nos assombrar com os sofrimentos e as dores, o que configura a experiência temporal como fardo. Por isso, a temporalidade surge para nós como um grande problema. Estamos em devir, existimos no devir, e por isso sofremos, experimentamos a instabilidade, a insegurança e o mal-estar, e a depender do modo como lidamos com a dor e com a existência como um todo tornamos-nos reativos ou ativos, doentes ou sadios. Na concepção antropológica de Nietzsche, viu-se que o ser humano se constitui como a relação de forças, ativas ou reativas, comandadas pela vontade de potência, que pode ser vontade de vida ou de negação. Quando um indivíduo ou um povo não é capaz de lidar com o devir e suas dores, é a vontade de negação em sua união com as forças reativas que passa a comandar e, com isso, tem-se uma existência niilista na qual a vida se reduz a nada.

Kierkegaard, pelo pseudônimo *Anti-clímacus*, entende a diferenciação entre o ser humano e o animal, por ser aquele concebido enquanto espírito. Uma síntese entre elementos divergentes, mas complementares, finitude e infinitude, temporal e eterno, possível e necessário, que se equilibram e produzem um terceiro como unidade positiva, estabelecendo-se como um si-mesmo. Por ser síntese, que implica dinamicidade, o ser humano é instável, tende ora a um polo ora a outro, sem conseguir chegar ao equilíbrio. Por isso, não é ainda um si-mesmo, deve esforçar-se na existência para o ser, no entanto não consegue por si próprio, necessita de um outro, Deus. O fato de Deus estabelecer a síntese em equilíbrio não resulta

que daí todo ser humano é um si-mesmo, pois ele não é determinado, é livre em sua existência e nela precisa relacionar de maneira correta as polaridades em se relacionando com Deus. Quando a relação é posta de maneira incorreta, quando tende para um aspecto, carecendo de outro, ou quando perde o Eterno na relação, o indivíduo encontra-se em desespero, essa “doença do espírito”. Aqui também a questão da problemática da temporalidade surge, de um lado somos seres em devir, estamos na existência, somos existentes, mas temos algo de eterno, por sermos estabelecidos como espírito. E, de fato, carecemos de eternidade, da sensação de que as coisas não se esvaíam no tempo. Somos, no entanto, incapazes de relacionar as polaridades de maneira correta, o que acarreta o fato de que todos somos desesperados.

A temporalidade parece ser, assim, o cerne do aparecimento de modos existenciais declinantes. O ser humano tendo consciência da morte está a todo o momento acompanhado pela questão da finitude de sua existência. Mesmo que na maior parte do tempo se viva sem inteira atenção a esse fato, basta um instante no qual se é tomado pelo caráter peremptório da vida que sentimentos de angústia, mal-estar e medo surgem. Como afirma Nietzsche, a natureza do devir não é apreensível para o nosso intelecto, portanto não há como conhecê-la objetivamente, no entanto, para que as condições de vida permaneçam, é preciso que se crie uma interpretação do devir, um sentido e um significado, de modo que sem ele o ser humano mergulha no sentimento de vazio.

A questão é que a finitude é aquele fator que amedronta o ser humano, o deparar-se com o findar dos momentos, coisas e pessoas, e, inevitavelmente, de si próprio, sem um porquê, faz nascer um mal-estar geral com relação à existência. Por isso, um indivíduo, uma cultura e uma sociedade criam modos de significação, interpretações da finitude. Na obra *A repetição*, quando *Constantius* fala sobre a categoria da recordação, na qual se assentara a filosofia até então, mesmo que aponte o seu caráter de que mantém o indivíduo preso ao passado, ressalta que sem ela não existe vida. A recordação é uma maneira de significar a finitude dando ao ser humano uma perspectiva sob a qual organizar sua existência no mundo. Nietzsche, em sua genealogia do niilismo, também mostra como a significação cristã, do modo como ele a entende, tem esse papel de garantir que a vida se perpetue. Uma vida reativa, niilista, como aponta, mas que fornece as condições de possibilidade para que se continue vivendo.

A doença humana, como vista em Nietzsche, advém da incapacidade de lidar com a finitude ao se criar um sentido reativo/negativo para a existência. Em Kierkegaard, a doença é

a má relação na síntese em que se perde o Eterno. Em ambos, estabelecem-se modos existenciais degenerados, niilistas, ou aqueles que se ligam ao estético ou ao ético. De acordo com Nietzsche, esse modo existencial niilista atinge sua forma radicalizada na época moderna após o evento da morte de Deus, o que gera influxos significativos para a pós-Modernidade. Também Kierkegaard aponta no movimento do romantismo alemão o problema do niilismo. Ao criticar e rejeitar as convenções sociais e seus valores, defendendo a liberdade do sujeito com relação a qualquer critério, esse movimento culmina na arbitrariedade e no relativismo da realidade, fazendo com que ela perca a sua validade e termine no vazio. Essa crítica empreendida no *Conceito de ironia* e ilustrada no *Diapsalmata* de *Ou/Ou* dialoga em muito com a identificação nietzschiana da morte de Deus como a desvalorização dos valores supremos, aqueles que norteiam a sociedade, tanto que o próprio filósofo alemão também identifica o romantismo alemão como decadente, niilista, por ter crescido já em um ambiente de desvalorização. Deste modo, os dois autores identificaram, cada um ao seu modo, um movimento de nadificação existencial no seio da sociedade moderna. De certo, nem em Nietzsche nem em Kierkegaard a doença é identificada apenas nesse momento histórico. Para o filósofo alemão, ela possui um caráter fisiológico e também genealógico de modo que ele é capaz de seguir os traços do niilismo ao longo da história, já para o filósofo dinamarquês, o desespero é o estado do ser humano, constituído enquanto espírito, que necessita na existência tornar-se. Contudo, ambos constataram na Modernidade uma postura existencial doentia, niilista.

