

MESTRADO EM FILOSOFIA

Interpretação existencial da ansiedade

Álvaro João Oliveira Silva

M

2022/2023



Álvaro João Oliveira Silva

Interpretação existencial da ansiedade

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pelo Professor
Doutor Mattia Riccardi

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2022/2023

Sumário

Declaração de honra	5
Agradecimentos	6
Resumo	7
Abstract.....	8
Introdução	9
I. Para além da verdade.....	11
I.I. Kant & Schopenhauer.....	12
I.1.I. A «coisa em si»	12
I.1.II. Pessimismo	13
I.II. Vontade de Verdade	15
I.II.I. Ideal Ascético	15
I.II.II. Niilismo	17
I.III. Conhecimento perigoso	21
I.III.I. Do erro à aparência.....	21
I.III.II. Das Verdades	27
II. Desespero & Ansiedade.....	32
II.I. Consciência e a Natureza Humana.....	34
II.I.I. «Eu» e consciência.....	34
II.I.II. Natureza humana enquanto síntese	36
II.II. Desespero.....	41
II.II.I. Desespero inconsciente	41
II.2.II. Desespero consciente	43
II.III. Ansiedade	51
II.III.I. Ansiedade enquanto desenvolvimento do desespero desafiador.....	51
II.III.II. Ansiedade é possibilidade.....	57
III. Só Arte.....	61
III.I. Propósito da Arte	63
III.I.I. Kierkegaard & Nietzsche	63
III.II.I. Estética Não-aristotélica.....	69
III. II Subjetividade da Arte	73
III.II.I Espiritualidade da Arte.....	73

III.II.II Psicologia da Arte.....	76
III.III O artista e a sua relação com o Divino.....	80
Conclusão	83
Referências Bibliográficas.....	85

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 31 de Agosto de 2023

Álvaro João Oliveira Silva

Agradecimentos

Aos meus pais por existir e pela liberdade.

Ao meu orientador desta dissertação pela paciência e conselhos.

Resumo

Nesta investigação, o nosso principal objetivo será analisar a questão da ansiedade a partir de uma perspectiva existencial. O que é a ansiedade? Como se manifesta? Qual a sua origem? Como nos pode ser útil? São questões que procuraremos responder no curso desta dissertação. Assim, por se tratar de uma questão existencial tentamos encontrar na arte, não só uma solução para a ansiedade, como também uma justificação da existência numa perspectiva estética.

Inicialmente, determinamos o niilismo e a falta de um conhecimento objetivo que determine a direção das nossas vidas como a grande causa de estados de ansiedade dado que se trata de uma sensação de insegurança e, por isso, sobre como determinar uma escolha. Forçar-nos-emos principalmente em Nietzsche, mas teremos em consideração outros filósofos como Schopenhauer e Kant.

Como Kierkegaard foi um dos primeiros filósofos a abordar a questão da ansiedade de modo tão explícito, a análise que realizamos do conceito de ansiedade em relação à natureza humana e à consciência centra-se fundamentalmente neste autor. Porém, como a ansiedade é um tema bastante dialético, incluímos na nossa análise uma breve discussão de contraposição com o desespero e o ressentimento.

Finalmente, no terceiro e último capítulo desta dissertação, com a ajuda de artistas como Fernando Pessoa e Wassily Kandinsky, procuramos resolver a questão da ansiedade e justificar a existência na arte. É do nosso entender que a atividade artística é o meio adequado para resolver o dilema da ansiedade que, não só nos dá liberdade para nos exprimir, como ao delimitar as nossas escolhas fornece-nos uma direção para a nossa existência.

Palavras-chave: Ansiedade; Arte; Desespero; Niilismo; Vontade;

Abstract

In this research, our main goal will be to analyse the issue of anxiety from an existential perspective. What is anxiety? How does it manifest itself? What is its origin? How can it be useful to us? These are questions that we will seek to answer during this dissertation. Thus, because it is an existential question, we try to find in art not only a solution to anxiety, but also a justification for existence from an aesthetic perspective.

Initially, we determine nihilism and the lack of objective knowledge that determines the direction of our lives as the great cause of anxiety states since it is a feeling of insecurity and, therefore, about how to determine a choice. We will focus mainly on Nietzsche but will consider other philosophers such as Schopenhauer and Kant.

As Kierkegaard was one of the first philosophers to address the issue of anxiety in such an explicit way, our analysis of the concept of anxiety in relation to human nature and consciousness focuses primarily on this author. However, as anxiety is a rather dialectical topic, we include in our analysis a brief discussion of its contrast with despair and resentment.

Finally, in the third and last chapter of this dissertation, with the help of artists such as Fernando Pessoa and Wassily Kandinsky, we seek to resolve the issue of anxiety and justify existence in art. It is our understanding that artistic activity is the appropriate means to solve the dilemma of anxiety that not only gives us freedom to express ourselves, but by delimiting our choices provides us with a direction for our existence.

Keywords: Anxiety; Art; Despair; Nihilism; Will;

Introdução

O tema da ansiedade sempre foi caracterizado pela dificuldade de compreender um fenómeno tão ambíguo. Porém, acreditamos que este desafio se deva aos meios empregues. Como é que podemos compreender racionalmente uma questão que tem tanto de racional como de irracional? Como é que podemos perceber o fenómeno da ansiedade quando não existe um limite objetivo que a determine?

Talvez surja aos nossos leitores a questão de porquê estarmos a abordar um problema da mente em filosofia; não deveria ser esse o trabalho da psicologia? Possivelmente. No entanto, atendendo ao que Otto Rank verifica na sua obra *Beyond Psychology*¹, encontramos a psicologia como um conjunto de teorias apoiadas em diferentes líderes que se acusam uns aos outros de não serem «cientificamente objetivos», sem compreenderem que as suas teorias são, na verdade, representações ideológicas de diferentes classes e géneros – ou seja, expressam necessidades e desejos de um determinado tempo e meio. Assim, devemos compreender que cada ciência, incluindo a psicologia, é precedida de uma filosofia e por isso, é do nosso entender, que só a crítica filosófica é capaz de ir ao âmago da questão e realizar uma verdadeira investigação.

Ao mesmo tempo, tratando-se a ansiedade do foro mental, tal como muitas outras patologias, Freud², na sua primeira conferência sobre a psicanálise nos Estados Unidos da América afirmou que questões mentais sem uma causa direta eram descredibilizadas pela comunidade médica porque, sendo bastante irracional, era uma ofensa aos seus percursos académicos extremamente racionais e objetivos. Não obstante, não só esta razão não nos impede de investigar a ansiedade como é a base da nossa motivação – conhecer o desconhecido.

Ora, antes demais, devemos considerar uma das dificuldades desta investigação que se prendeu a traduções e a termos linguísticos – em particular à obra de Søren Kierkegaard - *Begrebet Angest*. A versão portuguesa traduz «Angest» em «Angústia». No entanto, consideramos que angústia não é o termo que melhor define o que Kierkegaard entende por «Angest». Depois de analisada a obra de Kierkegaard, compreendemos que o termo

¹ Otto Rank, *Beyond Psychology*, Dover publications Inc, Nova York, 1958, pp. 26-27

² Sigmund Freud, *Cinco conferências sobre Psicanálise*, Relógio D'Água, Lisboa, 2009, p. 12

«Angest», tal como ansiedade, descreve uma sensação de insegurança e desnorteamento face ao futuro. Por sua vez, o termo «angústia», mais ambíguo, refere-se à mesma sensação desconfortável e de insegurança, mas não só sobre o futuro como também sobre o passado. Neste sentido, dada a ambiguidade do termo «angústia» e o facto de «Angest» só se suceder no futuro, o termo «ansiedade» é o que melhor descreve o que Kierkegaard entende por «Angest». Por esta mesma razão, «ansiedade» será a opção terminológica que se substituirá a «angústia» no decorrer desta dissertação, alterando assim as traduções.

Ora, como podemos compreender a ansiedade como uma sensação de desconforto, insegurança e desnorteamento face ao futuro que, muitas vezes, é difícil de explicar em termos racionais, a nossa análise de ansiedade parte necessariamente de um ponto de vista existencial. Isto é, sendo ansiedade insegurança e desnorteamento face ao futuro, ela surge sempre quando nos questionamos sobre o significado da nossa existência enquanto direção que devemos seguir e não encontramos resposta.

Numa primeira fase procuramos investigar o que é que podemos conhecer efetivamente, que significado é que a nossa existência pode ter e que diferentes justificações se deram à nossa vontade de encontrar um propósito. Consequentemente, por a ansiedade não ser exclusivamente racional, abordamo-la em termos dialéticos em relação ao dualismo da condição humana – corpo/mente – e enquanto desenvolvimento do desespero subjacente à consciência individual humana. Por fim, encontramos na arte, numa perspetiva estética, não só uma solução para a ansiedade como, de modo geral, uma justificação para a existência. Evidentemente, tal como analisado posteriormente, não existem verdades absolutas e por isso, não só o tema da ansiedade permanece ambíguo, como a justificação que se fornece à ansiedade e à existência é apenas uma verdade em perspetiva.

Não possuímos nem um corpo nem uma verdade – nem sequer uma ilusão.
Somos fantasmas de mentiras. Sombras de ilusões, a nossa vida é oca por fora e por dentro³.

I. Para além da verdade

Neste capítulo, à luz da filosofia de Nietzsche, será analisado o conceito de niilismo como fundamento da ansiedade. Ainda que o conceito de ansiedade não seja abordado de forma explícita na filosofia de Nietzsche, desempenha um papel relevante na sua crítica à moral onde se relaciona com o conceito de doença⁴ associado ao sofrimento da existência. Contudo, o vocábulo doença contém dois significados distintos: por um lado, representa a decadência Ocidental e o declínio de energias vitais que, por sua vez, resultam numa depressão cultural. Por outro lado, representa o desassossego daqueles que expõem a ilusão da moral Ocidental⁵.

Assim sendo, podemos descrever o niilismo como um sentimento de que nada tem valor, de que tudo o que valorizamos no mundo é despido de significado. Neste sentido, o niilismo pode ser visto como uma posição meta-ética⁶, dado o facto de não conseguirmos encontrar valor no mundo pela falta de uma base objetiva que suporte as nossas valorações, levando-nos assim ao desespero. Porém, é do nosso entendimento que o niilismo é mais do que isto. Tal como posteriormente examinaremos, a partir do momento que compreendemos que todas as nossas verdades são apenas perspetivas da realidade deixa de ser possível encontrar essa base objetiva e, consequentemente, somos levados a um estado de desorientação.⁷

Portanto, por um lado, a ansiedade, representa uma condição prévia do niilismo manifestada no ideal ascético⁸, associada ao ressentimento como um sintoma de decadência fisiológica. Sob o ponto de vista da destruição da ilusão da moral Ocidental, a ansiedade associa-se a uma condição de desorientação face o nada⁹.

³ F. Pessoa, *O livro do desassossego*, Porto Editora, Porto, 2014, p. 295

⁴ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, Carlos José Menezes, BABEL, Lisboa 2019, pp. 151-152

⁵ B. Bergo, «Evolution and force: Anxiety in Kierkegaard and Nietzsche», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI (2003) 143-168, p. 154

⁶ B. Reginster, *The Affirmation of Life*, Harvard University Press, Londres, 2008, pp. 9-10

⁷ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, Mariana Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, Maria Encarnação Casquinho, Relógio de D'Água, Lisboa, 1998, pp. 139-140

⁸ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., pp. 124-125

⁹ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, Delfim Santos, BABEL, Lisboa 2018, pp. 43-44

Inicialmente, de forma a contextualizar a problemática do niilismo, iremos nos focar nas influências de Kant e Schopenhauer na filosofia de Nietzsche. Em primeiro lugar, realizar uma reflexão sobre as concepções de «fenómeno» e «coisa em si», assim como nos juízos sintéticos *a priori*. De seguida, identificar, compreender e relacionar o pessimismo de Schopenhauer com o niilismo.

I.I. Kant & Schopenhauer

I.1.I. A «coisa em si»

Quando Kant se questionou sobre a existência e a possibilidade de um conhecimento objetivo que a justifique distingue a realidade de duas formas: (1) enquanto fenómeno; (2) enquanto «coisa em si». Por fenómeno, entende o mundo tal como ele nos é apresentado, tal como observamos os objetos existentes no mundo. Por «coisa em si», compreende o mundo que existe independente de nós mesmo, as características ou qualidades intrínsecas de um objeto independente nós próprios. Porém, faz notar que o conhecimento da «coisa em si» não nos é acessível dado que tudo o que podemos conhecer é o mundo como aparência¹⁰.

(...) se fizermos abstrato do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenómeno, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmo e independente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade.¹¹

Ora, este mundo de aparência ou fenoménico é estruturado por princípios fundamentais – espaço; tempo; causalidade; – onde o espaço e o tempo constituem formas de intuição¹² e a causalidade uma das doze categorias do conhecimento¹³. No entanto, ainda que o espaço, o tempo e a causalidade não constituam características do mundo em si mesmo, permitem a nossa experiência do mundo. Por exemplo, o facto de na nossa experiência representarmos coisas discriminadas no espaço e no tempo e compreendermos todas as suas mudanças como efeitos e causas, não significa que essas coisas existam em si mesmas. Os nossos órgãos sensoriais, ao serem afetados pelo mundo exterior, impõem uma dada configuração a essa experiência e assim, essa experiência passa a constituir a

¹⁰ I. Kant, *Crítica da razão pura*, Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001, pp. 104-105

¹¹ Ibidem, pp. 104-105

¹² Ibidem, p. 109

¹³ Ibidem, pp. 136-137

representação de um espaço e tempo únicos sujeitos ao princípio de causalidade. Deste modo, representamos relações espaciais, temporais e causais, não porque elas existam em si mesmas, mas porque é essa a nossa forma de representar objetos¹⁴. Assim, ainda que não possamos ter conhecimento da «coisa em si», Kant considera a possibilidade de uma realidade independente de nós como causa do mundo fenoménico e propõe a ideia de objetos transcendentais que seriam objetos independentes da mente¹⁵.

I.I.II. Pessimismo

Schopenhauer baseia-se nestas noções de Kant para fundar a sua filosofia. Como o espaço, tempo e causalidade não existem no mundo, mas sim na nossa mente, como características da nossa mente que dão forma a nossa experiência, conclui que se o mundo que nós experienciamos é composto de objetos no tempo e no espaço com relações causais e esses mesmo objetos no mundo dependem da nossa mente para existirem, então o mundo é a nossa representação¹⁶.

Contudo, ainda que considere que possa existir uma realidade independente das nossas projeções subjetivas, considera que falar de objetos transcendentais como causa da existência do mundo não faz sentido. Como os objetos só podem existir no tempo e no espaço e como o espaço e o tempo requerem o nosso conhecimento, não faz sentido falar de objetos que existam de forma independente, não faz sentido falar da «coisa em si», como causa da nossa experiência porque a causalidade requer o nosso conhecimento de um objeto¹⁷.

