

ARTIGO

A SUPERAÇÃO DA ANGÚSTIA KIERKEGAARDIANA PELO ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE

Ahmad Suhail Farhat

RESUMO

O objetivo do presente texto é apresentar e analisar o conceito de angústia na obra *O conceito de angústia*, de Kierkegaard. Dividiremos nossa exposição em duas partes. Pretendemos, inicialmente, apresentar algumas considerações metodológicas a respeito da maneira pela qual Kierkegaard escreveu sua obra. Em seguida, procuraremos expor de que modo o conceito de angústia é explorado a partir dos seguintes conceitos: primeiro pecado, pecado hereditário, inocência e culpa. Após essa abordagem, discutiremos em maior profundidade como Kierkegaard caracteriza não apenas o conceito, mas principalmente a experiência existencial da angústia. Na segunda parte de nossa exposição, apresentaremos os conceitos nietzscheanos de amor *fati*, além-do-homem (Übermensch) e eterno retorno. Em seguida, tentaremos mostrar como esses conceitos se relacionam à angústia kierkegaardiana e como a doutrina do eterno retorno pode ser interpretada como uma superação da experiência existencial da angústia.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard; Nietzsche; Angústia; Eterno; Retorno.

ABSTRACT

The aim of this text is to present and analyze the concept of anguish in Kierkegaard's *The Concept of Anxiety*. We will divide our presentation into two parts. Initially, we intend to present some methodological considerations regarding the way by which Kierkegaard wrote his work. Next, we shall try to explain how the concept of anxiety is explored on the basis of the following concepts: first sin, hereditary sin, innocence and guilt. After this, we will discuss in greater depth how Kierkegaard characterizes not only the concept, but above all the existential experience of anxiety. In the second part of our paper, we shall introduce the Nietzschean concepts of *amor fati*, overman (Übermensch) and eternal return. We shall then try to show how these concepts relate to Kierkegaardian anxiety and how the doctrine of eternal return can be interpreted as an overcoming of the existential experience of anxiety.

KEYWORDS: Kierkegaard. Nietzsche. Anxiety. Eternal. Return.

KIERKEGAARD E O CONCEITO DE ANGÚSTIA

Para que nossa exposição subsequente seja mais bem compreendida, julgamos de fundamental importância tecer algumas considerações metodológicas a respeito do modo pelo qual Kierkegaard escreveu sua obra. À primeira vista, o texto kierkegaardiano poderia ser lido de maneira rigorosa por um leitor preocupado com a concatenação dos conceitos e com a lógica interna da argumentação. Embora essa leitura seja possível e pertinente, Kierkegaard nos dá indícios de que ele gostaria que

seu livro fosse lido de outra maneira. De fato, embora o próprio título do livro nos remeta à possibilidade de que Kierkegaard esteja fazendo uma investigação a respeito da noção de angústia, a maneira como o texto é elaborado e desenvolvido nos permite afirmar que o foco principal de Kierkegaard não é centrado tanto na investigação lógico-filosófica daquele *conceito*, mas principalmente na experiência existencial e subjetiva da angústia. Nesse sentido, o que Kierkegaard nos convida a perguntar é: quais são as condições de possibilidade da angústia e em que medida essa experiência existencial nos é importante?

Kierkegaard dedica toda a sua obra a tentar responder a essas questões. Logo na introdução do livro, encontramos algumas considerações que o autor faz a respeito do propósito do texto:

O presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito de angústia de um ponto de vista psicológico, de modo a ter em mente e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário. Neste sentido, tem a ver também, embora tacitamente, com o conceito de pecado. O pecado, contudo, não é um assunto de interesse psicológico, e querer tratá-lo nesta perspectiva redundaria em colocar-se ao serviço de uma engenhosidade malcompreendida. O pecado ocupa seu lugar determinado, ou melhor, não ocupa lugar algum, e é isto justamente a sua determinação (Kierkegaard, 2013, p. 16).

Neste trecho, Kierkegaard deixa claro que seu objetivo é investigar a angústia do ponto de vista psicológico, a partir do paradigma do “pecado hereditário”. Porém, o conceito de pecado não é determinado, e é por essa razão que podemos entendê-lo sob uma chave existencial. Ao mesmo tempo, Kierkegaard alerta que a noção de pecado não será avaliada ao longo da obra a partir do ponto de vista psicológico, o que significa que o autor não está preocupado com aquilo que acontece subjetivamente quando pecamos, mas sim com a possibilidade de pecarmos, com a pecaminosidade, como ficará claro na sequência. Ora, uma pergunta legítima que poderíamos fazer neste ponto seria a seguinte: por que falar da angústia a partir do pecado? A esse respeito, Kierkegaard afirma:

A rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo. Em nosso tempo, a importância das ciências faz os pastores de bobos, transformando-os em uma espécie de sacristãos de professores que também servem à ciência e consideram que pregar está abaixo de sua dignidade (Kierkegaard, 2013, p. 18).