O movimento niilista cresce na Modernidade e desemboca na época posterior, a nossa época. Quando se falou sobre a pós-Modernidade, ressaltou-se que com a falência do projeto racionalista moderno grande parte das experiências individuais sentiram as indagações com relação à finitude e à validade da existência resumidas no sentimento de ausência de sentido. Como ilustração, podemos aqui utilizar a obra literária *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, publicada em 1964, que nos oferece uma perspectiva para ler o evento da morte de Deus e seu consequente niilismo, bem como a situação do sujeito pós-moderno. A obra se inicia pelo relato de a personagem *G.H.* sentir que perdeu algo que lhe era essencial, mas agora já não mais. Para ilustrar, utiliza-se a metáfora da terceira perna, que a impossibilitava de andar, mas ao mesmo tempo que a tornava um tripé estável.

Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. [...] Sei que somente com duas pernas posso

caminhar. Mas a ausência da terceira me faz falta e me assusta. [...] Sei que precisarei tomar cuidado para não usar sub-repticiamente uma nova terceira perna que em mim renasce fácil como capim, e a essa perna protetora chamar de “uma verdade”. (LISPECTOR, 2009, p. 9-12).

Em uma leitura intertextual, poderíamos pressupor que a terceira perna seja o Deus morto proclamado por Nietzsche, o qual já foi essencial para a significação da existência, mas que a partir da Modernidade se tornou desnecessário. Encararemos *G.H* como protótipo do ser humano pós-moderno, que não pode mais aceitar a concepção do Deus metafísico, o qual o impossibilita de caminhar por suas próprias pernas. Não se quer mais ser um tripé estável, mas seguir adiante com duas pernas. Porém, esse mesmo ser humano, e também *G.H.*, sente os tormentos por ter perdido algo que lhe era necessário, que lhe dava a sensação de estabilidade em meio à instabilidade do mundo. Por isso, mesmo sabendo que caminhará melhor somente com duas pernas, aliás, que só caminhará com as duas pernas, a falta da terceira lhe parece uma mutilação. A questão é que o que lhe foi tirado era alguma coisa de valor. Deus era o fundamento dos valores supremos, da significação da existência. E, por mais que o ser humano moderno tivesse segurança na razão e na cientificidade, de que sem Deus, ou sem a terceira perna, caminhará muito melhor, ao pós-moderno parece-lhe faltar algo. “Toda uma civilização que se havia erguido [...]. Toda uma civilização que tinha como alicerce o salvar-se – pois eu estava em seus escombros.” (*Ibidem*, p. 62). *G.H.* está sobre as ruínas que restaram após a morte de Deus e a falência do projeto da Modernidade, ambiente no qual surge a questão da falta de sentido, niilismo, “eu chegara ao nada, e o nada era vivo.” (*Ibidem*, p. 60).

É nesse contexto que Vattimo identifica um retorno da religião e no qual vemos, claramente, a expansão de denominações e experiências individuais religiosas. Em sua conceitualização do niilismo, Nietzsche identifica aquele da morte de Deus como sendo reativo, ao negar o mundo suprasensível substituindo Deus pela razão. Em tom profético, vislumbra no *Zaratustra* o niilismo passivo, como conclusão da morte de Deus, o qual se resume em um sentimento de cansaço diante da existência. É nesse momento, porém, que se insere a tarefa que o filósofo alemão propõe à humanidade, de atravessar a ponte do niilismo e tornar-se um ser humano ativo/afirmativo. Tal tarefa inclui outra interpretação do devir e da significação da vida, de modo que, como já dito, um sentido é necessário para que se assegurem as condições de existência.

Deste modo, se na pós-Modernidade colhemos os frutos negativos da Modernidade levando-nos a uma situação na qual é preciso produzir sentido, indaga-se sobre como o fazer.

Com a exposição da obra de Lyotard, viu-se que a contemporaneidade é a época marcada pela impossibilidade de discursos unificantes, sendo assim, uma significação que pretende ser uma verdade universal, que abarca todos os indivíduos e culturas, não é mais plausível. Estamos inseridos em um contexto plural, de culturas, religiões, gêneros, etc., no qual não cabem cristalizações da realidade. Por isso, disse-se não ser plausível o retorno a um molde de religião que se pretende universal. Como vemos, essas tentativas acabam recaindo em fundamentalismos e violências. Retornando à analogia da terceira perna de Clarice Lispector, *G.H.* se atenta ao fato de ser necessário um cuidado para não fazer nascer outra terceira perna e chamá-la “uma verdade”. Não que a ideia de Deus esteja sobrepujada na pós-Modernidade, mas a ideia de Deus aos moldes de um sistema que abarca o todo da realidade, como uma verdade universal, não é mais plausível. Se a produção de sentido na pós-Modernidade é possível, ela se dará em forma de significado simbólico para uma vivência subjetiva com vistas para relações que respeitem as individualidades.

Encarando o problema do niilismo, a presente tese procurou apresentar os conceitos de eterno retorno e repetição como meios de significação aceitáveis para o contexto pós-moderno. Retomando a questão da temporalidade, considerou-se a finitude o problema humano por excelência, assim, um sentido para a existência deve se encaminhar para uma significação do próprio devir e do sujeito no devir. A escolha dos conceitos de Nietzsche e Kierkegaard se deu devido ao fato de apresentarem uma concepção da temporalidade que nasce de um processo de subjetivação e se exterioriza a partir das categorias de *amor fati* e *ágape*, em ações preñes de sentido na vida do sujeito como um todo e nas relações.

O esclarecimento do eterno retorno se inicia pelo entendimento de Nietzsche a respeito do devir, enquanto eterno, como aquilo que é. Já o indivíduo, inserido no devir, é finito e também as forças que, em relação, promovem o evento vida. Esclareceu-se, com isso, uma tese cosmológica a respeito da repetição dos momentos, uma vez que se as forças de criação da vida são finitas dentro de um devir infinito, as combinações deveriam se repetir. No entanto, não é sobre isso que fala o eterno retorno. Não se fala aqui do retorno do mesmo, da repetição mecânica de momentos anteriormente vividos e experimentados. Como se disse, o eterno retorno promove um movimento de subjetivação, no qual a eternidade é trazida à finitude do indivíduo, é inserir o aspecto da eternidade nas ações, nas decisões e nos pensamentos. Se a postura for afirmativa, a de querer um instante por toda a eternidade, então se quer também toda a existência, todo o passado e todo o futuro que ao instante presente se ligam, transforma-se o “foi” em “assim eu quis” e “assim eu quererei”. Nesse instante de

afirmação, o todo da existência retorna ao indivíduo, no entanto não se revolta contra os sofrimentos, as dores, contra o que “foi”, mas quer tudo isso, pois tudo isso, o que foi e o que será, é parte do que se é, e então o Eu retorna. O movimento do eterno retorno promove aquilo que se chama redenção do passado e abertura do futuro. Não mais estar preso ao que se passou, mas torná-lo objeto da vontade, permitindo a produção do futuro.