Por isso vemos já que não é de fora que devemos partir para chegar à essência das coisas; procurar-se-á em vão, só se chegará a fantasmas ou fórmulas; parecer-nos-emos com alguém que dá a volta a um castelo, para lhe encontrar a entrada, e que, não a encontrando, desenhará a fachada.¹⁸

Segundo Schopenhauer, a única coisa de que podemos realmente ter conhecimento interno é de nós mesmos. Ao olharmos para o nosso interior, para o cerne do nosso ser, encontramos um instinto inconsciente que Schopenhauer designa de «vontade». O nosso corpo é a manifestação dessa vontade e por isso mesmo considera que são a mesma coisa representada de duas formas. Por um lado, o corpo, através da sensação e percepção e por

¹⁴ I. Kant, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 106

¹⁵ Ibidem, p. 451

¹⁶ A. Schopenhauer, *Mundo como vontade e representação*, M. F. Sá Correia, RÉ-EDITORIA, Porto 1980, p. 132

¹⁷ Ibidem, p. 113

¹⁸ Ibidem, p. 132

outro lado, a vontade, através da experiência interior que podemos intuir a partir da experiência sexual e dos instintos de sobrevivência. Deste modo, como toda a vida no mundo é então uma manifestação desta vontade que representa uma força ou instinto de preservação e procriação, podemos designar esta vontade como vontade de viver. Partindo do princípio de que somos todos organismos que competem entre si para sobreviver, todos os organismos são manifestações da vontade e, portanto, Schopenhauer conclui que a vontade é tudo o que existe¹⁹.

A coisa em si, é unicamente a vontade; nesta qualidade, esta não é de maneira nenhuma representação, difere dela *toto genere*; a representação, o objecto, é o fenómeno, a visibilidade, a objetividade da vontade. A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda a coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem; se as duas diferem tão profundamente, é em grau e não em essência.²⁰

Como Schopenhauer considera que o cerne da vontade humana reside nos órgãos genitais pelo facto de o Homem ser um espécime e os espécimes serem reprodutores de uma espécie, supõe que a principal motivação humana e a mais profunda pulsão da nossa existência é a vontade instintiva que nos faz agir no sentido da preservação e propagação da espécie. Todavia, ainda que enquanto espécimes todos nós queiramos viver, enquanto seres individuais capazes de reconhecer e procurar os nossos interesses pessoais como um interesse independente da espécie, compreendemos que na realidade a vida não faz sentido nenhum²¹. Ora, querer ou ter uma vontade é sinónimo de desejo, e o desejo, sendo a falta daquilo que se deseja, é uma forma de dor²². Ao mesmo tempo, a realização de todos os nossos desejos tem como consequência o tédio que expressa a dor que se sente quando a vontade deixa de ter objeto²³. Desta forma, o carácter intrinsecamente doloroso e absurdo da existência humana dá-se aquando da individuação da vontade.

Então, o pessimismo confirma-se quando esta certeza afeta a vontade de viver e perverte o afeto instintivo da vida, isto é, quando a sua avaliação negativa do valor da existência é determinadamente forte para se impor à vontade de viver e, portanto, o pessimismo consiste em ter a certeza de que esta é uma verdade fundamental. A nossa vontade de viver prende-nos a uma existência que consiste num misterioso e constante sofrimento

¹⁹ A. Schopenhauer, *Mundo como vontade e representação*, op. cit., pp. 145-146

²⁰ Ibidem, p. 146

²¹ Ibidem, pp. 468-469

²² Ibidem, pp. 119-120

²³ Ibidem, pp. 214-215

sem propósito e seria preferível que nunca tivesse existido²⁴; seria preferível que, tal como os ascetas, conseguíssemos substituir a afirmação da vontade pela sua negação²⁵. E assim, este é o sentido final da tese de que a «coisa em si é vontade» e «em si» o mundo é todo uma vontade sem objeto, uma vontade que sofre sem razão ao individuar-se em múltiplos espécimes de várias espécies²⁶.

I.II. Vontade de Verdade

I.II.I. Ideal Ascético

Considerando o sofrimento da existência, o horror ao vácuo do Homem²⁷, o ideal ascético surge a partir deste mal-estar fisiológico²⁸ para restaurar a necessidade de um propósito baseando-se numa realidade transcendente que procura justificar o sofrimento da vida e da existência²⁹. Ou seja, como o Homem sofre com a falta de significado da sua existência, o ideal ascético fornece uma interpretação que a torna suportável. Porém, aparenta uma contradição – por um lado, quer conservar a vida e tudo o que lhe advém, mas por outro lado, como esta vida significa apenas um caminho para alcançar um outro mundo verdadeiro, passa a exprimir rancor e ressentimento a tudo que seja fisiológico procurando sempre o que lhe é prejudicial³⁰.

O sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida é precisamente quem conserva e garante a vida.... Donde, pois, tal estado mórbido? (...) às vezes o tédio de viver, (...) este cansaço rebenta com tal força, que a mesma força se converte em vida. Esta negação da vida converte-se em afirmações delicadas, e quando se fere a si mesmo este soberano destruidor, destruidor de si mesmo, é a ferida que o obriga a viver...³¹

Como o ideal ascético tem origem em instintos decadentes, procura conservar a sua vida a qualquer custo e por isso, comporta-se como um mecanismo de autodefesa contra a morte. É precisamente ao procurar tudo o que lhe é prejudicial e a ferir-se a si próprio que o golpe desta ação autodestrutiva obriga o Homem a viver³². Por um lado, resignado e cansado da sua existência, ao compreender o sofrimento que esta lhe traz procura atenuar

²⁴ Ibidem, pp. 427-428

²⁵ Ibidem, p. 505

²⁶ Ibidem, p. 466

²⁷ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 91

²⁸ Ibidem, pp. 120-121

²⁹ Ibidem, p. 91

³⁰ Ibidem, p. 111

³¹ Ibidem, pp. 115-116

³² Ibidem, p. 116

a sua vontade ao máximo de modo a desejar o nada³³. Por outro lado, como o ideal ascético pressupõe uma transcendência, uma outra forma de ser, aumenta e intensifica o sofrimento devido à culpa de não se estar a ser como se devia, levando-o de volta a reduzir a sua vontade³⁴. Neste sentido, como todo o que sofre procura a causa da dor, o sacerdote ascético redireciona o ressentimento ao justificar toda a dor nas ações do próprio indivíduo levando-o a negar a vontade de forma a deixar de sofrer³⁵.

««Eu sofro, alguém tem a culpa.» Assim discorrem todas as ovelhas. E então o pastor responde-lhes: «É verdade, minha ovelha; alguém tem a culpa; mas és tu mesma; *teus pecados são a causa do teu mal...*» Isto é muito atrevido, muito falso. Mas obtém-se um fim: *mudar a direção do ressentimento*.³⁶

Todavia, ainda que o ideal ascético forneça ao ser humano uma justificação para a existência e feche a porta ao niilismo, essa mesma justificação e o ódio a tudo que é natural, negando condições essenciais da existência, torna-o mais niilista³⁷. Ainda que o ideal ascético seja prejudicial à vida, preenche o horror da humanidade ao vazio e evita o niilismo. Ainda que a natureza do ideal ascético vá contra tudo que seja instinto, tudo que seja belo, contra a saúde, contra a felicidade e seja uma vontade de autodestruição, é pelo menos uma vontade e o ser humano prefere querer o nada a não querer³⁸.

Ora, como o niilismo está relacionado com a decadência fisiológica, a desagregação dos instintos, quando o Homem deixa de procurar o seu proveito, de ser egoísta, significa que não é apenas um fenómeno exclusivo do século XIX nem de uma cultura em particular – no *Anticristo*³⁹ podemos observar como Nietzsche considera o budismo e o cristianismo religiões niilistas⁴⁰.

Relativamente ao Ocidente, todos os valores foram marcados pelo ideal ascético e por conseguinte o niilismo do século XIX e o sentimento de que tudo é em vão são uma consequência do domínio desses valores niilistas⁴¹. Assim sendo, a partir da análise do ideal ascético compreendemos a natureza das religiões como principal instrumento de combate contra o cansaço da humanidade na promessa de uma realidade transcendente,

³³ Ibidem, p. 116

³⁴ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 152

³⁵ Ibidem, p. 120

³⁶ Ibidem, p. 122

³⁷ Ibidem, pp. 116-117

³⁸ Ibidem, p. 152

³⁹ F. Nietzsche, *O Anticristo*, Artur Mourão, Edições 70, Lisboa 2019, pp. 30-31

⁴⁰ J. Constâncio, *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Tinta-da-China, Lisboa 2013, p. 90

⁴¹ F. Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, Artur Mourão, Edições 70, Lisboa 2020, pp. 91-92

uma verdade, que justifique todo o nosso sofrimento⁴². Por sua vez, no Cristianismo, a vontade de verdade, a vontade de alcançar um mundo verdadeiro através da fé e da caridade dão significado à existência. Isto é, atribuem a Deus a verdade absoluta.

Em contrapartida, ainda que a visão científica da modernidade destrua o supracensável, a mundividência cristã, representa apenas uma fase do desenvolvimento do ideal ascético por ainda crer numa verdade, num método, numa filosofia e por isso mesmo permanece niilista⁴³. Portanto, enquanto na religião a verdade é Deus, na ciência a verdade é a metafísica⁴⁴.

O ateísmo absoluto, leal (...) é a última fase da evolução ascética, uma das suas formas finais, uma das suas consequências íntimas; é a imponente catástrofe de uma disciplina vinte vezes secular do instinto da verdade, que, ao fim e ao cabo se proíbe a si mesma a mentira da fé em Deus⁴⁵.

Por muito que a visão científica do mundo seja mais honesta e mais verdadeira do que a visão cristã é também mais niilista por dificultar a conceção de um significado para a existência. Ao vermos o mundo reduzido a meras funções mecânicas, onde tudo é compreendido como efeito de uma causa e, de certa forma determinado, onde tudo se torna objetivamente verificável, o mundo inevitavelmente acaba por perder todo o seu significado ficando, em último grau, reduzido a um nada.

Deste modo, a visão científica moderna encontra-se ainda no domínio do ideal ascético por fazer uma interpretação moral da existência a partir da suposição de uma verdade absoluta e a considerá-la como transcendente. Portanto, esta vontade de verdade é também uma vontade moral⁴⁶.

I.II.II. Niilismo

A questão fundamental da humanidade é a razão do seu sofrimento. O ser humano, no curso da sua vida, ao ser confrontado com a finitude da sua existência e o facto de que, para além de envelhecer e adoecer, acabará por morrer, sem que tenha qualquer controlo sobre esses eventos, desespera pela sua falta de sentido. Para Nietzsche, é precisamente

⁴² F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 124

⁴³ Ibidem, pp. 149-150

⁴⁴ Ibidem, p. 143

⁴⁵ Ibidem, p. 150

⁴⁶ Ibidem, pp. 142-143

esta necessidade de justificação que torna o Homem um animal doente; um animal que sofre duplamente pela dor e pela falta de uma razão para a dor⁴⁷.

(...) o carácter essencial da vontade humana, o seu horror ao vácuo; necessita de finalidade, e prefere querer o nada antes que não querer.⁴⁸

Segundo Nietzsche⁴⁹, todos os animais procuram condições favoráveis para desenvolver a sua força, a sua forma de vida. Por outras palavras, um ser vivo procura sempre manifestar a sua energia, dar expressão à sua vitalidade na atividade. Porém, contrastando a relação entre o sacerdote e o aristocrata presente na *Genealogia da Moral*⁵⁰, compreendemos que em comparação ao aristocrata, o sacerdote não possui a mesma energia vital e por isso sente-se impotente. Tal como Bernard Reginster⁵¹ coloca, este sentimento de impotência reflete-se em ressentimento sobre algo que não nos é acessível. Ou seja, o ressentimento do sacerdote é estimulado pela sua frustração de não ser capaz de alcançar supremacia social. Portanto, ressentimento é a expressão que melhor descreve o sentimento de frustração em relação à falta de energia, de vitalidade para atingir um determinado objetivo. Por conseguinte, este ressentimento leva o Homem a rejeitar tudo que seja fisiológico, tudo que o faça lembrar da sua impotência⁵².

Como vimos anteriormente, o ideal ascético procura aliviar o nojo à vida que o impotente sente, no entanto, ao fazê-lo torna-o mais doente, mais impotente. Ao procurar numa realidade transcendente uma justificação para a sua existência, acaba por, ao rejeitar tudo o que seja natural e instintivo, olhar para este mundo como um nada, sem valor, sem significado, niilista. A ferida da culpa de um dever ser transcendente é, segundo Nietzsche, a interpretação da existência mais corrosiva para a vida⁵³.

Portanto, de forma geral, podemos descrever o niilismo como um sentimento de que nada tem valor; como a sensação de que não se justifica seguir as nossas aspirações precisamente porque elas não possuem nenhum valor verdadeiro. Ou seja, todos os nossos valores estão despidos de valor por apenas representarem interpretações subjetivas do

⁴⁷ Ibidem, p. 151

⁴⁸ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 91

⁴⁹ Ibidem, p. 101

⁵⁰ Ibidem, pp. 25-26

⁵¹ B. Reginster, «*The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness*», em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 701-726, p. 708

⁵² F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 121

⁵³ Ibidem, p. 152

mundo⁵⁴ e não possuírem uma base objetiva que os sustente, uma verdade transcendente ou metafísica⁵⁵. Neste sentido, entende-se que o problema de não existir uma base objetiva que os sustente está relacionado com a rejeição de uma verdade metafísica e por isso o mundo como o entendemos, o mundo fenoménico é apenas um reflexo da nossa individualidade e por isso não é possível medir o todo a partir de um indivíduo apenas. Ou seja, para se medir o todo seria necessário conhecer o todo o que é impossível⁵⁶.

Nietzsche mostra-nos que o niilismo ao representa a vontade de nada, a última vontade humana está diretamente associada à decadência dos instintos. Este sentimento pessimista, ao estar relacionado diretamente com o desejo, é uma questão orgânica e por isso ligada à vida instintiva dos animais, indivíduos e culturas⁵⁷. Por conseguinte, denomina de decadentes todos aqueles que a partir de um conflito interno entre a sua vontade instintiva e a sua vontade moral acabam por reduzir a sua vontade instintiva e deixam de lutar pela vida. Deste modo, a decadência ao representar a expressão fisiológica do niilismo manifesta o cansaço do ser humano em relação a si próprio, num ressentimento contra si próprio e a existência em geral. Portanto, a decadência pode ser descrita como uma vontade prévia do nada que manifesta o instinto negador da vida que começa por crescer em indivíduos, mas rapidamente passa para a sociedade e para as religiões⁵⁸.

Considero corrupto um animal. Uma espécie, um «indivíduo», quando perde os seus instintos, quando escolhe e prefere o que lhe é prejudicial. (...) Mas a própria vida é para mim o instinto de crescimento, de duração, de acumulação das forças, o instinto do poder; onde falha a vontade de poder, há degenerescência. A minha afirmação é que esta vontade falha em todos os valores supremos da humanidade que, sob os mais sagrados nomes, dominam os valores da decadência, os valores niilistas⁵⁹.