Se o pecado não ocupa lugar em nenhuma ciência e se, ainda, ele resulta de uma pregação em que fala o indivíduo, isto é, de uma relação em que os indivíduos se colocam em situação de diálogo, Kierkegaard estava convencido de que, a princípio, todos os indivíduos teriam condições de compreender o significado e a experiência do pecado. Nesse sentido, Kierkegaard procura investigar a experiência existencial da angústia a partir do conceito de pecado, que é uma ideia de que todos podemos dispor e que nos ajuda a pensar, enquanto indivíduos que dialogam, aquela experiência. Claro está que Kierkegaard poderia ter escolhido outro ponto de partida para tratar da angústia. De todo modo, o importante a ressaltarmos é que Kierkegaard, ao investigar a angústia do ponto de vista psicológico e não lógico-filosófico, afasta-se do sistema hegeliano, na medida em que tal sistema não era capaz de abordar, atendo-se à Lógica e à Dogmática, a totalidade dos aspectos da realidade¹⁵. Desse modo, Kierkegaard procurar nos convencer de que *O conceito de angústia* deve ser lido sob a ótica de uma doutrina dialética do espírito subjetivo, e o movimento dialético do texto fica muito evidente à medida que a exposição se desenvolve.

Feitas essas considerações preliminares, passamos a tratar dos conceitos relevantes ao nosso propósito. Kierkegaard inicia o §1 do primeiro capítulo tentando dissolver um equívoco que, a seu ver, deu origem a muitos erros de interpretação. Afirma Kierkegaard que, por muito tempo, o conceito de “primeiro pecado” foi identificado ao conceito de “pecado hereditário” e que, em razão dessa identificação, Adão sempre foi colocado à parte da história. Esse erro pode ser evitado se nós entendermos aqueles dois conceitos como distintos. Todavia, apesar de esses dois conceitos serem diferentes, eles se relacionam em alguma medida, como vemos na seguinte passagem:

O pecado hereditário é o presente, é a pecaminosidade, e Adão o único em que esta não teria ocorrido, pois veio a ser por meio dele. A gente aí não se empenhava por explicar o pecado de Adão, mas o que se queria explicar era o pecado hereditário em suas conseqüências (Kierkegaard, 2013, p. 28).

¹⁵ Não trataremos das críticas de Kierkegaard a Hegel neste texto, porque fazê-lo é algo que fugiria ao nosso propósito. Ao leitor que se interessar por elas, sugerimos a leitura da *Introdução ao Conceito de angústia*. Lá, Kierkegaard oferece argumentos bastante convincentes a respeito dos problemas do sistema hegeliano. Apenas gostaríamos de ressaltar, no entanto, que a maneira pela qual Kierkegaard desenvolve seu texto o coloca para fora dos limites daquele sistema. Essa constatação é importante porque lança luz a outro problema: Heidegger estava enganado ao tratar Kierkegaard como um autor de importância menor, como se este estivesse limitado ao horizonte hegeliano.

Esta passagem já nos permite entender que o pecado hereditário consiste na pecaminosidade, isto é, na própria possibilidade de pecar, que se coloca acima de tudo no presente. Ora, argumenta Kierkegaard que, quando se tentava analisar o pecado de Adão, isto é, o primeiro pecado, o que se tentava entender era precisamente a pecaminosidade, o pecado hereditário em suas consequências, e não o pecado de Adão. Com efeito, nós vemos aqui uma tensão entre esses dois conceitos, e podemos afirmar que o primeiro pecado e o pecado hereditário estão numa relação dialética, porque, ao mesmo tempo que são distintos, não são inteiramente independentes, de modo que, ao falar de um, precisamos considerar o outro. Adão, ao pecar, ao cometer o primeiro pecado, introduziu a pecaminosidade no mundo, e, ao mesmo tempo, não conseguimos entender essa pecaminosidade sem partirmos do primeiro pecado.

Essa relação dialética se torna mais evidente quando entendemos de que maneira Kierkegaard aborda o primeiro pecado. De fato, poderíamos ter uma certa tendência a achar que o primeiro pecado deve ser entendido a partir de uma determinação quantitativa, como se pudéssemos apontá-lo como sendo um caso de pecado (o primeiro) numa longa série de pecados que viriam a sucedê-lo. Isto, porém, seria um equívoco. Kierkegaard argumenta que devemos entender o conceito de primeiro pecado a partir de sua determinação *qualitativa*, e não quantitativa. O que isso significa é o seguinte: o primeiro pecado não é apenas um pecado, é o pecado. O primeiro é aquele que dá a qualidade, não importando, portanto, a quantidade de vezes em que o pecado aconteceu. A ideia principal é a de que só podemos pensar a possibilidade de pecar a partir do primeiro pecado, e isso fica claro no seguinte trecho:

Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão (Kierkegaard, 2013, p. 30).

A nosso ver, essa é uma passagem central para entender o propósito de Kierkegaard. Em primeiro lugar, devemos considerar que Kierkegaard não está partindo de Adão como se ele realmente tivesse existido e efetivamente introduzido o pecado no mundo: Kierkegaard está, pois, tratando de uma narrativa bíblica, de uma pressuposição fantástica. Em segundo lugar, devemos notar que, dada a relação dialética entre o primeiro pecado e o pecado hereditário, não podemos explicar um sem explicar o outro, e é por essa razão que estamos legitimados a partir da pressuposição

fantástica do primeiro pecado para entendermos a pecaminosidade, isto é, as condições de possibilidade do pecar. Apesar disso, poderíamos fazer a Kierkegaard a seguinte pergunta: ainda que consideremos essa relação dialética, de que maneira ela dialoga conosco? Ou seja, quais são as consequências dessa relação em nossa vida? Kierkegaard responde a essas perguntas através da introdução do problema da repetição. Vejamos em que isso consiste:

[...] o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano. [...] A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. [...] Portanto, o indivíduo tem história; mas, se o indivíduo tem história, o gênero humano também a tem. [...] Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano (Kierkegaard, 2013, pp. 30-31).