A especulação sobre o movimento da repetição em Kierkegaard inicia-se com a crítica à categoria da recordação. Segundo *Constantius*, na obra *A repetição*, a recordação mantém um indivíduo preso ao passado, uma vez que remete toda a existência a um protótipo ideal. Como se mostrou, as atitudes do autor pseudônimo assim como a do Jovem assentavam-se nesta categoria. Por um lado, *Constantius* procurou empreender uma repetição mecânica em sua segunda viagem a Berlim, esperando ter a mesma experiência guardada na memória, enquanto o Jovem, por sua qualidade de poeta, manteve-se preso à idealização. A falha do empreendimento do autor em provar a repetição pela via mecânica seguida da falha do Jovem em engendrar a repetição ao afundar-se no poético evidenciaram que a categoria, assim como o eterno retorno, não fala sobre a repetição de momentos específicos da vida, ou o retorno a um momento que já passou, ela é um movimento subjetivo que nasce na interioridade do indivíduo quando ele se relaciona com o Eterno. A inserção da eternidade na temporalidade, que se traduz como um relacionar-se em interioridade com Deus, permite que se atinja o instante da paixão, no qual aquilo que antes era visto como uma ruptura, um momento aflitivo do passado, retorna no presente ressignificado, disse-se que o passado torna-se novo no presente, libertando o indivíduo do que “foi”, da categoria da recordação, abrindo a sua frente o futuro.

No exemplo de Job, tomado pelo Jovem na *Repetição* e como apresentado no discurso *Deus dá, Deus tira, abençoado seja o nome de Deus*, vemos ilustrado o movimento da repetição. Na narrativa do personagem bíblico, o momento da repetição não ocorre, como pensa o Jovem, quando ele recebeu tudo de volta e em dobro, pois não se trata de uma repetição do mesmo, mas no momento em que, relacionando-se em interioridade com Deus e desenvolvendo-se subjetivamente, a tempestade lhe veio como o instante no qual a sua situação de sofrimento ganhou um significado. O passado tornou-se novo no presente dando-lhe liberdade para vivência no futuro.

O encontro de Nietzsche e Kierkegaard sob um pensamento acerca da repetição é, como se mostrou, prodigioso. Em primeiro lugar, descartam qualquer tipo de ligação das categorias às leis da natureza, aos ciclos que vemos no mundo. Tomá-la desta forma é,

segundo Kierkegaard, uma postura estética. Já para o filósofo alemão, por mais que tenha identificado a repetição na *physis*, ela ocorre a partir da descoberta de algo superior às leis, de “uma vontade que quer a si própria através de todas as mudanças.” (DELEUZE, 2018a, p. 24). Assim, também se opõem à categoria do hábito e da recordação. Poder-se-ia considerar que no hábito se experimenta a repetição, no entanto, como se viu com a postura de *Constantius* ao retornar ao seu lar, não se trata da repetição de casos particulares. Aqui ainda seria estar preso na recordação. E Nietzsche atenta para o fato de o esquecimento ser uma força humana essencial para uma experiência do eterno retorno. “É por isso que a repetição é o pensamento do futuro: ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria do *habitus*.” (*Ibidem*, p. 25). Com isso, as categorias remetem a uma forma de interpretar a existência temporal subjetivamente e não de maneira generalizada. Se o eterno retorno e a repetição são experimentados pelo sujeito, ela acontece no instante. Um instante subjetivo em que se está em relação com o Eterno ou no qual se é capaz de querer por toda a eternidade. Assim se disse sobre se oporem à lei moral, porque se fala sobre um movimento que surge do singular, no pensador subjetivo. Job e Abraão são protótipos dessa suspensão da ética, assim como em Nietzsche o eterno retorno é visto como um pensamento “para além do bem e do mal”, que como “forma brutal do imediato... destrona toda a lei geral, dissolve as mediações...” (*Ibidem*).

Ao deslocarem as categorias para o seio da subjetividade, Nietzsche e Kierkegaard combatem as formas gerais de entendimento da repetição, as quais, em última análise, mantêm a vida presa ao passado, impossibilitando o movimento. São, portanto, perspectivas, maneiras de interpretar o devir nascidas na interioridade do sujeito, proporcionando-lhe uma experiência da realidade a partir da confluência, no instante, entre passado, presente e futuro. A epígrafe que abre a conclusão desta tese, de autoria de Clarice Lispector em *Água viva*, oferece-nos uma compreensão da temporalidade, aos moldes do eterno retorno e da repetição, podemos dizer que se traduzem em uma forma de significação da vida. Nessa obra, a autora dedica páginas à reflexão sobre o instante, como o momento no qual é possível se captar o ser do indivíduo, “quero captar o meu é.” (LISPECTOR, 2019, p. 28), ou seja, compreender a si mesmo na temporalidade, em meio ao necessário “foi” e ao desconhecido que “será”. Nesse empreendimento, Lispector fala sobre a falta de sentido, a morte, o medo, a solidão e a liberdade, questões existenciais advindas do choque entre o ser vivente e sua finitude.

Quando eu morrer então nunca terei nascido e vivido: a morte apaga os traços de espuma do mar na praia.

Agora é um instante.
 Já é outro agora.
 E outro. Me esforço: trazer agora o futuro para já. (*Ibidem*, p. 43).