Ao mesmo tempo, ao observarmos o aforismo 125 da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche, através de um «homem louco», anuncia ao mundo que «Deus está morto» e declara que a consequência desta morte é cairmos num vazio infinito, podemos concluir que o niilismo também é a consequência da morte de Deus, não apenas o fim da crença no Deus cristão, mas a morte de todos os ideais Ocidentais, o fim da crença na verdade, na moral

⁵⁴ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 102

⁵⁵ Ibidem, pp. 14-15

⁵⁶ F. Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, op. cit., pp. 48-49

⁵⁷ F. Nietzsche, *O Anticristo*, op. cit., p. 18

⁵⁸ F. Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, op. cit., pp. 85-86

⁵⁹ F. Nietzsche, *O Anticristo*, op. cit., p. 18

e em qualquer tipo de transcendência⁶⁰. Como vimos, o pessimismo de Schopenhauer traduz-se na certeza fundamental de que a nossa existência, a nossa vida, não tem significado ao compreender que o desejo, a vontade, é sinónimo de sofrimento e, portanto, seria preferível eliminar a vontade, seria preferível não existir a ter de sofrer. Assim sendo, ainda que não exista clara distinção entre pessimismo e niilismo, podemos considerar o niilismo um resultado necessário do pessimismo desencadeado pela morte de Deus e a decadência dos instintos vitais.

Contudo, ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche procura mostrar-nos que é absurdo pensarmos numa resposta para a razão da existência dado que para se poder fazer uma avaliação objetiva da vida ter-se-ia de transcender a sua condição. Por outras palavras, quando se fala de transcendência queremos conhecer a «coisa em si», a verdadeira natureza das coisas, porém como estamos limitados a um plano imanente de símbolos e aparência, o fundamento para se falar de algo transcendente é posto de lado e como tal não podemos supor uma solução⁶¹.

(...) nada há que consiga condenar, medir, comparar, julgar o nosso ser, pois isso equivaleria a condenar, medir, comparar e julgar o todo... Mas, fora do todo, nada existe! (...) ⁶²

Se então conhecer a transcendência, motivada pela vontade de verdade, é apenas uma fantasia, quaisquer juízos de valor sobre o todo são relativos a perspetivas individuais e subjetivas finitas dada a impossibilidade do conhecimento absoluto. Por conseguinte, quando Schopenhauer julga o todo e nega a vida, essa condenação é apenas um sintoma da sua relação com o todo e a generalização que ele faz dela não pode ser aceite como verdade absoluta. Assim sendo, ao considerarmos a impossibilidade de uma perspetiva absoluta sobre a existência não faz sentido pensar que o mundo devesse ser de determinada forma. Portanto, para Nietzsche, a descoberta da impossibilidade de fazer um juízo de valor do todo, a partir da realização de que somos nós que criamos os conceitos de «valor» é libertadora. Consequentemente, entendemos que esta condição nos leva a um estado de desorientação em relação ao significado da nossa existência por falta de uma base objetiva que sustente os nossos valores, isto é, por falta de uma orientação⁶³.

⁶⁰ J. Constandio, *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, op. cit., p.89

⁶¹ F. Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, op. cit., pp. 48-49

⁶² Ibidem, pp. 48-49

⁶³ Ibidem, p. 49

Portanto, a relação entre o ideal ascético e o niilismo é que o ideal ascético oferece uma interpretação da existência ao Homem impotente que lhe permite suportar o seu sofrimento de ver as suas aspirações negadas. Ou seja, fornece uma direção à vontade do Homem e fecha a porta ao niilismo, à vontade de nada. No entanto, os meios que emprega tornam o ser humano ainda mais niilista. Isto significa que ao oferecer um significado à existência o ideal ascético cria uma verdade, uma nova realidade que permite ao Homem não desesperar pela falta de um propósito. Por conseguinte, tanto o ideal ascético como o niilismo baseiam-se em verdades e esta vontade de verdade do ideal ascético é, portanto, uma vontade de ilusão.

Em contrapartida, a questão do niilismo parece ser ambígua. Por um lado, o niilismo é manifestado pela impotência dos fracos em encontrar um significado para a sua existência, por outro lado, o niilismo também parece ser consequência do conhecimento de que não existe uma verdade absoluta, de não encontrarmos valor no mundo pelo conhecimento da falsidade das nossas ilusões onde a completa honestidade sobre a nossa condição levaria ao suicídio⁶⁵.

I.III. Conhecimento perigoso

I.III.I. Do erro à aparência

Como vimos, ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não desespera pela falta de significado na existência. O facto de não se poder fazer uma avaliação objetiva da existência é para Nietzsche a grande libertação que permite sermos nós próprios a criar esse mesmo significado. Porém, como é que podemos ser nós a criar esse valor? Aqui, regressamos à origem da existência e ao conceito de «coisa em si», à ideia de querer conhecer algo intrinsecamente. Ao rejeitar o idealismo Kantiano, que concebe a possibilidade de se poder ter acesso a uma realidade verdadeira, Nietzsche afirma que, pelo contrário, as nossas capacidades conceptuais simplificam ou falsificam a realidade e apenas podemos falar de realidades em perspetivistas, ou seja, um conhecimento sob perspetiva onde o «mundo verdadeiro»⁶⁶ se tornou um mito.

⁶⁴ Ibidem, p. 48

⁶⁵ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 118

⁶⁶ F. Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, op. cit., p. 33

Ora, por um lado⁶⁷ podemos considerar que parece paradoxo Nietzsche afirmar que não seja possível ter acesso a um conhecimento verdadeiro e ao mesmo tempo insistir na importância do conhecimento empírico e fazer várias afirmações de verdades. Porém, quando Nietzsche critica a «coisa em si», não significa que ele rejeite de todo o conhecimento de uma realidade. Em contrapartida, defende que uma realidade só nos é acessível através das nossas capacidades conceptuais e por precisamente serem realidades sob perspectivas afirma que não pode existir uma verdade absoluta. Ou seja, tudo aquilo que podemos dizer que existe são as nossas percepções. Por conseguinte, na procura pela verdade absoluta – que os cristãos chamam de Deus – descobrimos que na realidade não existe uma verdade, mas sim, várias verdades. Assim, o conhecimento da multiplicidade de verdades e possibilidades e a incapacidade de se possuir um conhecimento objetivo da existência é, segundo entendemos, a grande causa dos estados de desorientação e ansiedade que se levado ao extremo pode originar num niilismo suicidário⁶⁸.

Segundo Nietzsche, a consciência está intrinsecamente ligada à necessidade de comunicação e foi-se desenvolvendo em relação ao grau de utilidade entre indivíduos. Assim sendo, podemos entender a consciência como uma rede de ligações entre pessoas dado que um homem isolado não teria necessitado de consciência. Porém, que necessidade é esta? Enquanto animal mais ameaçado o Homem necessitou de se tornar inteligível, teve de saber comunicar a sua aflição. Isto é, precisou de saber como se sentia e saber o que pensava. Contudo, quando falamos de comunicação não estamos a falar exclusivamente da fala, mas também do olhar e gestos, por exemplo; portanto, a consciência vai aumentando à medida em que a necessidade de comunicar as nossas impressões através destes sinais vai crescendo e, por isso, só enquanto animal social é que o Homem aprendeu a tornar-se consciente de si próprio. Daqui, Nietzsche deduz que de facto todas as nossas ações são individuais, mas a partir do momento em que passam a ser conscientes e as comunicamos já não parecem ser. Por conseguinte, a consciência animal implica que o mundo que podemos ter consciência seja apenas um mundo simplificado e generalizado, falsificado pelas nossas percepções. Assim, sabemos, imaginamos ou acreditamos tanto quanto for útil no interesse da espécie⁶⁹.

⁶⁷ T. Baley, «Nietzsche the Kantian? », em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 201, pp. 134-159, p. 138

⁶⁸ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 118

⁶⁹ Ibidem, pp. 168-169

Mesmo no meio das vivências mais estranhas procedemos da mesma maneira: inventamos a maior parte da vivência, e dificilmente somos levados a *não* contemplar, como «inventores», qualquer acontecimento. Tudo isto quer dizer: estamos fundamentalmente e desde sempre – *habitados a mentir*⁷⁰.

Como vimos anteriormente (I.I), segundo Kant, não é possível conhecermos a «coisa em si» e, portanto, apenas temos acesso ao mundo aparente. Contudo, estas categorias estruturam o mundo como o conhecemos – todos os esquemas da nossa imaginação, todas as palavras e conceitos são algo que os nossos organismos, inconscientemente e involuntariamente criam. Utilizando o exemplo do aforismo 192 de *Para além de bem e mal*, para que o conceito de «árvore» se forme, os nossos organismos têm necessariamente de simplificar os dados sensoriais que recebemos do mundo exterior de forma a criar uma imagem pré conceptual ou um esquema⁷¹ de uma árvore em geral. Deste modo, percebemos uma árvore como árvore porque projetamos no nosso campo visual o conceito de árvore que se formou com base na imagem geral de uma árvore aproximada. Assim, este esquema constitui a possibilidade da nossa consciência conceptual a partir do momento em que concebemos uma árvore como árvore antes de termos consciência dela. Por conseguinte, Nietzsche defende, inclusive, que as sensações mais básicas são já eventos afetivos e que os sentidos são já instrumentos de simplificação do que nos é dado pelos estímulos sensoriais que afetam o nosso organismo⁷².

O que é novo encontra também os nossos sentidos com uma disposição hostil e contrária; de um modo geral já nos processos «mais simples» da sensibilidade *dominam* afetos como o medo, o amor, o ódio, incluindo os afetos passivos da preguiça.⁷³

Ao analisarmos a *Gaia Ciência*⁷⁴, observamos que as categorias são apresentadas como «artigos de fé» para a cognição humana por se mostrarem úteis e preservadoras da espécie. Em *Para além de bem e mal* também é possível verificar a relação que Nietzsche estabelece entre o «mundo como erro»⁷⁵ e os juízos sintéticos⁷⁶ a priori de Kant.

⁷⁰ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 124

⁷¹ Nietzsche toma partido da concepção de Kant para as representações pré-conscientes. Um esquema é gerado pela nossa imaginação no qual uma intuição passa a conceito a partir de uma imagem geral. «O conceito de cão significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de certo animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular, que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar *in concreto*.» I. Kant, *Crítica da razão pura*, op. cit., p. 209

⁷² F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., pp. 123-124

⁷³ *Ibidem*, p. 124

⁷⁴ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 125

⁷⁵ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., pp. 16-17

⁷⁶ I. Kant, *Crítica da razão pura*, op. cit., pp. 217-218

E por princípio inclinamo-nos a afirmar que os juízos mais falsos (de que fazem parte os juízos sintéticos a priori) são para nós os mais indispensáveis, que o homem não poderia existir sem admitir as ficções lógicas, sem medir a realidade pelo mundo puramente fictício do absoluto, do idêntico-a-si-mesmo, sem falsificar constantemente o mundo pelo número, - que renunciar aos juízos falsos seria renunciar à vida, negar a vida.⁷⁷

Ora, desde tempos imemoráveis que o Homem acreditou nos conceitos e nos nomes que dava às coisas como verdade absoluta. No entanto, tornou-se evidente que o intelecto produziu e manteve erros no plano da consciência porque se mostravam úteis à vida⁷⁸. Erros como a existência de coisas iguais, a relação entre causa e efeito e a identidade da mesma coisa em tempos diferentes são alguns deles. Porém, dada a falsidade destes pressupostos, Nietzsche denominou-os de artigos de fé porque parecia que o Homem não conseguia viver sem eles, sem se enganar a si próprio, não conseguia viver em confronto direto com a verdade destes erros⁷⁹. Por conseguinte, estes mesmo erros, ao estarem presentes no plano da consciência acabaram por estruturar todas as nossas experiências e percepções da realidade, incluindo a lógica e a ciência. Assim sendo, isto significa que através da linguagem acabamos por traduzir toda a realidade à nossa imagem, isto é, antropomorfizamos o mundo. As categorias são falsas, mas constituem a própria estrutura do mundo como o percebemos. Deste modo, elas são antropomórficas porque resultam de uma imagem conceptualizada, baseada nas nossas sensações e, portanto, representam interpretações finitas, próprias de um determinado indivíduo, que não correspondem a propriedades da realidade em si mesma⁸⁰.

Posto isto, a ideia de uma «coisa em si», de uma realidade que nos transcenda não é possível. Como tudo aquilo que podemos conhecer esta dependente de interpretações conceptuais que o nosso cérebro realiza e traduz sob a forma de linguagem e símbolos, a única coisa que podemos conhecer é uma «coisa» tal como ela nos aparece e não a sua natureza real, as suas características intrínsecas. Por isso, uma «coisa» é dada como verdadeira segundo uma interpretação implícita. Por conseguinte, o mundo como representação é um mundo simbólico e aparente. Todas as nossas hipóteses, factos, são na realidade apenas reinterpretações de interpretações anteriores e enquanto

⁷⁷ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 16

⁷⁸ F. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, Paulo Osório de Castro, Relógio D'Água, Lisboa, 1997, pp. 29-30

⁷⁹ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 125

⁸⁰ *Ibidem*, p. 130

antropomorfismos não é possível perceber se existe uma realidade para além desta⁸¹. Neste sentido, são as limitações linguísticas e simbólicas que constituem um plano de erro a aparência⁸².

Portanto, como o nosso mundo é criado pelas nossas sensações, palavras e conceitos, Nietzsche considera que o «mundo como representação» é o «mundo como erro». Se as categorias que possibilitam o mundo fenoménico são um erro, todo o mundo fenoménico é um erro e, por conseguinte, se o mundo fenoménico é fundado em erros, esses erros são necessariamente condição da nossa vida. Mesmo as observações científicas são construídas sobre erros que se mantêm constantes até ao ponto onde os resultados se tornam contraditórios como na teoria atómica⁸³ ou na análise dos conceitos de tempo e espaço⁸⁴.

Construímos para nos próprios um mundo em que podemos viver, supondo a existência de corpos, linhas superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo. Sem estes artigos de fé ninguém suportaria viver agora! Mas isso não os dá ainda como provados. Avida não é argumento, porque as condições da vida poderiam incluir o erro.⁸⁵

No *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado «como o mundo verdadeiro acabou por se tornar numa fábula», Nietzsche usa o termo «aparente» em dois sentidos: (1) o mundo aparente como ilusão; (2) o mundo aparente como fenoménico. Como já vimos, o mundo fenoménico é aquele como erro e aparência, aquele onde vivemos e percecionamos o tempo, o espaço e a causalidade. O mundo ilusório representa uma interpretação do mundo fenoménico quando se dá a reificação dos nossos erros. Assim, há aparência quando há erro, mas só há ilusão quando reificamos os conteúdos dos nossos juízos e raciocínios, quando acreditamos que as nossas interpretações e avaliações colocadas perante nós são de facto reais. Isto acontece quando acreditamos que uma árvore é tal como a vemos independente de nós e quando consideramos uma realidade transcendente verdadeira.