Esta passagem consiste numa breve introdução ao problema da repetição, que é desenvolvido em maior profundidade em outros escritos¹⁶. Com efeito, a tese de que Kierkegaard parte é a de que o indivíduo é, ao mesmo tempo, ele mesmo, enquanto indivíduo, e todo o gênero humano. Como consequência disso, todo indivíduo carrega consigo sua própria história e, concomitantemente, a história de todo o gênero humano. Em termos gerais, o problema da repetição pode ser entendido da seguinte forma: a história do gênero humano sempre progride, mas o indivíduo sempre inicia sua história a partir do começo. É esse eterno recomeçar que caracteriza essencialmente a repetição. Nesse sentido, como consequência da repetição, temos, no limite, a reintrodução do pecado hereditário no mundo, porquanto o indivíduo já nasce com a história de todo o gênero humano e com a pecaminosidade, com a possibilidade de pecar. Aqui, vemos pela primeira vez uma determinação quantitativa. Sendo assim, a resposta que Kierkegaard oferece às duas perguntas que formulamos acima é esta: se somos indivíduos com histórias singulares e somos, também, partícipes da história de todo o gênero humano, entender o primeiro pecado e entender como Adão introduziu o pecado hereditário no mundo nos possibilita entender a nós mesmos e, em particular, a nossa experiência da angústia.

Antes de tratarmos do conceito de angústia, precisamos tratar, ainda, do conceito de inocência. A inocência consiste na ignorância, na ausência de

¹⁶ Kierkegaard desenvolve esse problema de modo pormenorizado na obra *A repetição*.

conhecimentos e de juízos morais a respeito do certo e do errado, do bem e do mal. Adão era, antes de introduzir o pecado no mundo, apenas um homem inocente. A sua inocência é perdida quando surge a proibição e, com ela, a culpa. Diz Kierkegaard:

Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado (Kierkegaard, 2013, p. 38).

Kierkegaard chama nossa atenção para o fato de que Adão, como todo homem, perdeu sua inocência através da culpa. Quando esta surge, a inocência deixa de existir. Isso é particularmente relevante no caso de Adão, porque, segundo Kierkegaard, quanto mais se fantasiava sobre Adão, mais se tornava inexplicável que ele pudesse pecar, e mais horrível ficava o seu pecado¹⁷. Nesse sentido, devemos ver Adão como a um simples homem que perdeu sua inocência pela culpa, e esta surge a partir da proibição. Assim, o que se aplica a Adão também se aplica a nós, porque somos todos indivíduos e, ao mesmo tempo, o gênero humano, de modo que somos também inocentes até o momento em que a proibição nos confronta com a culpa.

Trataremos, doravante, do conceito de angústia. Esse percurso preliminar pelos conceitos de primeiro pecado, pecado hereditário e inocência terá sua importância explicitada a partir de agora. Com efeito, Kierkegaard diz:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia (Kierkegaard, 2013, p. 45).

No estado de inocência, há paz e repouso. Inocência é, como vimos, ignorância. Nele, não há luta, não há nada. Mas não haver nada é a condição para que haja algo, a saber, a angústia. No estado de inocência, antes do pecado, o homem não está determinado como espírito, mas está em unidade imediata com sua naturalidade¹⁸. Nesse estado, o homem sente algo que não é exatamente medo, mas um desconforto que não se refere a algo determinado, um desconforto que remete a nada. Este “nada” é a angústia enquanto possibilidade da possibilidade. Isso quer dizer que, no estado de inocência, o indivíduo é livre, *é-capaz-de*, e essa liberdade se expressa como

¹⁷ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 38-39.

¹⁸ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 44-45.

possibilidade antes da própria possibilidade. Essa angústia no estado da inocência não é um fardo pesado, o que se verifica facilmente nas crianças, nas quais a angústia se encontra de modo mais determinado como uma busca do aventuroso, do monstruoso, do enigmático¹⁹. De fato,

[...] aquele que pela angústia torna-se culpado é contudo inocente, pois não foi ele mesmo, mas a angústia, um poder estranho, que se apoderou dele, um poder que ele não amava, diante do qual, pelo contrário, se angustiava – e, não obstante, indubitavelmente é culpado, pois afundou na angústia, que contudo amava enquanto temia (Kierkegaard, 2013, pp. 46-47).

Este é um dos trechos em que o movimento dialético do texto fica mais evidente. O indivíduo que passa pela experiência existencial da angústia se relaciona com esta de maneira dialética. Por um lado, ele é inocente, porque foi tomado por um sentimento estranho ao qual não amava e diante do qual se angustiava; por outro lado, ele é também culpado, porque se deixou dominar pela angústia e a amou ao mesmo tempo em que a temeu. A questão que devemos colocar, neste ponto, é a seguinte: como podemos explicar a extinção da inocência pela culpa numa situação como a do Éden? Trata-se de uma pergunta muito pertinente, que nos ajudará a esclarecer a maneira pela qual os conceitos que abordamos até aqui se relacionam. Se Adão era inocente e, antes de introduzir o pecado no mundo, não sabia o que era o certo e o errado, como pôde a culpa surgir e aniquilar sua inocência? Para responder a essa pergunta e entender a angústia em maior profundidade, vejamos o seguinte trecho:

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. [...] A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de ser-capaz-de (Kierkegaard, 2013, p. 48).