Absorta nas questões a respeito da condição humana, a personagem da obra considera que é da falta de sentido que surge um sentido para a vida²²⁷. Tal afirmação remonta àquilo que Nietzsche define como interpretação da vontade de potência como condição para a existência. De certo, a vida não possui um sentido objetivo, dado, nosso intelecto é limitado para captar a natureza do devir; “Esta é a vida [...]. Pode não ter sentido mas é a mesma falta de sentido que tem uma veia que pulsa.” (*Ibidem*, p. 31), “tudo o que existe respira e exala um finíssimo resplendor de energia. A verdade do mundo, porém, é impalpável.” (*Ibidem*, p. 88). Mas viver compreende uma tarefa existencial, entender-se na temporalidade e nela agir. Uma interpretação da finitude, a criação de um sentido, é necessária como meio de garantir a existência, em *A paixão segundo G.H.*, Lispector afirma: “criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade.” (LISPECTOR, 2009, p. 19). Assim como empreendem Nietzsche e Kierkegaard, com seus conceitos de eterno retorno e repetição, na obra *Água viva*, a personagem chega a uma concepção de si por meio da caracterização do instante como aquilo que reúne passado, presente e futuro, e que, portanto, gera uma significação para a existência.

O que vai ser já é. O futuro é para a frente e para trás e para os lados. O futuro é o que sempre existiu e existirá. (LISPECTOR, 2019, p. 49).

Mais do que interessar-se pela ruptura temporal, a personagem afirma que busca o fluxo, o qual se atinge pela percepção simultânea do tempo no instante. Tal compreensão assemelha-se em grande parte com o que se desenvolveu dos conceitos de eterno retorno e repetição, nos quais o passado é visto como novo no presente e o futuro se abre para criação. Nesse sentido, tem-se movimento, continuidade.

Se o eterno retorno e a repetição são perspectivas individuais em um processo de subjetivação, eles se constituem como tarefa. Não é o caso de em um único momento o ser humano decidir toda a sua existência, mas que a cada instante ele a decide. Nesse sentido, os conceitos se constituem como tarefas existenciais, as quais não são simples ou fáceis. Sobre isso, Lispector reflete: “nada existe de mais difícil do que entregar-se ao instante. Esta

²²⁷ “e da falta de sentido nasce um sentido como de mim nasce inexplicavelmente vida alta e leve.” (LISPECTOR, 2019, p. 39).

dificuldade é a dor humana.” (*Ibidem*, p. 58). Com relação à sua própria existência, cada indivíduo encontra-se sozinho na tarefa. Kierkegaard assinala que, embora uma interioridade possa inspirar a outra, assim como Abraão e Job podem nos inspirar, nunca é possível que ela desenvolva a outra, a tarefa é singular, desenvolve-se no âmago de cada indivíduo. Nietzsche acentua que a superação do niilismo não é somente uma questão histórica, de superação da moral niilista, mas do próprio ser humano negativo-reativo. Assim, com a inserção da perspectiva do eterno retorno, cada ser humano em sua existência deve assumir a tarefa da superação de si. Em sua existência, cada ser humano deve ser um sujeito ativo. “O horrível dever é o de ir até o fim. [...]. Viver-se a si mesma.” (*Ibidem*, p. 61); “Dor é vida exacerbada. O processo dói. Vir-a-ser é uma lenta e lenta dor boa.” (*Ibidem*, p. 69), pois, apesar da dificuldade, a recompensa é ter a si mesmo de volta a cada instante.

Foi diante da dificuldade que se indagou sobre como deve agir um indivíduo para que possa viver a perspectiva do eterno retorno e da repetição. Em outras palavras, se se constituem como tarefas, a sua inserção na vida do ser humano deve se dar a partir da ação, qual é, então, o critério dessa ação? Pois uma existência com ações baseadas no estético ou no ético não leva à repetição, assim como uma existência negativa a reação não leva ao eterno retorno. Com isso, encaminhou-se para o desenvolvimento dos conceitos de *amor fati* e *ágape*.

Com relação ao *amor fati*, sua elucidação tem como ponto de partida o entendimento da dinâmica do vir a ser dentro do devir, do modo como Nietzsche a entende, segundo o par acaso-necessidade. Ele fala sobre a fatalidade da existência, que surge em um lance ao acaso, resultando na necessidade. A nossa história, niilista, reativa, ao tentar compreender o vir a ser, insere nela a compressão de causalidade-finalidade, forjando causas e finalidades imaginativas para a humanidade e/ou existência particular. Ao não se aceitar a vida como ela é, com suas dores e sofrimentos e sem uma resposta objetiva para o seu “porquê”, em um instinto vingativo, a condenam e inserem interpretações sobre pretensas causas e objetivos para a existência, tem de haver uma resposta, tem de haver um início, tem de haver um fim alcançável! De fato, pensar em um devir infinito, em um tempo que jamais termina e em uma existência particular nele inserida que, após passar por todas as divergências e intempéries, inevitavelmente se findará, assusta-nos. Com isso, afirmou-se a necessidade de um sentido, mas esse não pode agir, segundo Nietzsche, em desacordo com a vida, em desacordo com o devir e sua natureza insondável. A humanidade niilista assim o fez, com a ideia de Deus, de providência divina, ou de razão e progresso, por exemplo. Contudo, combate-se contra a

própria vida. Para o filósofo alemão, a vida não precisa ser justificada, mas afirmada, ou que a própria afirmação da vida justifica a vida.

E amar, em *amor fati*, falou-se, é afirmar. Retornando ao par acaso/necessidade, a fórmula nietzschiana se resume em amar, querer ou afirmar, o necessário. Saber que o necessário da existência constitui aquilo que sou e, com isso, acolher, amar e afirmar. Mesmo que não seja o que se deseja, que tal constituição não agrada ou que tal acontecimento lhe foi tão doloroso ao ponto de imaginar não o ter vivido, ainda assim tudo é parte fundamental da constituição do que se é; “compreendi a fatalidade do acaso e não existe nisso contradição.” (*Ibidem*, p. 73). Negar o necessário é negar a si próprio, querer o necessário, afirmá-lo e amá-lo é ter a si próprio. É nessa atitude que um indivíduo experimenta o eterno retorno. No instante, acolher o necessário da existência, fazendo-a retornar a mim como aquilo que eu quis e que eu quereirei, pois é o que sou. O Eu retorna para a mesma vida.