⁸¹ No entanto, de notar que Nietzsche não exclui a possibilidade de uma realidade transcendente dado o facto de que não é por nós não a conseguirmos percecionar que ela não exista. F. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, op. cit., pp. 27-28 Da mesma forma que não podemos provar a existência de Deus, também não podemos provar que ele não existe.

⁸² F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 271

⁸³ F. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, op. cit., pp. 40-41

⁸⁴ F. Nietzsche, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Maria Inês Madeira de Andrade, Edições 70, Lisboa 2009, pp. 72-73

⁸⁵ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 136

Por fim, quando Nietzsche fala em mentiras, refere-se ao fenómeno de nos mentirmos a nós próprios, de autoilusão. Todavia, para que isto seja possível, é necessário estarmos divididos dentro de nós próprios, é necessário sermos movidos por uma vontade que se oponham a outra vontade. Isto é, temos de ser movidos por uma vontade ou instinto que faça com que não vejamos o que estamos a ver, uma vontade com força suficiente para que esqueçamos aquilo que estamos a ver e acreditemos nas conceptualizações e esquematizações que criamos⁸⁶.

Consideremos o aforismo 68 de *Para além de bem e mal* onde o tema principal é a sobreposição do orgulho à memória. Aqui, a memória representa aquilo que nós víamos, porém, o orgulho é suficientemente mais forte para modificar aquilo que vimos. Portanto, se tudo é erro, a substituição da perspetiva da memória pela perspetiva do orgulho é apenas uma substituição de erros. A memória ou aquilo que vemos, constitui um erro porque é apenas uma interpretação cujas conceptualizações e esquematizações são meros antropomorfismos. O orgulho não é apenas um erro, é também uma mentira ao representar uma autoilusão⁸⁷.

Assim, concluímos que todas estas distinções estão relacionadas com a vontade de verdade. Se tudo é erro, mas nem tudo é mentira e ilusão significa que podemos criticar, questionar, desmontar os conceitos pré-estabelecidos e por isso ainda é possível falar em verdades que resultem destes processos críticos. Mesmo que a verdade crítica seja um erro, não é uma mentira nem uma ilusão. Por exemplo, a verdade do niilismo como verdade de que não há verdade.

Contudo, a capacidade de realizar a crítica à verdade pressupõe diferentes graus de honestidade intelectual e dependem da capacidade, motivação e força de cada um para realizar a crítica das suas ilusões, para desmontar as mentiras que contam a si próprios⁸⁸. Como vimos, estas ilusões e mentiras tanto se podem dar ao nível do indivíduo como a nível cultural e em muitos casos até está presente na evolução da espécie. Enganar-se a si próprios sobre a liberdade da vontade, por exemplo, não é uma característica particular de ninguém, mas um efeito de se existir como humano num determinado contexto cultural.

⁸⁶ F. Nietzsche, *O Anticristo*, op. cit., pp. 74-75

⁸⁷ J. Constâncio, *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, op. cit., p. 268

⁸⁸ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 13-14

I.III.II. Das Verdades

Relativamente à verdade e à impossibilidade do acesso a uma realidade transcendente, Nietzsche questiona-se sobre o que é que em nós quer a verdade e para além disso, porquê que não haveríamos de preferir a não-verdade? Nesta discussão sobre o valor da verdade podemos seguir a perspetiva de Scott Jenkins⁸⁹ que se debruça sobre a questão de a verdade possuir um carácter moral de alívio perante a ansiedade da falta de significado para o nosso sofrimento similar ao ascetismo cristão. Contudo, é do nosso entender que a negação do valor da verdade por parte de Nietzsche não permite que a vontade de verdade alivie a ansiedade da falta de significado do sofrimento da existência porque é uma vontade que se consome a si própria. Isto é, mesmo atribuindo valor supremo à verdade, na busca dessa mesma verdade, com completa honestidade intelectual, encontramos o vazio da existência e consequentemente somos levados a um estado de ansiedade que se pode tornar em suicídio niilista.

Ora, quando Nietzsche fala da vontade de verdade, por vezes refere-se a essa vontade como «vontade de conhecimento»⁹⁰ e identifica como elemento governativo, por exemplo, a «honestidade intelectual»⁹¹ e a «consciência intelectual»⁹². Assim sendo, estes termos constituem já uma crença porque pressupõem um compromisso de acreditar em algo segundo alguns argumentos e evidências. Ou seja, Nietzsche argumenta que «consciência intelectual» é recusar acreditar em alguma coisa sem antes termos compreendido as diferentes razões a favor e contra de tal conceção⁹³. Ainda que Nietzsche tenha dificuldade em reconhecer uma norma explícita que conduza o trabalho científico em qualquer área do conhecimento⁹⁴, apresenta este critério da «consciência intelectual» porque vê nas tendências intelectuais um afastamento da verdade através de ilusões⁹⁵ que oferecem sensações de prazer e segurança⁹⁶.

As crenças que nós temos e que nos proporcionam benefícios e bem-estar são maioritariamente independentes dos argumentos a favor ou contra que temos delas. Como vimos, a nossa perspetiva da realidade é construída a partir da interpretação dos nossos

⁸⁹ S. Jenkins, «Nietzsche's questions concerning the Will to Truth», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, no. 2 (2012) 265-289, pp. 266

⁹⁰ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 19

⁹¹ F. Nietzsche, *O Anticristo*, p. 23

⁹² F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 13

⁹³ *Ibidem*, pp. 13-14

⁹⁴ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., pp. 70-71

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 36-37

⁹⁶ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 67-68

instintos e sentidos que constituem a existência dos seres vivos. Porém, o que é que significa dizer que os nossos instintos têm perspectivas? Quem é que interpreta o quê? Ora, como sabemos, para Nietzsche não existe uma realidade transcendente, não existe um «eu» separado do corpo. Portanto, quando se diz que os instintos interpretam não significa que realizem um juízo sobre um determinado objeto, antes a interpretação é feita a partir do modo como interage com um tal objeto. Como vimos, embora, o cristão, sob o ideal ascético, interprete o mundo como tendo pouco valor, nunca afirma que o mundo tem de facto pouco valor. No entanto, é a forma como interage com ele que denuncia a sua interpretação desfavorecida dele⁹⁷.

Ora, por um lado, os pensamentos e as ideias, que aumentam a força de um organismo, são reforçadas à medida que a sua importância aumenta⁹⁸. Por outro lado, as crenças e pensamentos, que proporcionam dor e sofrimento, são rapidamente esquecidos de forma a proteger a saúde do organismo⁹⁹. O que isto significa é que as nossas capacidades cognitivas são capazes de produzir não-verdades ou erros como resposta às nossas necessidades. Por isso, Nietzsche conclui que o nosso mundo é composto por não-verdades ou erros que nos moldam e nos capacitam de possuir novas crenças. Assim, em virtude da sua utilidade nas nossas vidas, considera a não-verdade uma condição da vida¹⁰⁰. Por conseguinte, a «consciência intelectual» serve para limitar essas não-verdades¹⁰¹.

Neste sentido, a nossa realidade, sendo reinterpretação de interpretações anteriores, consiste em diferentes graus de consciência intelectual. Isto é, a maioria das pessoas simplesmente acredita em algo sem ter tomado consciência das suas razões últimas, sem procurar compreender o que é que exatamente lhe fez acreditar naquilo que ela acredita¹⁰². Porém, é necessário uma crítica à verdade e para que isso seja possível é igualmente necessária grande capacidade e coragem de desconstruir as nossas próprias perspectivas sobre o que consideramos ser a realidade¹⁰³.

⁹⁷ Claro que aplicar esta análise a formas de vida «inconscientes» pode parecer difícil, mas se considerarmos uma árvore ou um girassol que fogem da sombra em direção ao sol para realizarem a fotossíntese podemos compreender melhor a ideia. K. Gemes, «*Life's Perspectives*», em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 553-575, p.565

⁹⁸ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 125-126

⁹⁹ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 91

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 164

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 13

¹⁰² Ibidem, p. 13

¹⁰³ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 233-234

Contudo, como é que justificamos o compromisso de seguir a verdade? No aforismo 344 da *Gaia Ciência* encontramos duas justificações. Por um lado, não nos queremos enganar, por outro não queremos enganar. Todavia, esta vontade de não iludir e de não nos iludirmos pertence ao terreno da moral porque pressupõem um mundo metafísico, um outro mundo verdadeiro tal como na moral cristã que vê Deus como verdade absoluta. Segue-se que permanece a questão «porquê a moral?» quando tudo na natureza é imoral e quando parece que a vida é feita de erros, de não-verdades e disfarces. Podemos responder que esta vontade de verdade que é uma vontade moral é uma solução para o problema do *horror vacui*, a necessidade de ter um objetivo, uma direção. Segundo Jenkins, seguimos a vontade de verdade, não porque a falta de conhecimento seja dolorosa, mas porque ao fazê-lo, ao nos comprometermos com a verdade e as suas não-verdades é a melhor forma que temos de lidar com a ansiedade de existirmos sem um propósito. No entanto, procurar a verdade resolve o problema de lidar com a ansiedade se apenas falharmos em responder à questão «o que é que em nós quer a verdade?». Nós somos estranhos a nós mesmos, mas não podemos permanecer para sempre estranhos a nós mesmos. Por conseguinte, esta instabilidade leva ao fim da moral e à sabedoria de Sileno¹⁰⁴.

Que significa a vontade da verdade?... E aqui estou outra vez no meu problema, no nosso problema, oh, amigos desconhecidos! (...) que seria para nós a vida inteira se esta vontade de a verdade não tomasse conta em nós consciência de si mesma enquanto problema?¹⁰⁵

Parece evidente que Nietzsche identifica a vontade de verdade com a crença de um «mundo verdadeiro», um mundo metafísico¹⁰⁶. Porém, a negação do mundo verdadeiro cristão não revela uma negação da vontade de verdade como se a vontade de verdade fosse um compromisso com um mundo verdadeiro. Antes, Nietzsche compreende que a própria ciência precisa de uma justificação e que cada filosofia possui falhas¹⁰⁷. Assim, as suas questões prendem-se à atividade produzida por uma consciência intelectual ilimitada direcionada para a verdade e a sua necessidade.

Ainda que a verdade do niilismo é a de que não existe verdade e que isto possa parecer contraditório, podemos continuar a falar de verdades. Tal como Scott Jenkins afirma, não

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, Sofia Ribeiro, Publicações Europa-América, Mem Martins 2005, pp. 54-55

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., p. 151

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 251-252

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., pp. 142-143

nos podemos opor à vontade de verdade de Nietzsche na afirmação de que não há verdade¹⁰⁸.

Ora, a não-verdade ou o erro e a ilusão são necessariamente distintos. Os erros são condição necessária para a nossa vida e dão-se a partir da resposta simplificada dos nossos órgãos sensoriais ao mundo exterior. Por sua vez, a ilusão representa a reificação desses erros quando mentimos a nós próprios. Aqui podemos encontrar já dois géneros de verdade. Ao atendermos o aforismo 265 da *Gaia Ciência*, Nietzsche refere-se à verdade como os erros da espécie. Isto é, os antropomorfismos que simplesmente não podem ser contestados, que não podem incluir uma hipótese contrária, como por exemplo, substância, vontade livre e coisas idênticas¹⁰⁹. Em *Para além de bem e mal*¹¹⁰, refere-se à verdade enquanto perspectiva dentro do mundo fenoménico onde são consideradas verdades os juízos que se provem ser melhor hipóteses do que as anteriores¹¹¹.

Contudo, como vimos, o mundo como erro deriva dos nossos instintos, dos nossos órgãos sensoriais, atuarem como meio de simplificação da realidade, do mundo exterior. Por outras palavras, procuram tornar o que é desconhecido, conhecido¹¹². Assim, o mundo simplificado depende da capacidade de conceptualizar fenómenos e de os tornar lógicos, de os tornar compreensíveis. Por conseguinte, da mesma forma que existe uma vontade de saber, também existe uma vontade de não-saber e este mundo simplificado assenta, por isso, num mundo falsificado. Ainda que pareça o seu oposto, consiste apenas no seu aperfeiçoamento visto que o «erro» é indispensável à vida¹¹³ e na realidade, a vontade de verdade é construída sob uma vontade de aparência, de ilusão, para que seja possível vivermos.

Assim sendo, todas estas verdades constituem uma forma de erro, mas possuem todas uma perspectiva crítica. Porém, a verdade crítica é a fundamental. Ainda que seja uma perspectiva crítica sobre outras perspectivas críticas, é sempre sobre outras perspectivas e nunca sobre uma «coisa em si». Para Nietzsche, a verdadeira missão da filosofia é este questionamento e autoexame constante daquilo que consideramos ser verdadeiro¹¹⁴. Embora tenha consciência de que a sua verdade é apenas uma verdade em perspectiva, o

¹⁰⁸ S. Jenkins, «Nietzsche's questions concerning the Will to Truth», art. cit., pp. 270

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 125-126

¹¹⁰ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., pp. 59-60

¹¹¹ F. Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, op. cit., pp. 113-114

¹¹² F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 190

¹¹³ Ibidem, p. 45

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., pp. 12-13

principal objetivo deste questionamento é a desconstrução da realidade e a transmutação dos valores que só através da crítica é possível¹¹⁵. Todavia, esta verdade nunca é absoluta e a sua veracidade depende do grau de consciência de que não existe verdade. Deste modo, a força de um espírito reside na capacidade de aguentar as destruições das ilusões¹¹⁶.

Quanto é a verdade que um espírito suporta, quanto é a verdade a que ele se aventura? – eis o que sempre foi para mim o genuíno critério dos valores. O erro (- a fé no ideal) não é cegueira, o erro é covardia... Toda a realização, todo o passo em frente no conhecimento resulta de coragem, da dureza contra si mesmo, da integridade para consigo...¹¹⁷

Portanto, segundo Jenkins a vontade de verdade de limitar a ansiedade deveria estar equilibrada entre uma honestidade intelectual e a crença numa realidade metafísica que servisse de base para essa busca de verdade. Porém, a negação do valor intrínseca da verdade de Nietzsche não permite que a vontade de verdade sirva para aliviar a ansiedade da existência. «A lança da sabedoria volta-se contra o sábio; a sabedoria é um crime contra a natureza.»¹¹⁸ Como o erro é uma condição de vida, assim como um determinado grau de ilusão, a verdade esta sempre numa questão de grau e assim, o conhecimento perigoso consiste na capacidade de um indivíduo, corajosamente, destruir as suas ilusões. Porém, a destruição completa das suas ilusões levariam consequentemente ao suicídio¹¹⁹. É por esta mesma razão que Nietzsche afirma que a verdade possui o maior risco de todos¹²⁰. Questionar a verdade destabiliza a nossa estabilidade psicológica e não resolve o problema de lidar com o *horror vacui*. Consequentemente, compreendemos que a fé na verdade é semelhante à fé em Deus e somos confrontados com um estado de ansiedade ao contemplar o horizonte infinito¹²¹. Neste sentido, a questão da ansiedade prende-se como consequência de grande honestidade intelectual onde o seu grau de intensidade se vá manifestado à medida que as ilusões vão sendo destruídas. Por conseguinte, perante a realização de que não há uma verdade absoluta, não há nada que suporte a nossa existência, somos atirados para um mar de possibilidades.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 131-132

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 65

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 13

¹¹⁸ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, op. cit., p. 64

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., pp. 118-119

¹²⁰ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., pp. 13-14

¹²¹ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 139

Pensar é destruir. O próprio processo do pensamento o indica para o mesmo pensamento, porque pensar é decompor. Se os homens soubessem meditar no mistério da vida, se soubessem sentir as mil complexidades que espiam a alma em cada pormenor da ação, não agiriam nunca, não viveriam até. Matar-se-iam de assustados, como os que se suicidam para não ser guilhotinados no dia seguinte¹²².