No estado de inocência, Adão ignorava o bem e o mal. Com a culpa, a inocência se desfaz e surge a angústia. Mas a angústia decorre, precisamente, da proibição, que desperta em Adão o desejo²⁰, e a partir desse momento ele toma consciência da

¹⁹ Cf. Kierkegaard, op. cit., p. 46.

²⁰ Kierkegaard não é muito claro a respeito da maneira pela qual entende o conceito de “desejo”. Apesar disso, sua exposição contém elementos suficientes para que possamos afirmar com alguma segurança que ele provavelmente está empregando esse conceito no sentido de que o desejo é o motor da ação,

possibilidade da liberdade. É em face do desejo que Adão efetivamente percebe que é livre para obedecer à proibição ou para agir de modo diverso, e é nessa liberdade que reside seu saber. A angústia se configura, portanto, como a possibilidade de *ser-capaz-de*. Assim, a concatenação dos conceitos de primeiro pecado, pecado hereditário, inocência e angústia ocorre deste modo: enquanto inocente, Adão não tinha nenhum saber; com a proibição, seu desejo é despertado e, com este, a consciência da possibilidade da liberdade. Essa possibilidade da liberdade é a angústia, e, ao pecar, Adão introduz o pecado no mundo, ao mesmo tempo que a pecaminosidade é também introduzida em Adão por meio de uma relação dialética. Nesse sentido, falar sobre o pecado hereditário e o pecado de Adão é uma maneira de falar sobre a angústia que sentimos diante da possibilidade da liberdade, uma vez que todos nós somos confrontados com nossos desejos e somos livres para agir a favor ou contra eles.

Passamos a analisar, agora, qual a importância que Kierkegaard atribui à experiência existencial da angústia. De fato, tudo o que expusemos até aqui está concentrado no primeiro capítulo da obra. Contudo, para abordarmos a importância da angústia, trataremos do capítulo quinto. Kierkegaard inicia esse capítulo se remetendo a um conto dos irmãos Grimm, no qual um jovem decidiu aventurar-se pelo mundo para aprender a se angustiar. Nesse sentido, Kierkegaard diz:

[...] quero afirmar que essa [a experiência existencial da angústia] é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estados angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado (Kierkegaard, 2013, p. 161).

A importância que Kierkegaard atribui à angústia é esta: todos nós devemos ser capazes de aprender a nos angustiar: primeiro, para que não deixemos de saber em que consiste essa experiência; e, segundo, para que não nos afundemos nela quando ela surgir. Quanto mais um indivíduo é capaz de sentir angústia, mais profundo é seu espírito, no sentido de que ele mesmo, o indivíduo, produz a sua angústia e é formado por ela. Assim, a angústia se figura, enquanto possibilidade da liberdade, como algo que forma o indivíduo, na exata medida em que o lança ao infinito, descolando-o da finitude e das ilusões da vida aparente. Apenas o indivíduo formado pela angústia, pela

é uma falta que nos move a agir. Sentido similar aparece em Lacan, mas não abordaremos esses detalhes aqui.

possibilidade da possibilidade, é capaz de encarar a infinitude. Porém, afirma Kierkegaard: “Mas para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade e ter a fé” (Kierkegaard, 2013, p. 163).

Aqui, Kierkegaard lança mão de um novo conceito, a saber, o de “fé”. A fé é a certeza interior que antecipa a infinitude, ou seja, é a consciência do infinito de possibilidades que se apresentam no nosso horizonte. Pela fé, tomamos consciência da infinitude e de que tudo pode acontecer, inclusive nossa morte²¹. Nesse sentido, apenas o indivíduo que é honesto diante da possibilidade e que atravessa a angústia é capaz de não se angustiar, mas não porque se esquivava das vicissitudes da vida, e sim porque elas sempre se tornam pequenas perto da possibilidade do infinito.

Frente a tudo isso, a angústia é formadora do indivíduo. Mas a condição de possibilidade de tal formação é a fé. Um espírito só é profundo quando cultiva dentro de si a fé, a certeza interior de que tudo pode acontecer. O indivíduo que suporta essa experiência sem fugir é capaz de formar-se pela infinitude, na medida em que paulatinamente toma consciência de que todos os problemas ligados à finitude são incomparavelmente pequenos em relação aos da infinitude. Kierkegaard reconhece que muitos indivíduos, quando se expõem abertamente à angústia, correm um certo risco de não suportar e de cometer suicídio. Em contrapartida, quem se deixa formar pela fé permanece junto à angústia e não mais sente necessidade de fugir a ela. Diz Kierkegaard:

Toma o discípulo da possibilidade, coloca-o no meio das charnecas da Jutlândia, onde não ocorre nenhum acontecimento, onde o maior de todos os eventos é o ruidoso levantar voo de um perdigão: ele vivenciará tudo de modo mais perfeito, mais justo, mais profundo do que o que foi aplaudido no palco do teatro da história universal, se este não foi formado pela possibilidade. (Kierkegaard, 2013, p. 166).