Contudo, amar é ação. Não aceitação passiva, simples resiliência. Afirmou-se sobre estarmos em constante processo de tornar-se, em que a cada instante é preciso reapropriar-se de si para então se dirigir para um futuro de criação, ativo. Se não se quer o necessário, combate-se ele, prende-se ao passado, ressentido-se com o que “foi”, com isso, não se toma a responsabilidade de si e de seus atos, a responsabilidade de ser o que se é. Somente quando se apropria de si mesmo é que se é capaz de agir, não apenas reagir. É tornar-se dono do próprio destino, do próprio *fatum*.

Para a elucidação de *ágape*, Kierkegaard reflete sobre o mandamento cristão do “tu deves amar”. Segundo o filósofo, a particularidade deste amor se dá devido ao fato de ser ele dever, o que implica ação. É Deus quem, ao primeiro amar o indivíduo, dá a ele a graça do amor, o exorta a agir amando. Por ter como fundamento o Eterno, já que este amor vem de Deus, não está à mercê das mudanças da temporalidade, por isso ele é contínuo, permanece mesmo quando tudo se finda. O amor de Deus permanece, mas Ele quer que amemos, que nossas ações sejam amorosas. Para serem, é preciso primeiro que o indivíduo se relacione em interioridade com o Eterno e, então, esforce-se em exteriorizá-la segundo o mandamento, gerando frutos. Ao inserir a eternidade do dever nas relações e ações, o indivíduo não se encontra mais atrelado à contingência do objeto. Ele não ama apenas por predileção, por aquilo que lhe agrada no outro, mas ama porque amar é dever. Com isso, ele está livre do egoísmo e livre das mudanças da temporalidade. É capaz de permanecer amando, mesmo quando tudo se transforma.

Dessa forma, foi possível falar sobre o amor ser critério de ação para o engendramento da repetição. Se na temporalidade as coisas são passíveis de transformação e até extinção, com o influxo do Eterno, há o ganho da continuidade, já que o amor permanece. Na ação amorosa, o indivíduo não enxerga a ruptura temporal, ele é contínuo, o amor estava no passado, está no presente e estará no futuro, por mais que tudo se modifique. Com isso, mesmo que um infortúnio lhe tire a vivacidade, mesmo que uma relação tenha perdido o encanto inicial da paixão, no caso do Jovem, no instante em que o indivíduo se relaciona em subjetividade com Deus e atinge o máximo da interioridade, ele tem a perspectiva da continuidade, reapropria-se do que “foi”, resignifica-o, torna-o novo, abrindo com ânimo e esperança o futuro. Aqui também se trata de um processo de tornar-se, no qual se adquire a si mesmo, ou reapropria-se de si mesmo a cada instante com a ajuda da eternidade. Mas, o auxílio da eternidade, por mais que fale a cada um em interioridade, se exterioriza em obras do amor.

Lispector, ao refletir sobre a vida, o instante, a temporalidade, o sentido, recai também em um pensamento sobre o amor. Indaga primeiro sobre a eternidade, sobre isso que é, “eternidade: pois tudo o que é nunca começou. Minha pequena cabeça tão limitada estala ao pensar em alguma coisa que não começa e não termina – pois assim é o eterno.” (*Ibidem*, p. 40). No diálogo entre os conceitos de *amor fati* e *ágape*, destacou-se, dos pontos de concordância, a questão da inserção da eternidade na temporalidade como fundamento para a perspectiva vivencial defendida por cada autor. Nietzsche aponta aquilo que para Lispector é um espanto, pensar em algo sem começo nem fim, que não responde à nossa lei de causalidade/finalidade. Mas esse aspecto eterno é o que oferece a possibilidade de um critério de ação afirmativo. Para Nietzsche, trazer à vida o influxo da eternidade é colocar seriedade nas ações e decisões, como no aforismo *O maior dos pesos*, perguntar se se quer isso mais uma vez e para toda a eternidade, se minha ação eu quero agora, quis no passado, e quereirei para sempre, segundo o *amor fati*. Já em Kierkegaard, a inserção da eternidade na temporalidade se dá no instante da relação subjetiva que um indivíduo estabelece com Deus, que, então, é exortado a agir amando. Nos dois casos, um sentido para a temporalidade, bem como um critério de ação para a existência infinita, se dá ao trazer a eternidade para a vida.

Após sua reflexão sobre o peso da eternidade, como aquilo que é, Lispector afirma que Deus “é o que existe.” (*Ibidem*, p. 44). Segue afirmando algo semelhante a Kierkegaard, que no instante de desespero, ou, na percepção do filósofo dinamarquês, quando se toma consciência do estado de desespero, há algo de divino, pois é o instante em que Deus pode ir

até o ser humano. Com isso, a personagem afirma necessitar que Deus venha até ela: “que o Deus venha: por favor.” (*Ibidem*, p. 63). Aqui, o influxo da eternidade na vivência de um indivíduo que procura se entender, entender sua existência em meio às mudanças da temporalidade.

Por outro lado, Clarice parece também se encaminhar para uma significação da existência segundo Nietzsche, eterno retorno e *amor fati*. Na obra *A paixão segundo G.H.*, a personagem parte de uma situação trivial para empreender uma espécie de ontologia na qual tenta compreender a si própria e a existência no mundo. Com isso, reflete sobre a vida, sobre o nada, a morte, a solidão e Deus. Em determinado ponto, indaga-se sobre a natureza do instante, a partir da qual reflete sobre a fatalidade da vida humana e a liberdade:

O mistério do destino humano é que somos fatais, mas temos a liberdade de cumprir ou não o nosso fatal: de nós depende realizarmos o nosso destino fatal. Enquanto que os seres inumamos, como a barata, realizam o próprio ciclo completo, sem nunca errar porque eles não escolhem. Mas de mim depende eu vir livremente a ser o que fatalmente sou. Sou dona de minha fatalidade e, se eu decidir não cumpri-la, ficarei fora de minha natureza especificamente viva. (LISPECTOR, 2009, p. 124).