II. Desespero & Ansiedade

Como vimos, o conhecimento perigoso de que a falta de uma base objetiva que nos transcenda e que conseqüentemente ofereça um significado à nossa existência – a compreensão do *horror vacui* –, leva o ser humano a estados de ansiedade e ressentimento, por um lado enquanto desnorteamento, por outro pela impossibilidade de vermos as nossas aspirações alcançadas.

Em Schopenhauer vimos que a vida não tem qualquer significado e que seria preferível não existir de todo. Neste sentido, compreendemos o pessimismo de Schopenhauer como um ressentimento perante a existência por não conseguir ver mais nada na vida do que as suas limitações. Em contrapartida, segundo a interpretação do niilismo de Nietzsche, o facto de a verdade ser que não existe verdade é a grande libertação que permite criarmos a nossa própria realidade, os nossos próprios valores, independentemente de qualquer sistema moral. Por sua vez, nesta posição de criação infinita, onde tudo é possível, deparamo-nos com a ansiedade de, por um lado não saber que caminho seguir e por outro, seguir um caminho nunca percorrido.

Assim sendo, apoiar-nos-emos em Kierkegaard para podermos ter uma compreensão mais profunda da relação do Eu com o vazio da existência, de onde emerge a ansiedade, a partir do desespero que deriva do dualismo da condição humana (corpo/mente) e a incapacidade de possuir um conhecimento absoluto da existência.

Porém, ainda que a explicação psicológica da ansiedade de Kierkegaard seja através do mito da queda, esta serve apenas para mostrar como nós nos encontramos numa posição

¹²² F. Pessoa, *O livro do desassossego*, op. cit., p. 172

semelhante à de Adão, exceto no facto de não nos encontrarmos em completa inocência, de forma a epitomar a ansiedade enquanto consciência espiritual. Contudo, ainda que Nietzsche rejeite uma interpretação religiosa da existência e não analise tão extensivamente a ansiedade como Kierkegaard, encontramos em ambos autores as mesmas questões tratadas através de terminologias diferentes.

Isto é, em Kierkegaard a explicação psicológica da ansiedade é feita à luz do mito da queda de forma a nos mostrar como a ansiedade emerge da capacidade de poder escolher. Ou seja, aqui a ansiedade está associada à possibilidade de poder escolher. Por sua vez, a ansiedade em Nietzsche pode ser interpretada, tal como vimos anteriormente, como uma consequência da desmistificação da moral ocidental e a destruição das nossas ilusões que é também, em último grau, a possibilidade de escolher, de criar algo novo, de percorrer novos caminhos. Assim, tanto num autor como no outro, independentemente do contexto das suas interpretações, observamos como a ansiedade depende sempre do grau de consciência que possuímos.

Por sua vez, o desespero pode ser visto enquanto consciência da união de oposto – possuímos consciência da nossa individualidade, fazemos parte da criação divina, podemos aceder ao mundo das ideias e do fantástico e ao mesmo tempo também temos consciência da nossa mortalidade e dos horrores da natureza. Por conseguinte, podemos associar a incapacidade de ver para além das nossas próprias limitações ao ressentimento por falta de imaginação e de coragem, enquanto a ansiedade pode ser descrita como a capacidade de ver para além dessas limitações quando o sujeito é confrontado com a realidade de que tudo é possível. No entanto, a relação entre ressentimento e ansiedade pode ser ambígua porque quando tudo é possível, nada parece possível; porque, o que escolher ou para onde ir quando podemos escolher ou ir para qualquer lado? Contudo, ninguém está livre do desespero e os estados mentais que emergem da nossa consciência determinam a forma como vemos o mundo.

Assim sendo, ainda que nos focaremos no desespero enquanto condição da ansiedade, a questão do ressentimento será abordada brevemente dada a dialética da ansiedade. Portanto, de forma a compreendermos esta relação dialética entre desespero, ressentimento e ansiedade no ser humano temos inicialmente de compreender, a partir de Kierkegaard, o que significa ser humano, as diferentes relações de desespero e ansiedade como possibilidade.

II.I. Consciência e a Natureza Humana

II.I.I. «Eu» e consciência

Kierkegaard não aborda profundamente a questão da consciência e na verdade fala muito pouco sobre esta questão. Porém, é um assunto particularmente importante para a nossa discussão e por isso é necessário compreender o que é que se entende por consciência.

Segundo Patrick Stokes¹²³, isto talvez se deva ao facto de Kierkegaard preferir usar termos dinamarqueses mais comuns como “inderlighed” (introversão) ou “lidenskab” (paixão) em vez de usar termos filosóficos mais técnicos. No entanto, independentemente dos termos que Kierkegaard possa utilizar, a autoconsciência é crucial no seu trabalho por ser o que melhor caracteriza um ser humano. Ser um «Eu» é possuir consciência de si mesmo de forma particular e por isso Kierkegaard identifica a consciência como autoconsciência que constitui um indivíduo.

Segundo Kierkegaard, o «Eu» é a totalidade do ser humano individual. Isto é, identifica um ser humano enquanto espírito e o espírito enquanto «Eu». Porém, um ser humano ainda não é um «Eu» porque a relação entre o ser humano e o espírito ou o «Eu» é de desenvolvimento. Usando o exemplo de Anthony Rudd¹²⁴, não dizemos que uma larva ainda não é uma cenoura, mas podemos dizer que uma larva ainda não é uma borboleta. Portanto, o «Eu» é o que um ser humano se deve tornar.

Contudo, é de notar que segundo Kierkegaard, ser ou não ser um «Eu» não é um estado definitivo, mas sim uma questão de grau. Para Kierkegaard, a autoconsciência é decisiva neste processo de desenvolvimento do «Eu» – quanto mais consciência, mais «Eu»; quanto mais consciência, mais vontade; e quanto mais vontade, mais «Eu». A pessoa que não possui vontade não é um «Eu», mas quanto mais vontade possui, mais autoconsciência possui. Por conseguinte, aos olhos de Kierkegaard, uma pessoa pode ser mais ou menos um «Eu».

¹²³ P. Stokes, «Consciousness, Self, and Reflection» em A. Buben, E. Helms and P. Stokes, *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Milton Park 2019, pp. 269-280, p. 270

¹²⁴ A. Rudd, «Kierkegaard on the Self and Modern Debate on Selfhood», em J. Hanson, S. Krishek, *Kierkegaard's The Sickness unto Death – A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 42-60, p. 43

Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade. Num homem sem vontade, o eu é inexistente; mas quanto mais for a vontade, maior será nele a consciência de si próprio¹²⁵.

O conteúdo mais concreto de que pode dispor a consciência é a consciência de si, do próprio indivíduo não a consciência de um eu puro mas a de um eu tão concreto como nunca escritor algum, mesmo o mais rico em palavras, mesmo o mais poderoso na descrição, conseguiu traçar, mas que todo e qualquer homem pode descobrir em si mesmo¹²⁶.

Portanto, para compreendermos o que constitui um indivíduo é necessário compreendermos o que é a consciência e como é que o «Eu» ou a individualidade emerge da consciência¹²⁷.

Segundo o pseudónimo Anti-Climacus, na obra *O desespero humano*, Kierkegaard defende que o Eu é constituído fundamentalmente por três partes: o infinito/eterno que corresponde à liberdade e à possibilidade; o finito/temporal que corresponde ao Eu enquanto ser material; e o espírito ou autoconsciência que é a relação que o Eu tem consigo mesmo¹²⁸. Assim, a síntese físico-psíquica torna-se num Eu quando este se relaciona consigo mesmo. Porém, o Eu não consegue atingir todo o seu potencial através da autoconsciência dado que em última instância só é possível quando adquire uma consciência íntima da sua dependência com Deus¹²⁹, sendo esta a quarta relação crucial no ser consigo mesmo¹³⁰.

Ora, seguindo Patrick Stokes¹³¹, Kierkegaard reconhece que duvidar é romper a relação imediata com o mundo que experienciamos através dos nossos sentidos. É através da reflexão que o mundo dos conceitos e das ideias se relaciona com o mundo material com que temos uma experiência direta. Todavia, para duvidarmos, a relação não pode permanecer dicótoma porque é necessário um terceiro elemento que coloque em questão a relação. Assim, vemos que a dúvida nos mostra como a consciência contém três elementos – dois que se relacionam e outro que estabelece a relação entre eles. Assim

¹²⁵ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, Adolfo Casais Monteiro, Livraria Tavares Martin, Porto, 1961, pp. 59-60

¹²⁶ S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, João Lopes Alves, Editorial Presença, Porto, 1962, p. 214

¹²⁷ P. Stokes, «Consciousness, Self, and Reflection», art. cit., p. 270

¹²⁸ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., 33-34

¹²⁹ É importante salientar que Kierkegaard aborda tanto a questão do ser como da ansiedade sob uma perspetiva teológica onde Deus representa o absoluto, a força criadora que torna possível a existência. Porém, como a nossa intenção é interpretar Kierkegaard sob uma perspetiva fenomenológica não daremos grande ênfase a questões teológicas.

¹³⁰ M. Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», *The Heythrop Journal*, Vol. LV (2014) 871-882, p. 873

¹³¹ P. Stokes, «Consciousness, Self, and Reflection», art. cit., p. 271

sendo, consciência é um elemento mediador. Não existe um acesso imediato da realidade¹³² visto que toda a nossa experiência já é resultado da relação entre conceitos e o mundo físico.

Como para Kierkegaard cada indivíduo é livre, cada vida e cada grau de autoconsciência transcreve um movimento de estado para estado determinado por uma decisão. Ora, a verdade é o que permite a liberdade do Homem, tal como Kierkegaard afirma, a continuidade da liberdade, a busca pela verdade, é o «bom». A verdade é produto da liberdade de modo que a liberdade constantemente produz verdade. Porém, a verdade é algo que se quer e não algo que já esteja finalizado, nunca chega a ser uma realidade absoluta. Neste sentido, como a verdade não é concreta, o que importa é como o sujeito se relaciona com o conhecimento. Então, a verdade deve ser compreendida e transformada em realidade através da vontade individual de forma a produzir o bem. Ou seja, este «tornar em realidade» é o que Kierkegaard designa de possibilidade de liberdade¹³³.

II.I.II. Natureza humana enquanto síntese

Ora, o que é que significa então ser humano? Segundo Kierkegaard, podemos afirmar que uma das características particulares do que significa ser humano é a alma ou o espírito. O espírito é precisamente o Eu que é a relação que se relaciona com ela própria. Isto é, o humano é uma síntese, uma síntese do objetivo (corpo) com o subjetivo (mente), do infinito e da possibilidade que caracteriza a consciência e do finito e da necessidade que caracteriza o corpo. Assim, na relação entre os dois (corpo e mente), a relação (consciência) constitui um terceiro elemento e os dois relacionam-se com a relação e na relação com a relação¹³⁴. Contudo, tal relação que se relaciona consigo própria, ou se constituiu a si própria ou foi constituída por outro¹³⁵. Se a relação se constituísse a si própria, só poderia existir uma forma de desespero – não querer ser quem se é – porque deste modo seria o próprio indivíduo a criar-se a si próprio. Por outro lado, se esta relação, que se relaciona a si própria, é constituída por outrem, é uma relação que se relaciona

¹³² De notar que esta conceção de Kierkegaard sobre a relação entre a nossa consciência e a realidade pode-se assemelhar de certa forma com o conceito de «mundo como nossa representação» de Schopenhauer e posteriormente desenvolvido por Nietzsche.

¹³³ M. Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», art. cit., p. 874

¹³⁴ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 34

¹³⁵ Segundo Kierkegaard devemos entender este «outro» enquanto Deus. A Força que tornou a nossa existência possível e que determinou a forma como somos constituídos – neste caso enquanto corpo e mente.

com o que constituiu a relação inteira. Consequentemente, tal relação assim constituída é o Eu humano, uma relação que se relaciona consigo mesma e ao relacionar-se consigo mesma relaciona-se com a força que a criou¹³⁶.

Uma forma de compreendermos o «ainda não ser um Eu» analisado anteriormente pode ser através da análise da definição de ser humano enquanto síntese do finito e infinito ou necessidade e possibilidade – que é também a síntese corpo e mente – subjacente a todas as formas de desespero posteriormente analisadas. Para compreendermos esta relação dialética do Eu é necessário que também se compreenda brevemente o desespero, a seguir analisado, sob os aspetos de finitude e infinitude enquanto desespero por falta de finitude¹³⁷ e desespero por falta de infinitude¹³⁸ assim como o desespero por falta de necessidade¹³⁹ e por falta de possibilidade¹⁴⁰.

Portanto, podemos caracterizar o Eu como a síntese consciente do finito e do infinito que se relaciona a si mesma e cuja tarefa é tornar-se em si mesmo relacionando-se com a força criadora. No entanto, para se tornar um Eu é necessário que seja concreto, mas tornar-se concreto não significa tornar-se finito ou infinito. Antes, consiste no processo de nos afastarmos de nós mesmos infinitamente e, ao mesmo tempo, regressarmos a nós mesmos infinitamente¹⁴¹.

Na síntese do Eu, o finito ou o corpo é o fator limitante e o infinito ou a mente é o fator de expansão. Por conseguinte, o desespero por falta de finitude é representado logicamente pela falta de limite caracterizado pelo fantástico e o imaginário. Assim, o fantástico é o que leva o Homem ao infinito e o retém de regressar a si mesmo. No entanto, isto não significa que o Homem se torne cada vez mais ele próprio, mas antes faz com que se perca cada vez mais no imaginário fazendo com que se torne cada vez mais abstrato¹⁴². Em contrapartida, quando falamos de desespero por falta de infinitude

¹³⁶ De notar que só assim é que podem existir duas formas de desespero dado que se o Homem se tivesse constituído a si próprio só poderia existir uma forma de desespero, isto é, a de não querermos ser nós próprias forças e necessitar de se relacionar com a força que constitui todo o conjunto da relação. S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 34

¹³⁷ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 62

¹³⁸ Ibidem, p. 66

¹³⁹ Ibidem, p. 70

¹⁴⁰ Ibidem, p. 73

¹⁴¹ Ibidem, p. 61

¹⁴² Ibidem, p. 62

estamo-nos a referir exatamente ao oposto do desespero por falta de finitude. Falta de infinitude significa então ser desesperadamente mesquinho¹⁴³.