O exemplo que Kierkegaard fornece nessa passagem é bastante elucidativo quanto à experiência da angústia. Quando nos colocamos numa situação em que por um razoável período de tempo nada acontece além do comum, como o levantar voo de um perdigão, sentimo-nos mergulhados no nada, isto é, vemo-nos diante da

²¹ Lacan trata desse aspecto no Seminário VII, onde cita a tragédia grega *Antígona* e mostra que ela, diante do desejo, dá um passo à frente e encara o aberto, o infinito de possibilidades, neste caso a própria morte.

possibilidade da possibilidade, e então estamos prontos para assumir uma postura diante do desejo que emerge: podemos encarar a angústia que surge desse *ser-capaz-de*, ou podemos recuar diante dela. Se nós recuamos, podemos nos formar pela finitude, pelos acontecimentos corriqueiros; se nós encaramos a angústia, nós travamos com ela uma relação dialética, e dessa relação surge a fé, através da qual podemos nos salvar. A angústia se apresenta, assim, como aquilo que salva pela fé, na medida em que, ao passar por essa experiência existencial, quando ela pode chegar até mesmo a arrancar tudo de nós, libertamo-nos e nos colocamos abertos à infinitude. A certeza da infinitude é o que nos fortalece: afirmando a angústia, fortalecemo-nos. E mais do que isso: a experiência da angústia é constitutiva de nossa condição de sujeitos. Encaremo-la ou não, fato é que todos nos angustiamos.

Diante de tudo isso, podemos sintetizar nossa exposição sobre a angústia da seguinte forma: Kierkegaard parte da figura de Adão porque essa figura representa uma personificação da liberdade. Ao se deparar com a proibição, Adão toma consciência do seu desejo e da possibilidade da liberdade. Ao pecar, a culpa aniquila a inocência, e, ao mesmo tempo que Adão introduz o pecado no mundo, a pecaminosidade é introduzida em Adão. O que ocorre com Adão é o mesmo que ocorre com todos nós: somos, ao mesmo tempo, indivíduos e todo o gênero humano, de modo que, a cada nascimento, a história do gênero humano se repete, como também se repete a introdução do pecado hereditário. Assim, a experiência existencial da angústia diz respeito à possibilidade da possibilidade, ao *ser-capaz-de*, à liberdade. Diante do desejo, somos livres para deliberar a seu favor ou contra ele. Desse modo, quando mergulhamos na angústia e aprendemos a ter fé, isto é, aprendemos que o infinito de possibilidades se coloca aberto à nossa frente, temos a chance de afirmar essa experiência como sendo não apenas condição da nossa existência, mas também condição de nosso fortalecimento. Diante dela, temos duas opções: afirmamos o infinito e encaramos, no limite, a perda de tudo, de nossa própria identidade²², ou recuamos e nos mantemos numa eterna situação de infantilidade, como homens de espírito raso. Se optamos por este caminho, somos sempre reféns da finitude; se optamos pelo primeiro caminho, somos formados pela angústia e nos fortalecemos a ponto de os

²² Em psicanálise, esse processo é comumente chamado de “desalienação”. O interessante é que esse processo dialoga diretamente com o conceito kierkegaardiano de “angústia”. É depois de perdermos tudo, inclusive a nossa identificação com nosso próprio nome, que o desejo pode emergir e que podemos nos reconstruir de outros modos.

problemas da finitude se parecerem pequenos.

UMA SUPERAÇÃO DA ANGÚSTIA PELO *ETERNO RETORNO* DE NIETZSCHE

Passamos a abordar, agora, de que maneira o conceito nietzscheano de *eterno retorno* pode ser interpretado como uma superação da angústia. Para que nossa exposição logre sucesso, precisamos recorrer, antes, a dois conceitos: *amor fati* e *além-do-homem* (*Übermensch*). Tal necessidade se justifica na medida em que os três conceitos de que trataremos estão articulados intimamente. Sendo assim, pretendemos mostrar como o pensamento de Nietzsche pode dialogar de maneira direta com a tese kierkegaardiana de que a angústia é o que salva pela fé.

Começamos por tratar do conceito de *amor fati*. Há uma vasta discussão na literatura de comentadores de Nietzsche a respeito do sentido preciso dos conceitos de *amor* e de *fati*. Não adentraremos nos pormenores exegéticos da obra nietzscheana, porque isso fugiria ao nosso propósito, mas tentaremos expor por quais razões escolhemos uma interpretação em vez de outras. Nesse sentido, vejamos o que diz Nietzsche:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer ter nada de diferente, nem para a frente, nem para trás, por toda a eternidade... Não apenas suportar aquilo que é necessário, muito menos dissimulá-lo – todo o idealismo é falsidade diante daquilo que é necessário –, mas sim amá-lo... (Nietzsche, 2013, p. 61)

O *amor fati* é, para além de um conceito, uma postura existencial. Ele consiste, precisamente, na capacidade de um homem não apenas suportar aquilo que lhe acontece, aquilo que lhe é trazido pelo destino, mas sobretudo na capacidade de o amar. O conceito de *fati* remete, aqui, ao destino, ao devir, entendido em Nietzsche como uma força do acaso, regida pelo fluxo transitório da vida e desprovida de qualquer lógica ou predeterminação. O indivíduo capaz de exercer o *amor fati* é um indivíduo que encara tudo ao seu redor, cada acontecimento grande e pequeno, cada experiência de dor e de prazer, sem desejar que qualquer coisa que lhe acontece seja diferente. É um indivíduo que aprende a amar cada evento da sua vida, seja ele de sofrimento ou de alegria. Essa postura existencial é uma postura essencialmente

afirmativa: ela expressa um dizer-sim dionisíaco que, no pensamento de Nietzsche, se contrapõe ao *niilismo*²³, entendido como a negação da vida em seus múltiplos aspectos.