Ao se falar sobre o “fatalismo” nietzschiano em seu entendimento do vir a ser segundo o par acaso-necessidade, atentou-se para o fato de que, embora com essa compreensão e com a perspectiva do *amor fati*, Nietzsche não se encaminha para a defesa de uma existência conformista. Mas, ao contrário, pela percepção da própria fatalidade, o ser humano se torna livre de uma vontade externa, para ele próprio assumir a responsabilidade do seu tornar-se. É na concordância entre necessidade e liberdade, destino e escolha, que se dá o vir a ser humano; “ser humano tem que ser o modo como eu, coisa viva, obedecendo por liberdade ao caminho do que é vivo, sou humana.” (*Ibidem*).

Retornando ao texto de *Água viva*, em vários momentos Lispector reflete sobre o amor como ação que torna o instante significativo. Ao falar sobre o “mistério do impessoal”, aquilo que denomina *it*, esclarece ser a transcendência que há em cada um, distinto daquilo que é finito e morre²²⁸, e, posteriormente, que Deus é *it* vivo²²⁹, e, embora não o veja, sabe, contudo, que existe; “o que não vejo não existe? O que mais me emociona é que o que não vejo contudo existe.” (*Ibidem*, p. 44). É possível remeter ao argumento de Kierkegaard a respeito da necessidade de se crer no amor, pois, de fato, aos olhos do pensamento especulativo, não

²²⁸ “Meu pessoal é húmus na terra e vive do apodrecimento. Meu ‘it’ é duro como uma pedra-seixo.” (LISPECTOR, 2019, p. 43).

²²⁹ “O *it* vivo é Deus.”; “Ele [Deus] é *it*.” (*Ibidem*, p. 44 e 45).

há como se assegurar a existência do amor, portanto há que se acreditar que ele existe. Em reflexão sobre o amor, a personagem afirma que o amor impessoal, *it*, é alegria. Se *it* é Deus, então Lispector fala aqui de um amor transcendente, do amor divino? Não seria arriscado se fazer esse paralelo com *ágape* apresentado na obra kierkegaardiana, pois segue dizendo que o amor *it* é alegre mesmo nos amores que não dão certo, que terminam, e mesmo na morte dos que se ama e de si própria.

Com tais reflexões, a personagem parece chegar a uma compreensão do amor que é fonte de sentido para a temporalidade, o que se encaixa tanto nas compreensões de *amor fati* quanto de *ágape* “só no ato do amor [...] capta-se a incógnita do instante.” (LISPECTOR, 2019, p. 28), ou “estou sendo alegre neste mesmo instante porque me recuso a ser vencida: então eu amo.” (*Idibem*, p. 92).

Recorreu-se às obras de Clarice Lispector com o intuito de evidenciar os conceitos na tese defendidos a partir de suas inserções em existências em conflito. Os dois textos nos apresentam as personagens em suas reflexões sobre a existência humana e sobre suas existências particulares, trazendo à tona os conflitos entre o pensamento humano e a condição existencial humana na temporalidade. De certo, esta não é uma tese que pretende versar sobre as obras de Lispector, falamos de Nietzsche e Kierkegaard. Mas, se tanto se falou a respeito da limitação do pensamento racional e especulativo em relação aos temas existenciais, mostra-se muito valioso trazer as personagens literárias para dialogar com os conceitos aqui apresentados. Aliás, a obra de Kierkegaard, *A repetição*, como se mostrou, é uma construção imaginativa com o intuito de clarificar a categoria da repetição a partir da existência de dois personagens, assim como ocorre com a utilização das narrativas bíblicas e as ponderações a respeito delas. Evidenciou-se que os conceitos aqui trabalhados surgem na subjetividade, no interior do ser humano, nesse sentido, *G.H.* e a mulher de *Água viva* também contribuem para o esclarecimento das categorias de eterno retorno, repetição, *amor fati* e *ágape*, a partir de suas existências e seus conflitos.

Nas obras literárias, têm-se dois seres humanos se deparando com a falta de sentido e procurando encontrar um significado para a sua existência. E não foi isso que a tese quis elaborar? Diante da falta de sentido, do niilismo, criar um sentido? A partir das ponderações das personagens, foi possível uma interpretação que nos mostra a criação de uma fonte de sentido não cristalizada, que surge naquele instante em que a vida parece vacilar, e que tem a ver com a relação que o ser humano empreende com a sua própria existência temporal.

Surgem, com isso, concepções como de fatalismo, simultaneidade do tempo, eternidade, Deus e amor.

Após o esclarecimento dos conceitos de Nietzsche e Kierkegaard e a defesa de que se apresentam como fontes de sentido para a temporalidade e forma de ação, é possível retornar ao ponto inicial desta conclusão, sobre serem eles sentidos plausíveis na pós-Modernidade. Como se evidenciou, como herdeiros da Modernidade, estamos inseridos em um contexto no qual, segundo Lyotard, não são mais razoáveis os metadiscursos unificadores, e isso não apenas pela corrosão do estatuto do saber, mas também pela grande pluralidade de vivências com as quais nos deparamos. Por outro lado, do desgaste interno do discurso moderno, foi-nos imposta uma condição na qual muitas vezes parecemos vagar sem rumo, sem um significado para nossas vidas e ações, resultando em experiências vazias de sentido. É claro que, na maioria dos casos, os indivíduos parecem se encontrar entorpecidos nas tarefas diárias, no mundo quase fictício das redes sociais. Contudo, pela análise tanto kierkegaardiana quanto nietzschiana, esses modos existenciais são sinais da doença humana, do desespero ou do niilismo, formas de anestesiá-los, de fuga de si. Por mais que na maior parte do tempo tudo pareça ocorrer bem, aos moldes do padrão pequeno-burguês, não podemos ignorar que do ponto de vista da filosofia a nossa época nos apresenta o desafio de pensar a condição da existência humana em um mundo desprovido de sentido forte e com uma gama de pluralidades.