De modo geral, o mundo compreende esta mesquinhez enquanto intelectual ou estética por serem as mais comuns. Consequentemente, a reflexão da maior parte das pessoas prende-se sempre às coisas externas que caracterizam o mundo físico e não chegam a dar conta da nossa necessidade espiritual. Por isso, não compreendem a mesquinhez da perda do Eu – não porque se evaporou no infinito, mas porque se fecha no finito e em vez de se tornar num Eu, torna-se em mais um ser humano, em mais uma repetição¹⁴⁴.

Segundo Kierkegaard, a nossa estrutura orgânica está sempre disposta como um Eu que se deve tornar ele próprio e não deve ser renunciado por medo de outrem. Porém, em contraste com o Eu que se perde no infinito, o desespero por falta de infinitude é caracterizado por se deixar limitar por outros. Ou seja, ao tentar compreender o rumo do mundo, à procura de um significado para a sua existência, acaba por se esquecer que de facto é um indivíduo e sente-se muito mais seguro e confortável quando se assemelha aos outros, quando é mais um número. Evidentemente que esta forma de desespero passa despercebida, porque a partir do momento em que nos perdemos a nós próprios na multidão, adquirimos aptidões necessárias para nos adaptarmos e nos elevarmos na hierarquia social. Logo, este desespero, que facilita a vida, não é tomado como desespero¹⁴⁵.

Assim sendo, aos olhos do mundo, o perigo reside em arriscar, em procurar ser mais do que um número, de fugir à norma, pela simples razão de poder perder-se e sofrer. Porém, ainda que perder-se seja mais fácil quando nos aventuramos fora da nossa zona de conforto, nunca perdemos tanto como quando não nos aventuramos de todo. Então, é precisamente este desespero associado à finitude, ao estar aparentemente ajustados ao mundo e a levarmos a nossa vida como os outros que nos perdemos a nós mesmos tornando-nos em mais um número, em algo substituível¹⁴⁶.

Outra forma de compreendermos o dualismo finito/infinito que também é, como vimos, o dualismo corpo/mente é através da relação entre possibilidade e necessidade. Isto é, tanto se pode desesperar por falta de possibilidade como por falta de necessidade.

¹⁴³ Ibidem, p. 66

¹⁴⁴ Ibidem, p. 66

¹⁴⁵ Ibidem, p. 67

¹⁴⁶ Ibidem, pp. 68-69

Tal como o infinito é limitado pelo finito, também a possibilidade é limitada pela necessidade. Como vimos, o «Eu» enquanto síntese finito/infinito, com o propósito de se transformar, projeta-se na imaginação que lhe revela o infinito do possível. Ora, o Eu é necessidade porque é ele próprio e, ao mesmo tempo, possibilidade porque é o que se deve realizar. Se o Eu rejeita a necessidade e se perde no possível, temos o desespero do possível, do fantástico. Então, este Eu que se perde no possível torna-se numa abstração que se esgota em si própria sem sair do mesmo lugar, dado que a necessidade é o seu lugar. Assim sendo, torna-se ele próprio num movimento sem deslocação, idêntico ao processo de nos afastarmos de nós infinitamente e regressarmos a nós infinitamente¹⁴⁷.

Aqui, começamos já a ver como podemos compreender o desenvolvimento da ansiedade. A ansiedade é caracterizada pela perceção de inúmeras possibilidades, quanto mais nos perdemos no possível, mais difícil é agir, acabando sempre por sofrer em desespero por falta de necessidade. À medida que as possibilidades vão aumentando, sem que se tornem reais, mais rapidamente voltam a surgir outras possibilidades de tal forma que quando tudo nos parece possível, o Eu acaba por se tornar numa miragem. Por conseguinte, o que este desespero carece é de necessidade. Por necessidade entende-se a força de obedecer às nossas «fronteiras interiores» através da consciência das nossas limitações enquanto ser físico. Por isso, a infelicidade deste género de desespero está na falta de consciência de si próprio enquanto ser determinado, enquanto necessidade que não pode ser ignorada¹⁴⁸. Também em Nietzsche um reconhecimento do aspeto necessário da nossa individualidade -nomeadamente no conceito de «*amor fati*» que compreende a necessidade da necessidade, de aceitar tanto o prazer como o sofrimento da vida, rejeitando idealismos¹⁴⁹.

A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário -, mas para o amar...¹⁵⁰

Por outro lado, carecer do possível significa que tudo se tornou necessidade. Por outras palavras, a possibilidade é o ar que o desesperado da necessidade precisa para respirar¹⁵¹.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 70

¹⁴⁸ Ibidem, p. 71-72

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 57

¹⁵⁰ Ibidem, p. 57

¹⁵¹ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 74

O determinista ou o fatalista desespera porque perdeu o seu Eu na medida em que, para ele, só há necessidade. Segundo Kierkegaard¹⁵², o desespero do fatalista, ao carecer do possível, consiste em perder o Eu por ter perdido Deus¹⁵³ para quem tudo é possível. Por conseguinte, se anteriormente observámos como a ansiedade se pode desenvolver a partir do desespero associado à infinitude e à possibilidade, aqui, em contrapartida, vemos como facilmente o ressentimento pode surgir do fatalismo e da necessidade. Se considerarmos o ressentimento tal como Nietzsche¹⁵⁴ caracteriza o rancor dos sacerdotes ascetas, compreendemos que o ressentimento dos ascetas nasce a partir da sua impotência de ver o possível, de expandir a sua força.

Portanto, como o humano é uma síntese do psíquico com o físico, unidos pelo espírito, o ser humano relaciona-se com este poder ambíguo que é a possibilidade infinita através da ansiedade. Assim, entendemos a ansiedade como o resultado do desenvolvimento do desespero potenciado pelo conhecimento do nada que é, em último grau, o expoente máximo da possibilidade. Ou seja, quando a possibilidade é infinita e não existe nada que a delimite, a ação nunca chega a acontecer porque continuam a surgir sempre novas possibilidades, fazendo com que o nada seja constante. Assim, a ansiedade reside neste nada situado entre a possibilidade infinita e a falta de ação. Numa primeira fase, após termos consciência de nós próprios, desesperamos por não sermos quem queremos ser ou por querermos ser quem somos, mas assim que desenvolvemos a consciência e conhecemos que fora de nós não há nada, que toda a existência é nada e que tudo é possível, a ansiedade chega. Neste sentido, a ansiedade é assim definida como a possibilidade do nada, dado que quando tudo é possível e nos perdemos no imaginário, nunca nada chega a acontecer porque estamos imobilizados pela falta de necessidade.

Contudo, a dialética da ansiedade reside na consciência individual de cada ser relativamente à existência. Ou seja, considerando as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, podemos dizer que o pessimismo de Schopenhauer se assemelha mais a um estado de ressentimento ou desespero do finito – dado que seria preferível não existir –, enquanto o niilismo de Nietzsche pode estar mais próximo de um estado de ansiedade ou desespero do infinito – ao faltar uma autoridade objetiva que justifique a existência – no

¹⁵² Ibidem, pp. 76-77

¹⁵³ Devemos compreender Deus em Kierkegaard enquanto possibilidade da nossa existência para quem tudo é transparente e possível.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, M. de Campos, Publicações Europa-América, Mem Martins 2008, pp. 40-41

desnorteamiento face a todas as possibilidades que se podem encontrar. Apesar disto, como a ansiedade de Nietzsche está associada à possibilidade do nada, Nietzsche desespera por querer ser quem é. Por sua vez, Schopenhauer, desespera por não querer ser quem é, e o seu ressentimento reside no conhecimento de que ele é nada.

Ou seja, o pessimismo de Schopenhauer resume-se à decadência do afeto instintivo da vida causado pela certeza de que existir é sofrer com a incapacidade de ver para além dos horrores da natureza. Neste sentido, podemos associar o pessimismo de Schopenhauer ao desespero do finito que consiste na falta de possibilidade. Por outro lado, podemos considerar o niilismo de Nietzsche o absoluto nada e, por conseguinte, o extremo da possibilidade transparente característica do desespero de infinitude onde o «Eu» se perde no imaginário e não chega a realizar nada. Tanto num caso como no outro a precondição para o ressentimento de Schopenhauer e a ansiedade de Nietzsche nascem do desespero da condição humana. Porém, é importante apreciar o fator dialético desta relação entre ressentimento e ansiedade. Se, por um lado, o ressentimento já é um sentimento de frustração face à incapacidade de ver possibilidades e consequentemente limitante, a ansiedade, por outro lado, enquanto possibilidade extrema, pode ser também frustrante, dado que a possibilidade, por si só, não é suficiente para existir movimento. A pura possibilidade é também limitante.

II.II. Desespero

II.II.I. Desespero inconsciente

Ora, qual é a relação entre consciência e desespero? Segundo Kierkegaard, o desespero aumenta em proporção da consciência que temos de nós próprios, isto é, do conhecimento da nossa condição enquanto síntese corpo e mente. Portanto, o mínimo de desespero, talvez por razões como a inocência, é um estado em que nem sequer se sabe que se está em desespero e por isso, quando a consciência é mínima o desespero também é mínimo. Em contrapartida, quanto mais consciência, maior é a intensidade do desespero. Assim, o desespero «demoníaco» é o mais intenso porque é apenas espírito e por isso completa consciência e transparência¹⁵⁵.

Como vimos em Nietzsche, o Homem nem sempre segue a verdade e por vezes, para não dizer a maior parte das vezes, procura apenas as verdades que lhe são convenientes e que

¹⁵⁵ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 81

lhe permitem potencializar a sua expressão de vida. Em Kierkegaard, encontramos também essa mesma realização – os homens, em geral, não mantem uma relação com a verdade e a sua natureza sensível ou sensorial é predominante frente à intelectual. Porém, qual a razão deste fenómeno? Por um lado, segundo Kierkegaard, o Homem vive em categorias sensoriais – agradável/desagradável – e rejeita a verdade. Mas, fundamentalmente, ele é demasiado sensível para possuir a coragem de se aventurar a ser espírito ou a suportá-lo¹⁵⁶.

Quase sempre, quando alguém se julga feliz e se envaidece com sê-lo, ao passo que à luz da verdade é um infeliz, está a cem léguas de desejar que o tirem do seu erro. Pelo contrário, zanga-se, considera como seu pior inimigo àquele que o tenta, e como um atentado e quase um crime esse modo de proceder e, como costuma dizer-se, de destruir a sua felicidade. Porquê? Mas porque é presa da sua sensualidade e duma alma plenamente corporal; porque a sua vida só conhece as categorias dos sentidos, o agradável e o desagradável, e manda passear o espírito, a verdade, etc... É porque é demasiado sensual para ter a ousadia, a paciência de ser espírito.¹⁵⁷

Kierkegaard faz a analogia entre os diferentes andares de uma casa e o que é a consciência de um homem para compreendermos como se pode viver completamente alienado daquilo que é o próprio ser. Se considerarmos uma casa com vários andares, onde o mais baixo é a cave e o mais alto é onde se encontra o quarto principal, a condição da maioria dos homens é que na sua própria casa preferem viver na cave. Isto é, a síntese corpo-alma em cada homem é planeada para ser espírito¹⁵⁸ tal como um edifício é construído para ser idealmente ocupado na totalidade. Todavia, o homem prefere viver na cave – no determinante do sensível. Para além disto, não só ele prefere viver na cave, como se sente ameaçado quando lhe é sugerido viver no resto da casa. Por exemplo, um filósofo constrói um sistema que abrange toda a existência e história do mundo, mas quando olhamos para a sua vida privada descobrimos que não vive segundo esse sistema que construiu e zanga-se quando alguém lhe lembra essa contradição, dado que não lhe interessa esse erro, desde que consiga, com a ajuda desse erro, construir o seu sistema. Podemos também fazer uma analogia entre, por um lado, a relação do filósofo com a contradição do seu sistema e, por outro lado, a necessidade do erro e da ilusão para suportarmos a vida analisados em Nietzsche. Como vimos, os erros que se dão a partir da resposta simplificada dos nossos órgãos sensoriais ao mundo exterior, são condição

¹⁵⁶ Ibidem, p. 82

¹⁵⁷ Ibidem, p. 82

¹⁵⁸ Aqui, entenda-se «espírito» enquanto a totalidade do Eu.

necessária para a nossa vida. Consequentemente, a ilusão representa a reificação desses mesmos erros quando nos mentimos a nós próprios. Neste sentido, ao vivermos numa ilusão¹⁵⁹, seja ela qual for, permanecemos inconscientes sobre a nossa real condição¹⁶⁰.

Em comparação com o homem que está consciente do seu desespero, o homem inconsciente do seu desespero encontra-se um passo atrás na sua salvação porque para a alcançar é necessário ultrapassar todas as formas de desespero. Ainda assim, como esta é uma relação dialética, o homem que sofre de desespero conscientemente e permanece neste estado sente o desespero com mais intensidade do que aquele que está inconsciente do desespero. Todavia, o homem que se encontra inconsciente do seu desespero está mais longe de eliminar o desespero por não o compreender. Por isso, esta é, talvez, a forma mais perigosa de desespero. Ao mesmo tempo, tal como na ansiedade, a inconsciência do desesperado face a sua real condição atenua o seu sofrimento. Assim sendo, ao estar inconsciente de que se está em desespero, estamos mais longe de nos tornarmos conscientes de nós próprios enquanto espíritos e, por sua vez, não estarmos conscientes de nós próprios enquanto espíritos é desespero pela falta de espírito¹⁶¹.

II.2.II. Desespero consciente

Contudo, o que é que significa estar consciente do desespero? Alguém pode considerar que se encontra em desespero, mas isso não significa que tenha uma total compreensão ou uma conceção adequada de desespero. Ou seja, assim que se analisa a vida de determinada pessoa, pode acontecer que o grau de desespero nela identificado seja maior do que aquele de que o sujeito tem consciência. Evidentemente é uma questão dialética e difícil de esclarecer. A vida real é multifacetada e certamente não a podemos reduzir a perspetivas como estar ou não estar em desespero dado que a maior parte das vezes o desespero é caracterizado por uma certa obscuridade acerca da própria condição¹⁶². O

¹⁵⁹ De notar que, relativamente à questão da ilusão, Nietzsche e Kierkegaard parecem divergir de pontos de vista. Por um lado, Kierkegaard procura eliminar as ilusões para conhecer o verdadeiro «Eu», por outro lado, Nietzsche considera as ilusões necessárias à vida para não cairmos num niilismo suicidário. No entanto, parece que se estão a referir a alturas diferentes de consciência ou autorreflexão. Isto é, Kierkegaard elimina as ilusões para conhecer o Eu, mas apoia-se na fé para evitar o suicídio; por sua vez, quando Nietzsche afirma a necessidade de ilusão está à procura de colmatar o vazio existencial que a completa honestidade intelectual produziu. Assim, podemos dizer que a questão da ilusão não só aparece em diferentes circunstâncias nos dois autores como desempenham papéis distintos – em Kierkegaard a destruição da ilusão é um meio para atingir um fim, a fé; para Nietzsche a ilusão é o próprio fim.