Poder-se-ia imaginar que o *amor fati* se traduz numa postura de resignação diante dos fatos do mundo, mas repelimos desde já essa interpretação. O resignado é aquele que se conforma à realidade. Ocorre, porém, que por trás dessa conformidade existe a crença de que o mundo poderia ser diferente, de que a vida poderia ser outra. Não é isso o que Nietzsche está dizendo, e esse ponto fica claro quando nos atentamos ao termo “necessário”, que foi exposto de maneira enfática no excerto acima. O que Nietzsche nos convida a pensar através do *amor fati* é isto: devemos ser capazes de encarar nossa vida, em seus aspectos mais sublimes e mais problemáticos, em sua dimensão trágica, como quem entende que cada evento que nos ocorre é necessário, é condição necessária para a nossa construção, para que nos tornemos quem nós somos. Quem assume essa postura entende que, no fundo, toda forma de idealizar a vida é uma forma de niilismo, de negação da vida, e que seremos tanto mais fortes quanto maior for a nossa capacidade de não apenas suportar as adversidades que nos ocorrem, mas, sobretudo, de as *amar*.

A postura que Nietzsche nos convida a assumir a partir desse conceito dialoga diretamente com o que Kierkegaard expôs em seu capítulo quinto sobre a angústia. A relação entre esses dois pensamentos consiste no fato de que, ao passo que a angústia é uma experiência existencial que nos salva a partir da consciência de que o infinito de possibilidades está aberto à nossa frente, o pensamento do *amor fati* nos faz afirmar a nossa existência tal qual ela é, em particular a experiência da angústia. A fé kierkegaardiana e o *amor fati* nietzscheano se mostram, assim, vinculados na exata medida em que não apenas suportar o fardo da angústia, mas ser capaz inclusive de a amar, é condição necessária para o nosso crescimento, para nossa superação.

Evidentemente, alguém poderia objetar ao nosso argumento que a fé kierkegaardiana seria uma forma de niilismo, porquanto projetaria no horizonte futuro a possibilidade de uma vida diferente da atual, que é a única que verdadeiramente existe. A esta objeção, responderíamos que o que está em questão tanto em Nietzsche quanto

²³ É importante observar que Nietzsche inverte o sentido do conceito de *niilismo*. Na tradição cristã, esse conceito correspondia a uma negação dos valores morais. Nietzsche o inverte para mostrar que os valores morais, tomados como absolutos, eram responsáveis por um tipo de negação muito mais sério, a negação da vida.

em Kierkegaard não é a postura em relação ao futuro, mas sim ao presente: tanto o *amor fati* quanto a *fé* kierkegaardiana são exercidas no presente. Ademais, assumir a possibilidade da infinitude, como o quer Kierkegaard, não significa necessariamente idealizar uma vida futura que seja diferente e melhor, de modo que não vemos nisso nem uma forma de niilismo, nem uma forma de resignação.

Entretanto, há um comentário que não podemos deixar de fazer. Exercer o *amor fati* e ser capaz de afirmar incondicionalmente a vida em sua completude não é tarefa fácil. É preciso, para tanto, ter uma força quase sobre-humana. É nesse sentido que podemos entender um pouco melhor o conceito de *além-do-homem* (*Übermensch*)²⁴. Vejamos o que diz Nietzsche na seguinte passagem:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter. Grande, no homem, é ser ele um meio e não um fim: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio (Nietzsche, 2011, p. 16).

O além-do-homem é um desafio e um objetivo. É um “além”, exatamente porque tem uma força que supera a do homem. Não se trata, escusado seria dizer, de uma força física, mas psíquica. O homem, por seu turno, é uma ponte entre o animal, que não tem refinamento intelectual e força psíquica, e o além-do-homem, que é o ponto de chegada, o objetivo. Precisamos esclarecer algumas coisas, para evitar erros de interpretação. Em primeiro lugar, não se deve pensar que o além-do-homem é um estágio estático a que se chega, algo fixo e palpável. Em segundo lugar, não se deve pensar que se trata de uma meta inatingível, de mais um ideal niilista. O que Nietzsche quer dizer é o seguinte: todos nós, enquanto homens e mulheres que vivem e se relacionam com outros corpos, num campo de forças e de tensões que se reconfiguram a cada encontro e desencontro, todos nós, como dizíamos, devemos ser capazes de buscar sempre a autossuperação, o desafiar-se e o superar-se contínuos. Se o homem não é um fim, tampouco o é, em sentido estrito, o além-do-homem: este nada mais é do que o homem que está continuamente superando a si mesmo, colocando em questão suas crenças e valores, desconstruindo e reordenando sua postura diante de si mesmo, das outras pessoas e do mundo. Por isso, também não se trata de um ideal

²⁴ Este conceito é frequentemente traduzido por *super-homem*. Na nossa visão, trata-se de uma tradução ruim, que não capta exatamente o que Nietzsche quis dizer com essa expressão. Isto ficará claro na sequência.

fora da vida, de uma forma de niilismo, porque tornar-se quem se é, desenvolver uma força psíquica, nesses termos, sobre-humana, é algo exequível por todos nós, e o caminho que Nietzsche aponta para que o façamos é o do *amor fati*. Seremos mais fortes na exata proporção em que formos capazes de amar o mundo tal qual ele é, não querendo retirar de nossa vida nenhum elemento que lhe é fundamental.