Disso resulta que, de um lado, precisamos vencer o niilismo e, de outro, não o podemos fazer a partir da determinação de um sentido universal, o que seria anular as individualidades. É necessário, portanto, repensar o sentido existencial, agora não mais sob o viés de discursos unificantes. Como afirmei em dissertação de mestrado, em que desenvolvi a abertura do pensamento religioso após a morte de Deus, “ao se constatar que o anúncio do Deus morto não encerra o pensar religião, mas, em um sentido contrário, torna a religião um conceito mais abrangente, enquanto produtora de sentido, podemos falar de religião, na pós-Modernidade, com consistência filosófica” (GRUNEWALD, 2017, p. 104). Como se apontou, o caminho mais plausível se daria pelo estabelecimento de um sentido simbólico. A religião surge como um discurso a partir do qual “as situações, as figuras e os processos da nossa vida são reinterpretados. [...] Um paradigma que torna extraordinários os objetos e as situações da nossa vida ao elevá-los ao nível de uma força simbólica extraordinária.” (GARGANI, 2000, p. 129).

Quando nos deparamos com Nietzsche e Kierkegaard, podemos perceber que, na utilização dos protótipos de Zaratustra e Dionísio e Abraão e Job, o valer-se das narrativas, dos mitos, é essencial para o entendimento e a caracterização dos conceitos, pois o sentido deve ser tomado em cada individualidade que carrega sua própria singularidade. Com isso, não é nem um sentido traduzível em argumentação racional, do mesmo modo que não é universal. E, embora Kierkegaard fale diretamente de dentro da fé cristã e utilize termos como “a verdade”, o foco aqui está na relação de interioridade do sujeito com o Eterno. Não é algo dado pela tradição, pela Igreja, pela imposição de alguma forma, mas pelo Eterno, através da dádiva do amor, que quer se relacionar com o indivíduo em interioridade. Não se culmina, com isso, em um tipo de religião fundamentalista, que pretende se impor sobre toda particularidade, mas que sabe que a fé que propaga nasce na interioridade e que uma interioridade não pode desenvolver a outra, apenas auxiliar.

Com Zaratustra, Nietzsche esclarece sobre o eterno retorno e, com Dionísio, sobre a afirmação pura no *amor fati*. Kierkegaard, a partir de Job, evidencia o movimento da repetição na vida de um indivíduo e, com Abraão, mostra a verdadeira fé, que guarda em si o amor e a esperança. Maneiras de enxergar a temporalidade, enxerga-se na temporalidade e agir na temporalidade e que dão a ela sentido. A finitude, essa mais sombria incógnita da existência humana, ganha, com os conceitos, um significado no qual o ser humano percebe a totalidade de sua existência a partir da simultaneidade temporal no instante, trazendo para si a responsabilidade por seus atos ou colocando a insígnia do dever em suas ações. Como conclui Milles, em seu estudo sobre os modos existenciais defendidos por Nietzsche e Kierkegaard, chega-se, ao final, a uma ética, como princípio de conduta, ação, não no sentido universal, portanto, de acordo com a contemporaneidade. Segundo o autor, no caso, a ética, a conduta particular de alguém “não é um princípio universal, mas antes a postura fundamental que define o modo de vida.” (MILLES, 2013, p. 255)²³⁰.

De um lado, um sentido vindo de dentro do Cristianismo, em Kierkegaard, e, de outro, aquele aparentemente pagão, com bases na Antiguidade grega. Nietzsche e Kierkegaard, produtos do mesmo século XIX, à primeira vista, parecem controversos. Em uma leitura mais aprofundada, porém, percebe-se a possibilidade de um diálogo frutífero entre as duas filosofias, principalmente no que concerne a uma possível continuidade entre Nietzsche e Kierkegaard. Considerando a pós-Modernidade, que colhe os frutos das problemáticas modernas, inclusive com relação ao Cristianismo tradicional, muito bem identificadas por

²³⁰ “It is not a universal principle but rather the fundamental existential stance that defines the way of life.”

Nietzsche, foi possível defender que o Cristianismo como apresentado por Kierkegaard é um tipo de religião que responde às novas condições de existência da pós-Modernidade, surgindo como perspectiva fértil de significação existencial e ação na pós-Modernidade.

Nesse sentido, não é o caso de os filósofos simplesmente se contraporem com relação à leitura que fazem do Cristianismo, mas sim que ambos identificaram uma postura declinante na religião institucional e que, enquanto Nietzsche segue para um entendimento da existência que remete ao paganismo, Kierkegaard retorna às narrativas bíblicas e ao cerne do paradoxo levando a um entendimento do Cristianismo enquanto ação na existência. Assim, a religião em Kierkegaard não é aquela da metafísica tradicional, para qual Nietzsche direciona seu martelo e que até mesmo o filósofo dinamarquês tece suas críticas, apresentando-se como uma religiosidade possível no contexto contemporâneo. E isso justamente por conta do anúncio da morte de Deus. Na interpretação nietzschiana de seu tempo, o anúncio da morte de Deus, como nos auxilia interpretar Vattimo, e seu consequente niilismo, não são atestados do fim da religião, pelo contrário, como mostramos, é a possibilidade de agora a filosofia da religião pensar os conteúdos religiosos não mais ancorados em suas pretensas verdades universais, mas enquanto perspectiva existencial, voltam-se para a narrativa.

O meu passado que era o meu contínuo presente e o meu futuro contínuo. [...] A vida é tão contínua que nós a dividimos em etapas. (LISPECTOR, 2009, p. 64).

Simplesmente eu sou eu. [...] É vasto, vai durar. (*Idem*, 2019, p. 94).

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2015.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ALVES, Rubem. *Deus morreu – Viva Deus!* Rio de Janeiro: Tempo e presença, 1972.

ARALDI, C. L. Considerações acerca da ‘Morte de Deus’ em Nietzsche. *Dissertatio*, Pelotas, n. 4, 1996. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio4.pdf>.

BRUSSOLI, Marco. Ressentimento. In: *Léxico Nietzsche*. Christian Niemeyer (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BURGESS, Andrew J. Repetition – a story of suffering. *International Kierkegaard Commentary*, Georgia, v. 6, p. 247-262, 1993.

CAMUS, Albert. *O mito de sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

COLTON, Randall G. *Repetition and the fullness of time: Gift, task and narrative in Kierkegaard's upbuilding ethics*. Georgia: Mercer University Press, 2013.

CRITES, Stephen. The Blissful Security of the Moment: Recollection, Repetition and Eternal Recurrence. *International Kierkegaard Commentary*, Georgia, v. 6, p. 225 – 246, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018a.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2013.