¹⁶⁰ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., pp. 83-84

¹⁶¹ Ibidem, pp. 84-85

¹⁶² Ibidem, pp. 88-89

problema que se coloca é, portanto até que ponto é que podemos ter consciência absoluta de nós próprios?

Ora, segundo Kierkegaard, um indivíduo reconhece, até certo ponto, que se encontra em desespero quase da mesma forma que reconhece o início de uma constipação, não admitindo, porém, que se trata de uma doença. Num momento parece evidente que de facto se trata de desespero, mas noutro instante é como se essa «indisposição» tivesse desaparecido – como se estivesse associada a algo externo, fora do sujeito, mudando o qual o desespero também desaparece. Assim, diversões, trabalho ou outras ocupações são os meios que o sujeito emprega para perpetuar a obscuridade acerca da sua condição mesmo sem saber a razão pela qual faz o que faz. Consequentemente, através destes meios, o sujeito ilude-se acerca da sua condição e esquece o desespero¹⁶³.

De facto, há uma relação dialética entre o conhecimento e a vontade. Ao tentarmos interpretar um indivíduo, provavelmente erramos ao atribuímos maior ênfase ao conhecimento ou, noutros casos, à vontade. Contudo, como mostramos em cima, o grau de consciência potencia o desespero. Por exemplo, aquele que possui a consciência de que o suicídio é desespero, vive o desespero com maior intensidade do que aquele que comete suicídio sem ter a verdadeira conceção de que suicídio é desespero. Por isso, inversamente, quanto menor for a sua compreensão do suicídio, menor é o seu desespero. Posto isto, examinaremos as duas formas de desespero consciente identificadas por Kierkegaard de forma a compreendermos como a consciência e o seu aumento são desespero¹⁶⁴.

¹⁶³ Ibidem, p. 90

¹⁶⁴ Ibidem, p. 91

A primeira forma de desespero consciente identificada está relacionada com o desespero de não se querer ser quem se é¹⁶⁵ e é a forma característica dos impotentes¹⁶⁶. Esta forma de desespero pode também ser resultado de dois fatores – (1) desespero acerca de algo mundano¹⁶⁷; (2) desespero acerca do eterno ou nós próprios.

Ora, no primeiro caso (1) o desespero é imediato – não existe uma consciência infinita do Eu, do que significa desespero, e por isso o desespero é passivo: acaba, como vimos anteriormente, por desaparecer consoante condições externas e está associado a graus de consciência mínimos. As condições externas servem, portanto, de proteção contra a consciência do desespero¹⁶⁸. Tal como mencionado anteriormente, o «homem imediato» existe sem reflexão, existe conforme o «outro». A sua dialética é agradável/desagradável e os seus conceitos são fortuna, azar e destino. Porém, quando é que desespera? Precisamente quando é obrigado a refletir sobre algo que ele considera de azar ou grande fortuna – como por exemplo, a morte ou o significado da vida. Todavia, o desespero advém da perda do eterno e não do mundano, mas isto é algo que ele não reconhece e, por isso, considera o seu desespero consequência de algo mundano¹⁶⁹. Logo, ainda que possa não estar errado em relação ao facto de estar em desespero, está certamente errado em relação à causa do desespero. Por causa desta ignorância, assim, que as condições exteriores mudem, volta a ganhar a sua vida e deixa de refletir¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Ainda que não querer ser quem se é seja uma das formas de desespero, pode, em última análise, resumir todas as formas de desespero porque um homem em desespero e consciente do seu desespero, ao tentar escapar ao seu desespero, aumenta-o ainda mais. Como o desespero é uma dissociação numa relação que se relaciona com ela própria e foi constituída por outrem (Deus, segundo a interpretação teológica de Kierkegaard) que a dissociação nessa relação reflete-se a si própria infinitamente na relação com a força que a constituiu e a única forma de erradicar o desespero é relacionando e aceitando o próprio «Eu» com a força que o constituiu. Ou seja, a única forma de erradicar o desespero é querer sermos nós próprios, mergulhando transparentemente até à força que tornou a nossa existência possível. S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., pp. 34-35. Ora, um homem em desespero, desespera sobre algo, no entanto, desesperar sobre algo ainda não é exatamente desespero. Por exemplo, uma rapariga está em desespero pelo seu amor que morreu. Porém, na realidade, ela desespera sobre ela própria – se ela tivesse o seu amor, o amor do seu amado, ter-se-ia visto livre do seu ser que não é amado. Contudo, como isso não aconteceu, ela é atormentada pelo seu Eu sem o seu amado. Por isso, desesperar sobre nós próprios, em desesperar por nos vermos livres de nós mesmo é a fórmula de todo o desespero. S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 40. Em contrapartida, a segunda forma de desespero (querer sermos quem somos) pode ser seguida pela primeira forma de desespero. Ainda que possa parecer contraditório, se observarmos com atenção, compreendemos que o ser desesperado, é um ser que não é e por isso o que realmente deseja é afastar o seu ser daquilo que o constitui. No entanto, o poder que o constituiu é mais forte e obriga-o a ser o Eu que não quer ser e por isso mesmo é que se deseja ver livre de si mesmo, deseja ser o que escolher. S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., p. 47

¹⁶⁶ Ibidem, p. 92

¹⁶⁷ Ibidem, p. 93

¹⁶⁸ Ibidem, p. 90

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 95-96

¹⁷⁰ Ibidem, pp. 96-97

Se de repente tudo mudasse, todo o mundo exterior, e o seu desejo se tornasse realidade, havíamos de o ver tomar alento e «curar a mordedura com o pêlo do mesmo cão», e o nosso homem renasceria¹⁷¹.

Vemos, logo, em que sentido esta forma de desespero é a de não querer ser quem se é (ou de não querer ser um Eu ou, noutra formulação, de querer ser outro). Quando em desespero, o «homem imediato» procura aliviar o seu sofrimento desejando ser outro. No entanto, para além de ser uma ideia inocente, é bastante cómica. Pois, como é que um ser pode pedir para se tornar noutro ser que não o seu próprio ser? Contudo, é esta a ideia que o «homem imediato» possui porque apenas reconhece o seu ser através de condições externas e acha que pode mudar de ser como quem muda de roupa¹⁷².

(...) o homem do imediato não se conhece a si próprio, e, literalmente, só se conhece pelo fato, só reconhece um eu (ainda aqui se mostra o seu cómico infinito) na sua vida exterior¹⁷³.

Em contrapartida, quando existe autorreflexão no imediato, o desespero é de certa forma modificado dado que existe mais consciência do Eu e, por conseguinte, do desespero e do seu significado. O progresso, nesse caso, em comparação com o imediato, é que o desespero não surge por razões temporais, mas sim através da reflexão sobre nós próprios. Neste caso, o desespero não é meramente passivo e causado por razões externas, mas é até certo grau ativo – existe autorreflexão e auto-observação¹⁷⁴.

Até aqui, vemos como o desenvolvimento do desespero é estimulado pelo grau de consciência que possuímos de nós próprios através da capacidade de refletir. No desespero inconsciente, determinado indivíduo analisa a sua condição em face a fatores externos que, quando alteram, também alteram a sua condição psicológica. Por sua vez, no desespero consciente de não se querer ser quem se é existe alguma consciência e reflexão sobre a própria condição, mas os determinantes do desespero continuam obscuros.

Portanto, com este grau de autorreflexão começa o ato de discriminar onde o indivíduo ganha consciência de si mesmo enquanto algo diferente do seu ambiente. Ora, se aceitar ser ele mesmo, eventualmente encontra alguma dificuldade na estrutura do seu ser visto que nenhum corpo ou ser é perfeito. Por conseguinte, esta dificuldade afasta-o do seu ser

¹⁷¹ Ibidem, p. 96

¹⁷² Ibidem, pp. 97-98

¹⁷³ Ibidem, p. 98

¹⁷⁴ Ibidem, p. 99

e ele desespera. Este desespero ainda é o desespero da impotência, de quem sofre passivamente pelo seu ser. No entanto, através da autorreflexão que possui, o sujeito faz um esforço para se defender porque já se dissociou de circunstâncias exteriores e compreende, ainda que seja uma compreensão obscura, que existe algo de eterno no ser e que é grave perdê-lo.¹⁷⁵

Porém, os seus esforços são em vão – a dificuldade com a qual ele se deparou requer que ele rompa a relação com o imediato enquanto todo, mas para isso ele não possui autorreflexão suficiente; não possui ainda consciência do ser que é, pois, esta consciência só é ganha através da abstração infinita de tudo exterior, que é a primeira forma do ser infinito e o impulso necessário para todo o processo no qual o ser infinito aceita o seu próprio ser com todas as dificuldades e vantagens. Logo, rejeita ser quem é, e o desespero permanece. Ao mesmo tempo considera ridículo querer ser outro porque mantém uma relação com o seu ser. Porém, enquanto a dificuldade dura ele recusa voltar a olhar para o seu ser, recusa ser quem é e espera que as coisas mudem, que aconteça algo que altere a sua condição. Todavia, se nada mudar, transforma a direção da autorreflexão e volta a ignorar o problema. Consequentemente, desiste da autorreflexão e aceita as habilidades e talentos com que possa mergulhar exaustivamente na «vida real»¹⁷⁶.

Assim sendo, o desespero sobre o mundano ou sobre algo mundano é a forma mais comum de desespero, especialmente na segunda versão imediata, com pequenas variações no grau de consciência e autorreflexão.

Relativamente à segunda forma de desespero (2) – desespero sobre o eterno ou nós próprios – podemos considerá-la a verdadeira forma de todo o desespero. Aquele que desespera por algo mundano não compreende o que realmente lhe está a acontecer. Quando pensa que está em desespero por algo mundano, na verdade está em desespero pelo eterno. Neste caso, quando o sujeito se apercebe deste facto, a consciência não estagna. Em contrapartida, é potenciada para uma nova forma de consciência, isto é, torna-se consciência da sua impotência. O sujeito entende que é sinal de impotência atribuir grande valor ao mundano e torna-se assim mais consciente do seu desespero, reconhecendo que está em desespero pelo eterno. Desespera sobre si mesmo por atribuir

¹⁷⁵ Ibidem, pp. 99-100

¹⁷⁶ Ibidem, pp. 101-102

grande importância ao mundano que se tornou expressão do desespero pelo facto de ter perdido o conhecimento do eterno em si mesmo¹⁷⁷.

Mas em vez de obliquar declaradamente do desespero para a fé, humilhando-se perante Deus sob essa fraqueza, mergulha no desespero e desespera dela¹⁷⁸.

Portanto, é precondição do desespero pelo eterno ter consciência do seu ser, dado que sem uma concepção do Eu, sem uma concepção de que há algo de eterno no próprio ser, não se desespera pelo eterno. Assim, o desespero é sempre sobre si mesmo, sobre o próprio ser e nunca sobre algo mundano. Além disto, neste caso o desespero não é necessariamente passivo, mas ativo. Quando o mundano é retirado do Eu e o Homem desespera é como se esse desespero viesse de fora. Porém, neste caso, o desespero nasce sempre da concepção do Eu enquanto reação, diferenciando-se a este respeito da perspectiva desafiadora que analisaremos de seguida e que nasce diretamente do Eu¹⁷⁹.

Posto isto, este desespero é também reduzido à fórmula – ao desespero de não se querer ser quem é. Ou seja, o Eu não é capaz de se reconhecer a si próprio depois de ter compreendido a sua impotência, o seu limite. Neste desespero, não é possível esquecer as suas fraquezas ao ponto de odiar-se a si mesmo. Kierkegaard chama a este fenómeno de «introversão (Indesluttedhed)», que é o oposto da atitude do «homem imediato» – enquanto o «homem imediato» se contenta com coisas mundanas, o introvertido prefere a esfera do pensamento¹⁸⁰. Porém, na introversão já há um progresso na consciencialização do próprio desespero e por sua vez no caminho de o eliminar. Como vimos anteriormente, estar inconsciente do desespero torna mais difícil eliminar o desespero, em oposição à consciência do desespero que, apesar de experienciar o desespero com mais intensidade, é o meio pelo qual o desespero pode ser eliminado. Neste sentido, como a introversão está associada ao pensamento e consequentemente à relação do Eu consigo próprio, o introvertido encontra-se numa posição mais favorável para lidar com o desespero visto que ao ter maior consciência do seu desespero, possui também maior consciência de si próprio.

Assim, a característica particular do introvertido está na capacidade de manter os outros afastados do seu ser ao mesmo tempo que externamente consegue ser um «homem

¹⁷⁷ Ibidem, pp. 108-109

¹⁷⁸ Ibidem, p. 110

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 110-111

¹⁸⁰ Ibidem, p.112

verdadeiro». Aprecia a solidão, mas fundamentalmente desespera pela relação que tem consigo mesmo, não conseguindo avançar mais no desenvolvimento da sua consciência dado que a partir do momento em que a necessidade de solidão é satisfeita volta ao mundo exterior como se nada tivesse acontecido¹⁸¹. Caso não aconteça nada que o salve do desespero, tal desespero pode potenciar-se para uma forma superior de desespero, continuar a ser introversão, ou até mesmo destruir a máscara sob a qual o introvertido¹⁸² vive. Neste último caso, o desespero transforma-se numa vontade incansável de mergulhar na vida de forma a esquecer quem se é. Procurar-se-á esse esquecimento na sensualidade ou nos narcóticos, por exemplo, em desespero de regressar ao imediato, mas constantemente com a consciência do ser que não se aceita. Em contrapartida, no primeiro caso, quando o desespero é potenciado, torna-se desafiador e, assim, manifesta-se a verdade que existe na noção de impotência. Isto é, manifesta-se quão dialeticamente correto é dizer que a primeira expressão desafiadora é, precisamente, desespero sobre as nossas fraquezas¹⁸³.

Mas se o desespero é inicialmente sobre as nossas próprias fraquezas, ou seja, o que desespera não quer ser ele mesmo, na medida em que o sujeito se torna consciente da razão pela qual não quer ser ele mesmo, o caso muda. Apresenta-se o que Kierkegaard apresenta como um desafio: o sujeito fica determinado em querer ser ele mesmo¹⁸⁴.

Ora, para, no desespero, nos querermos tornar quem somos, é necessária consciência do infinito. No entanto, este ser infinito é apenas uma forma abstrata da possibilidade do ser e é este ser que aquele que desespera quer ser, afastando o seu ser de qualquer relação com o poder que o criou em primeiro lugar ou do conceito de que existe tal poder na existência. Com a ajuda desta forma infinita, o Eu quer desesperadamente ver-se livre de si próprio e criar-se a si mesmo para poder determinar no seu ser concreto ou físico as suas próprias escolhas. Evidentemente que este ser concreto possui necessidades,

¹⁸¹ Ibidem, p. 113

¹⁸² Como já referido anteriormente, a introversão prende-se à esfera do pensamento. Neste sentido, podemos caracterizar um introvertido como um indivíduo reservado que dificilmente exterioriza ou comunica os seus pensamentos de forma transparente. Por conseguinte, quando falamos de «máscara» estamos-nos a referir ao modo como o introvertido age em oposição à forma como ele realmente pensa. No entanto, não quer isto dizer que o introvertido pense e aja de forma diferente, mas antes, o introvertido obscurece o seu pensamento na ação levando a interpretações exteriores diferentes daquilo que o introvertido realmente pensa ou é.