As considerações que fizemos até aqui lançam luz sobre a relação entre os conceitos de *amor fati*, *além-do-homem* e o conceito kierkegaardiano de *fé*. Passamos a tratar, agora, do conceito de *eterno retorno*. Este conceito, que é, acima de tudo, uma doutrina, mostrar-se-á a um só tempo uma das consequências da postura existencial do *amor fati* e também sua condição. Entendê-lo é, a nosso ver, a chave para a superação da angústia kierkegaardiana, mas é também a possibilidade de se ter a vida transformada por uma postura existencial afirmativa. Antes de prosseguirmos, porém, precisamos fazer o seguinte comentário. A doutrina nietzscheana do eterno retorno pode ser interpretada em várias chaves diferentes: cosmológica, ética, epistemológica, etc²⁵. A nossa interpretação será feita numa chave temporal, em conexão com a chave ética. Este comentário é importante porque, a depender da maneira como se interpreta o eterno retorno, as consequências que dele extraímos variam, como também o fazem as críticas a ele. Como nosso propósito não é abordar de maneira pormenorizada o texto nietzscheano, deixaremos de lado as polêmicas de interpretação. Assim, vejamos uma das formulações nietzscheanas do pensamento do eterno retorno:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem” [...]. O quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2012, p. 205).

Esta formulação do pensamento do eterno retorno é, na nossa visão, uma das mais belas. Nietzsche dedica grande parte de seu *Zaratustra* a esse conceito, e lá podemos encontrar outras formulações. Entendido numa chave temporal, a doutrina do

²⁵ A quem interessar uma abordagem não acadêmica do *eterno retorno*, sugerimos a leitura do livro *A história da eternidade*, de Jorge Luís Borges. Lá, Borges apresenta a doutrina nietzscheana em uma chave cosmológica e aborda alguns possíveis argumentos contra sua possibilidade.

eterno retorno nos convida a pensar o seguinte. Cada instante de nossa vida é único, singular, irrepitível e irrecuperável. Cada experiência que vivemos no aqui e no agora, no presente, é absolutamente distinta de quaisquer outras que já tivemos e de quaisquer outras que viremos a ter. O passado e o futuro se figuram, nesse sentido, como conteúdos de consciência, constructos abstratos que se sustentam através de um escapismo, de uma fuga do presente, fuga esta que se materializa pelo fato de o instante presente carregar consigo o peso da dimensão trágica da existência – ou da infinitude, se quisermos falar em termos kierkegaardianos. Por conseguinte, sendo o presente o único tempo realmente existente, e sendo nós indivíduos que têm diante de si a possibilidade de assumir uma postura afirmativa ou niilista em relação à vida, a doutrina do eterno retorno nos convida a viver cada instante como se pudéssemos desejar revivê-lo infinitas vezes, como se ele pudesse retornar a nós eternamente, como se todas as experiências que tivemos até o presente momento fossem – e são! – a condição necessária para que, aqui e agora, pudéssemos desejar nada mais do que a eternidade.

Ora, a peculiaridade do eterno retorno lido em chave temporal é a de que podemos entender que Nietzsche não está efetivamente propondo que a nossa vida vá se repetir *ad infinitum* na mesma sequência e ordem. O que acontecerá no futuro, se reviveremos o passado ou o presente em que aqui falamos, nada disso importa para Nietzsche. O que importa, em sua visão, é que, se estivermos conectados ao presente de tal forma que sejamos capazes de amar a nossa vida tal qual ela é, sem desejar acrescentar-lhe nem lhe tirar nada, afirmando-a de maneira incondicionada, nós nos depararemos com o desejo de que cada instante de nossa existência pudesse ser revivido exatamente do mesmo modo e por incontáveis vezes, inclusive os instantes de sofrimento e de dor. Assim, a eternidade a que se refere Nietzsche não é uma eternidade transcendente, mas imanente à própria vida, que se consuma na exata medida em que somos capazes de, através do *amor fati*, afirmar cada experiência por que passamos de maneira dionisíaca, com uma força *sobre-humana*, a ponto de *desejarmos* o eterno retorno do mesmo.

Desse modo, o eterno retorno pode ser visto como uma saída para angústia na medida em que, estando aberto ao infinito de possibilidades, tendo fé no sentido kierkegaardiano, o indivíduo forte é aquele que não recua diante da angústia, mas a afirma incondicionalmente, não para assumir diante dela uma postura de resignação,

senão para encará-la como um dos elementos constitutivos e fundamentais de toda existência humana. A capacidade de sustentar esse peso e de, mais do que isso, amá-lo, é a chave para que possamos ser capazes de encarar a experiência existencial da angústia como uma das condições da nossa felicidade, da nossa afirmação da vida e, sobretudo, do nosso desejo de reviver cada instante grande e pequeno, triste e feliz, infinitas vezes. O indivíduo que tem essa consciência e que deseja nada além dessa confirmação e chancela, isto é, nada além da existência em sua singularidade incomparável, contraditória e trágica; o indivíduo que tem essa consciência, como dizíamos, enxerga em sua vida a completude de uma obra de arte, pois reconhece que, se se lhe tirasse qualquer um de seus elementos constitutivos, ela ficaria incompleta e deixaria de ser bela.