ERIKSEN, Niels. *Kierkegaard's category of repetition: a reconstruction*. New York, Berlim: W. de Gruyter, 2000.

FERREIRA, Jamie M. *Love's Grateful Striving*. A commentary on Kierkegaard's Works of Love. New York: Oxford University Press, 2001.

GARGANI, Aldo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In *A religião – o seminário de Capri*. Gianni Vattimo; Jacques Derrida (org). São Paulo: Estação liberdade, 2000, p. 125-150.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GREIFSWALD, Frank Hartwig. In: *Léxico Nietzsche*. Christian Niemeyer (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GRUNEWALD, Aline L. A morte de Deus em *Assim falou Zaratustra*. *Último andar*, São Paulo, nº 28, p. 275-287, 2016.

GRUNEWALD, Aline L. *Religião após a morte de Deus: a possibilidade do cristianismo na pós-Modernidade a partir de Vattimo*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017, 110 p.

GRUNEWALD, Aline L. Religião e subjetividade em Kierkegaard. *Kierkegaard através do tempo*. São Paulo: LiberArs, p. 191-204, 2021.

HALL, Amy Laura. *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002.

HANNAY, Alastair. Kierkegaard and the Variety of Despair. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Hannay Alastair e Gordon Marino (ed.). New York: Cambridge University Press, 1998.

HONG, Howard; HONG, Edna. Historical Introduction. In: *Either/Or*. Part I. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. vii-xix.

HONG, Howard; HONG, Edna. Historical Introduction. In: *Philosophical Fragments*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985, p. ix-xxii.

HORN, Anette. Saúde/Doença. In: *Léxico Nietzsche*. Christian Niemeyer (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2014.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

JULIN, Grant. *Kierkegaard's ethics of repetition: a re-examining of the ethical in the 1843 authorship*. 2011. 195 F. Tese de doutorado (doutorado em filosofia). Duquesne University, Estados Unidos, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. *A repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/Or*. Part I. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/Or. Part II*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling and Repetition*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Álvaro Valls e Sílvia Sampaio. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas*; ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Valls. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

KIERKEGAARD, Søren. *Ou/Ou; um Fragmento de Vida*. Primeira parte. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: RelógioD'água Editores, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Coletânea mímico-patética-dialética, contribuição existencial de Johannes Climacus. Volume I. Tradução de Álvaro Valls e Marília Almeida. Petrópolis, Vozes: 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Coletânea mímico-patética-dialética, contribuição existencial de Johannes Climacus. Volume II. Tradução de Álvaro Valls e Marília Almeida. Petrópolis, Vozes: 2016.

KIERKEGAARD, Søren. *The Point of View on my Work as an Author*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. *The Sickness unto Death; a Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

LAFARGE, Jacques. Prefácio. In: *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Álvaro Valls e Sílvia Sampaio. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

LEWISBURG, Peter S. Groff. Amor Fati. In: *Léxico Nietzsche*. Christian Niemeyer (Org.). São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LOEB, Paul S. Eternal Recurrence. In: *The oxford Handbook of Nietzsche*. Ken Gemes e John Richardson (Ed.). UK: Oxford University Press, 2013.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx a Kierkegaard*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Tradução de Harvey Lomax. Los Angeles: University of California Press, 1996.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MCCARTHY, Vincent. The case of Aesthete A in Either/Or. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlim: Walter de Gruyter, 2008, p. 52-75.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

MILES, Thomas. *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life; a New Methods of Ethics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

MORRIS, T. F. Constantin Constantius's search for an acceptable way of life. *International Kierkegaard Comentary*, Georgia, v. 6, p. 309-334, 1993.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

NIEMEYER, Christian. Eterno Retorno. In: *Léxico Nietzsche*. Christian Niemeyer (Org). São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. II consideração intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. *Coleção Os Pensadores*, v. 4. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que se é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos: 1884-1885*. Volume V. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos: 1885-1887*. Volume VI. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

PERKINS, Robert L. Introduction. *International Kierkegaard Commentary*, Georgia, v. 6, p. 195-200, 1993.

PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

PLATÃO. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Coleção Os Pensadores*, 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

QUAGLIO, Humberto Araújo. *Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto*. São Paulo: LibeArs, 2014.

ROOS, Jonas. *Dez lições sobre kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2021.

ROOS, Jonas. Entre Sísifo e Job: repetição e existência em Kierkegaard. In: *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v.4, n. 2, 2015, p. 47-59. . Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/19909>>.

ROOS, Jonas. Filosofia da religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*. Brasília, v. 2, n. 1, 2014.

ROOS. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. *Genealogia e filosofia do niilismo*. Griot: revista de filosofia, Bahia, vol. 16, n. 2, p. 11-24, 2017.

SOUZA, Mauro Araujo de. *Religião em Nietzsche: “Eu acreditaria apenas num Deus que soubesse dançar”*. São Paulo: Paulus, 2015.

Søren Kierkegaard Journals and Papers. Howard V. Hong e Edna H. Hong (ed.). Indiana University Press, 1967.

STAMBAUGH, Joan. *The problem of time in Nietzsche*. Tradução de John F. Humphrey. EUA: Associated University Press, 1987.

STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade*. Tradução de Humberto Quaglio. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

TRÍAS, Eugenio. O símbolo e o sagrado. In *A religião – o seminário de Capri*. Gianni Vattimo; Jacques Derrida (org). São Paulo: Estação liberdade, 2000, p. 109-124.

TSAKIRI, Vasiliki. *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 21044533 – prontuário

VALLS, Álvaro L. M. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VARGAS, Jean dos Santos. Kierkegaard entre a existência e o niilismo. *Sapere Audi*. Belo Horizonte, 2015, v. 6, n. 12, p. 657-671.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Milão: Garzanti, 1998.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução: Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. *La fine de la modernità*. Milão: Garzanti, 2011.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In *A religião – o seminário de Capri*. Gianni Vattimo; Jacques Derrida (org). São Paulo: Estação liberdade, 2000, p. 91-108.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WALSH, Sylvia. *Kierkegaard, Thinking Christianly in an Existential Mode*. New York: Oxford University Press, 2009.