A beleza da vida reside, para Nietzsche, exatamente no fato de que a vida é uma sucessão ininterrupta de instantes inéditos e contraditórios, em que ora nos alegramos, ora nos angustiamos, ora nos entristecemos. Nesse horizonte, o eterno retorno é uma consequência e uma condição do *amor fati*, na medida em que, por um lado, amar a vida tal qual ela é se revela a condição da capacidade de desejar revivê-la infinitas vezes e, por outro lado, apenas um indivíduo que é capaz de afirmar incondicionalmente o presente a ponto de desejar que cada experiência lhe retorne infinitas vezes é capaz de amar a vida como ela é, em sua plenitude. Isto fica mais evidente na seguinte passagem:

Na dor há tanta sabedoria como no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência. Eu escuto, na dor, o grito de comando do capitão do navio: “Recolham as velas”. [...] Existem homens, é verdade, que ouvem o comando oposto, ao sentir a aproximação da grande dor, e que nunca são mais orgulhosos, belicosos e felizes do que quando surge a tempestade; sim, a dor mesma lhes proporciona seus maiores momentos! (Nietzsche, 2012, pp. 188-189).

Quando Nietzsche usa, nesta passagem, o termo “dor”, ele está se referindo ao sofrimento em seus mais variados aspectos. Nesse trecho, fica evidente o pensamento de Nietzsche a respeito da relação entre alegria e dor, felicidade e tristeza. Encarando a angústia como uma dor, como um tipo de experiência que incomoda, podemos facilmente situá-la como uma dessas forças de primeira ordem na conservação de nossa espécie. Sendo assim, podemos estabelecer um novo paralelo entre

Kierkegaard e Nietzsche. Aquele dissera que o indivíduo que tem fé e que se coloca aberto à infinitude, inclusive à possibilidade de sua própria morte, atravessa a experiência da angústia e é formado por ela. Nietzsche, por seu turno, disse que o *amor fati* é a fórmula para a grandeza no homem, é o instrumento pelo qual podemos nos fortalecer através de uma postura afirmativa da vida, que pode nos levar a viver instantes de profunda alegria, nos quais somos capazes de desejar o eterno retorno do mesmo.

Nesse sentido, ambos os autores parecem estar de acordo quanto à importância da experiência existencial da angústia: encará-la e, mais do que isso, afirmá-la, é a condição do nosso fortalecimento e – por que não? – da nossa felicidade. Afinal, num instante de vida em que estamos felizes, em que o mundo se basta e em que não desejamos nada além de que o tempo pudesse estacar; isto é, num instante em que não desejamos nada além da eternidade imanente à própria vida, facilmente nos damos conta de que seríamos capazes de reviver todas as dores pelas quais já passamos, porque temos consciência de que, sem elas, não poderíamos viver aquela alegria profunda. O pensamento do eterno retorno se apresenta, portanto, como não apenas uma superação para a angústia kierkegaardiana, mas como uma libertação: pela afirmação da vida, encaramos a dimensão trágica da existência e reordenamos nossas forças de tal modo que nos tornamos capazes de viver o presente em sua plenitude, sem ceder a nenhum escapismo e sem cair nas armadilhas do niilismo e da resignação. Exercer essa postura pode ser, a um só tempo, um desafio e um objetivo para todos nós, mas é, em todo caso, transformador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante todo o exposto, acreditamos ter mostrado em que consiste o conceito kierkegaardiano de “angústia”. Mostramos que Kierkegaard o desenvolve a partir de considerações sobre uma narrativa fantástica a respeito de Adão, que representa a personificação da liberdade. Nesse sentido, vimos em que consistem os conceitos de “primeiro pecado”, “pecado hereditário”, “inocência” e “culpa”, e mostramos que a experiência existencial da angústia é, para Kierkegaard, formadora do indivíduo. Assim, vimos que a angústia surge quando o indivíduo é confrontado com o desejo e se depara com a liberdade de escolha, com a possibilidade da possibilidade, com o *ser-capaz-de*. Nesse contexto, mostramos que, para Kierkegaard, a experiência da angústia nos

ensina a encarar os problemas da finitude como se fossem pequenos, dado que a formação na angústia nos impele ao infinito de possibilidades e ao aberto. Concluimos, então, que a angústia se apresenta, para Kierkegaard, como aquilo que salva pela fé.

No segundo momento de nossa exposição, tratamos da doutrina nietzscheana do *eterno retorno*. Mostramos em que consistem os conceitos de *amor fati* e de *além-do-homem*, a partir dos quais aquela doutrina se sustenta. Vimos que a principal proposta de Nietzsche é a de uma postura afirmativa em relação à vida, através da qual somos capazes de descobrir e (re)produzir uma força sobre-humana, condição fundamental para que sejamos capazes de viver um instante de vida pleno e feliz. Vimos, assim, que a dor e o sofrimento, e em particular a angústia, são encarados por Nietzsche como elementos fundamentais de nossa existência, sem os quais nossa vida é incompleta. Por conseguinte, mostramos em que medida o conceito kierkegaardiano de fé se relaciona com a proposta nietzscheana do eterno retorno, e concluimos que este pensamento pode nos oferecer, se lido numa chave temporal, uma superação da angústia kierkegaardiana, pela via da afirmação incondicionada da vida.

REFERÊNCIAS

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Tradução: Álvaro Valls, 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução: César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: de como a gente se torna o que a gente é; tradução e comentários de Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 2013.

SOBRE O AUTOR

Ahmad Suhail Farhat - Bacharel e Mestrando em Filosofia (UNICAMP).