¹⁸³ S. Kierkegaard, *O desespero humano*, op. cit., pp. 115-116

¹⁸⁴ Ibidem, p. 118

limitações e características particulares, mas através do ser infinito, o que desespera quer reformular todo o seu ser de raiz¹⁸⁵.

(...) o eu quer, desesperadamente, dispor de si, (...) fazer do seu eu o eu que quer ser, escolher o que admitirá ou não no seu eu concreto. (...) Quer dizer que pretende começar um pouco mais cedo do que os outros homens, nem pelo, nem com o começo, mas «no começo»¹⁸⁶.

De forma a esclarecermos este desespero podemos distinguir o ser passivo e o ser ativo – mostrando como o ser se relaciona consigo quando é ativo e como se relaciona consigo no sofrimento quando é passivo – e mostrar que a fórmula é constantemente a do desespero de se querer ser quem é¹⁸⁷.

Portanto, se quem desespera é ativo, apenas se relaciona consigo enquanto objeto de experimento. Contudo, não encontra autoridade que justifique a sua criação e por isso, em toda a sua ação, nada se mantém firme. Aqui, o Eu é o seu próprio senhor e mestre e, ainda que isso seja desespero, segundo Kierkegaard, é também o seu prazer e entretenimento¹⁸⁸.

O homem desesperado não faz, portanto mais do que construir castelos de ar e bater-se sempre contra moinhos de vento. Que brilho têm todas estas virtudes de fazedor de experiências! Encantam por um momento como um poema oriental: tamanho autodomínio, essa firmeza de rocha, toda essa ataraxia, etc., atingem os domínios da fabulas. E são de facto lendárias, sem anda por detrás. O eu, no seu desespero, quer esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si próprio, reclamando, as honras do poema, de trama a tal ponto magistral, em suma, à glória de tão bem se ter sabido compreender. Mas o que isso significa para ele continua a ser um enigma; no próprio instante em que crê terminar o edifício, tudo pode, arbitrariamente, desvanecer-se no nada¹⁸⁹.

Neste sentido, aproximamo-nos da sensação de ansiedade. O ser que desespera está constantemente a construir castelos no ar porque não há nada que o justifique as suas escolhas. É, no fundo, absolutamente nada. O Eu quer a satisfação de se construir a si próprio e de se desenvolver a si próprio como entender. Contudo, continua a ser um mistério para si mesmo e quando parece que conseguiu atingir algo, consegue sempre reduzir todo o seu trabalho a absolutamente nada¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 119

¹⁸⁶ Ibidem, p. 119

¹⁸⁷ Ibidem, p. 120

¹⁸⁸ Ibidem, pp. 120-121

¹⁸⁹ Ibidem, pp. 121-122

¹⁹⁰ Ibidem, p. 122

Se o que desespera é um sofredor passivo, a fórmula mantém-se – trata-se também aqui do desespero de querer ser ele mesmo. Talvez ao experimentar-se a si mesmo deparou-se com alguma dificuldade, uma falha em si que muitas vezes os cristãos chamam de «cruz» e o ser infinito, confrontado com este facto, procura ignorar por completo esta dificuldade. Porém, não é possível. Torna-se assim um ser que sofre passivamente. Esta forma de desespero – não querer esperar que uma dificuldade mundana possa ser removida – é a forma de quem desespera por querer ser quem é, sem querer ter esperança. Acredita que essa dificuldade é tão profunda que não é possível ver-se livre dela e por isso dispõe-se a aceitá-la como se fosse eterna. Poderia, talvez, pedir ajuda e esperar pela possibilidade de se ver livre do seu sofrimento, mas a humilhação de ter de aceitar ajuda, de se tornar em nada às mãos de quem o ajuda não o permite. Assim prefere ser ele mesmo com todo o sofrimento. Quanto maior for a consciência do seu desespero mais, o desespero é potenciado e nasce uma raiva profunda contra toda a existência. Agora, mesmo que fosse possível obter ajuda, ele não a quer e prefere viver com o seu tormento porque assim encontra significado na revolta contra a existência¹⁹¹.

II.III. Ansiedade

II.III.I. Ansiedade enquanto desenvolvimento do desespero desafiador

Vimos, nas diferentes formas de desespero, como o desespero de não se querer ser quem se é pode ser uma precondição do ressentimento, assim como o desespero de querer ser quem se é pode ser uma precondição para estados de ansiedade motivados pelo conhecimento das possibilidades infinitas através da imaginação. Deste modo, a partir da análise dos conceitos de desespero, é possível compreender não só como Kierkegaard entende o ser humano, mas também como surge e o que é a ansiedade a partir do desespero desafiador. Como o desespero desafiador possui consciência do infinito enquanto forma abstrata das possibilidades do seu ser, é possível relacionarmos este estado com a ansiedade enquanto sensação de insegurança e incerteza a partir do conhecimento das possibilidades infinitas.

Neste sentido, o ser que desafia a natureza e procura ser como ele próprio bem entende, ao deparar-se com o conhecimento das possibilidades infinitas, sente ansiedade enquanto

¹⁹¹ Ibidem, pp. 126-127

sensação de insegurança e desnorteamento face ao futuro, face àquilo que se pode tornar. Por sua vez, neste estado de incerteza, a ansiedade que Kierkegaard chama «demoníaca», e que também caracteriza como ansiedade para o Bem, pode ser considerada um entrave ao desenvolvimento do ser por constituir um estado de reserva, de estagnação. Isto é, sendo a ansiedade demoníaca uma ansiedade relacionada com a comunicação e revelação enquanto liberdade, o Eu prefere fechar-se na interioridade precisamente por sentir ansiedade sobre as possibilidades futuras da liberdade.

Assim sendo, para Kierkegaard a ansiedade é algo que está ligado intrinsecamente à nossa existência. Como não nos é possível escapar à ansiedade, esta é sentida mais intensamente nos momentos em que é necessário tomar uma decisão. A experiência da ansiedade é assim resultado da afirmação do nosso espírito na síntese corpo/mente, aumentando a nossa experiência de nós próprios e daquilo em que o nosso espírito se pode tornar. Então, a ansiedade amplifica a experiência subjetiva de um indivíduo obrigando-o a compreender a sua própria subjetividade que reside na colisão da nossa parte finita com a nossa parte infinita, produzindo uma simpatia antipática e uma antipatia simpática que simultaneamente adoramos e odiamos¹⁹².

Segundo Kierkegaard é quando atendemos à infância que melhor compreendemos este fenómeno. Ora, inocência é ignorância. Neste estado há calma e repouso, mas também há também mais alguma coisa – o nada. Por sua vez, o efeito que este nada produz é ansiedade. Enquanto sonhador, o espírito projeta a sua própria realidade que é um nada e a inocência vê continuamente diante de si este nada. Assim, a realidade do espírito mostra-se sempre como uma figura que tenta a sua possibilidade, mas desaparece mal a queiramos agarrar porque não passa de um nada que só nos pode deixar ansiosos. Portanto, a ansiedade é o puro possível¹⁹³.

Então, na criança vemos a ansiedade desenhada na busca de aventura, do mistério, do desconhecido. Deste modo, a ansiedade é de tal modo essencial à criança que ela não quer dispensá-la – mesmo inquietada pela ansiedade, a criança adora esta «doce inquietude». Como vimos anteriormente, o homem é uma síntese de alma e corpo que necessita de um terceiro elemento que os una – o espírito. No estado de inocência o homem não é um simples anima, o espírito já se encontra presente embora em estado de sonho. Contudo, o

¹⁹² M. Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», art. cit., p. 873

¹⁹³ S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., pp. 63-64

espírito revela-se como um poder inimigo que constantemente perturba a relação alma/corpo, mas que ao mesmo tempo quer constituir a relação. Deste modo, a relação do homem com esta força ambígua reside na ansiedade. O espírito não pode ficar satisfeito consigo mesmo enquanto se mantiver exterior a si próprio, nem o homem pode permanecer num estado vegetativo porque é determinado pelo espírito. Fugir à ansiedade não pode, pois a ama, mas amá-la verdadeiramente também não, porque sofre com ela¹⁹⁴.

Assim sendo, a ambiguidade da ansiedade empurra-nos para um estado desconfortável que nos obriga a enfrentar aquilo que não compreendemos em nós mesmo. É um propósito que fornece uma direção ao obrigar o Eu a relacionar-se consigo mesmo ou, por outras palavras, é o espírito a assentar na sua síntese para recuperar a liberdade e a evolução espiritual¹⁹⁵.

Na obra assinada pelo pseudónimo Haufniensis, Kierkegaard determina dois géneros de ansiedade em relação ao pecado original¹⁹⁶ seguido da queda do paraíso: ansiedade acerca do Mal¹⁹⁷ e ansiedade acerca do Bom ou, como mencionado anteriormente, ansiedade demoníaca¹⁹⁸. Porém, apenas este último género de ansiedade será objeto do nosso estudo. Kierkegaard retrata então a ansiedade acerca do Bom como uma vontade deliberada de fugir às tensões da existência humana através da limitação interior. Por sua vez, como a comunicação e a revelação estão associadas ao Bom, aquele que é ansioso acerca do Bom raramente participa em momentos de revelação voluntários.

Segundo Kierkegaard podemos compreender esta limitação interior e os momentos de revelação involuntários a partir do conceito de hermetismo¹⁹⁹ e de súbito²⁰⁰ enquanto expressão do hermetismo²⁰¹.

Estes conceitos relacionam-se com a correspondente conceção de Bem que, tal como designado anteriormente, significa liberdade, comunicação ou revelação. Ora, definindo

¹⁹⁴ Ibidem, pp. 66-67

¹⁹⁵ M. Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», art. cit., p. 874

¹⁹⁶ Abstraindo-nos dos conceitos teológicos, devemos compreender a relação entre o pecado original e a queda do paraíso enquanto consciência da nossa individualidade. Tal como referido anteriormente, a nossa análise da ansiedade é feita em termos fenomenológicos e por isso, foca-se em aspetos psicológicos.

¹⁹⁷ S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 170

¹⁹⁸ Ibidem, p. 178

¹⁹⁹ Ibidem, p. 185

²⁰⁰ Ibidem, p. 194

²⁰¹ Devemos compreender que, apesar de se poder atribuir ao hermetismo suprema liberdade, Kierkegaard utiliza este conceito a pensar no silêncio em oposição à comunicação enquanto liberdade. Ou seja, o silêncio do ermitão corresponde à não-liberdade. S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 185

o hermetismo como manifestação do demoníaco atendemos ao conteúdo, isto é, ao silêncio que o ermitão guarda. Por outro lado, o demoníaco também se define enquanto súbito, se atendermos ao tempo²⁰². Assim, o hermetismo, que é uma manifestação do demoníaco, corresponde ao mutismo; encerra-se em si e a não-liberdade faz-se a si própria prisioneira²⁰³. Por exemplo, um criminoso endurecido recusa sempre confessar²⁰⁴. No entanto, ninguém que tenha má consciência suporta o silêncio – fechado numa cela enlouquece²⁰⁵.

O hermetismo era o efeito de um comportamento negativo do eu na personalidade, ao isolar-se cada vez mais da comunicação. Mas comunicar é exprimir a continuidade; à negação do contínuo chamo eu súbito²⁰⁶.

Por outro lado, dado que liberdade é continuação, uma manifestação do demoníaco pode ser o súbito – ao fecharmo-nos na reserva demoníaca rompemos com a continuidade do Eu e passivamente fugimos da possibilidade da liberdade. Na reserva demoníaca, abstraímos-nos de nós próprios mergulhando na incerteza reflexiva – quem experiência a ansiedade demoníaca não possui certezas porque, na sua insatisfação, está ansioso pelo que é certo. Ao agarrar-se à clareza abstrata, a certeza concreta diminui inevitavelmente²⁰⁷.

Assim sendo, a liberdade é então perdida quando se permanece espiritualmente estagnado, recusando responder à ansiedade com a ação, avançar para a interioridade²⁰⁸ e relacionar seriamente o seu Eu consigo mesmo²⁰⁹.

Ao mesmo tempo, sob uma perspectiva intelectual, o conteúdo da liberdade é a verdade e é a verdade que torna o Homem livre. Por isso, tal como vimos, a verdade trabalha com a liberdade na medida em que a liberdade produz sempre verdade²¹⁰. Todavia, verdade

²⁰² S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 194

²⁰³ Ibidem, pp. 185-186

²⁰⁴ Precisamente onde reside o demoníaco – na renúncia da comunicação com o Bem através do sofrimento da pena.

²⁰⁵ S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 187

²⁰⁶ Ibidem, p. 194

²⁰⁷ M. Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», art. cit., 874

²⁰⁸ Segundo Kierkegaard, interioridade é o constituinte do eterno no ser humano. Difere de introversão na medida em que interioridade corresponde a uma característica básica da natureza humana – talvez possamos compreender melhor este conceito associado à consciência e ao nosso mundo pessoal das ideias –, enquanto introversão designa um comportamento de reserva onde determinado indivíduo não manifesta com tanta frequência as suas ideias ao mundo exterior.

²⁰⁹ M. Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», art. cit., pp. 874-875

²¹⁰ S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 206

para um indivíduo particular só é verdade se a reproduzir na ação, se viver consoante essa mesma verdade. Em contrapartida, se tal verdade é para determinado indivíduo de outra forma, ou seja, se este não traduz a sua verdade na ação e se reserva, dá-se o fenómeno do demoníaco. A questão aqui é se tal indivíduo consegue reconhecer profundamente a verdade, deixando-a permear toda a sua existência, aceitando as suas consequências. Assim sendo, como certeza e interioridade só podem ser alcançadas e existir na ação, são elas que decidem se determinado indivíduo é demoníaco ou não. Por exemplo, na arbitrariedade, descrença e troça do religioso, falta certeza precisamente porque se está em ansiedade sobre o conteúdo: à medida que a verdade aumenta em quantidade, no polo oposto, a certeza diminui. Por exemplo, à medida que se tenta produzir com mais vigor uma prova da imortalidade da alma, a certeza desta diminui²¹¹.

A ideia de imortalidade tem em si uma força, uma energia nos seus efeitos, uma responsabilidade desde que a aceitamos, capazes talvez de modificar toda a vida de maneira atemorizadora. Então, desembaraçamos e acalmamos a nossa alma fatigando o pensamento na procura de um aprova nova. (...) Qualquer individualidade desta espécie (...) sabendo fornecer uma prova da sua imortalidade da alma sem estar ela própria convencida, ficará em ansiedade constante do menos fenómeno cujo contacto possa impor-lhe uma compreensão mais penetrante do que significa para o homem ser imortal. (...) Perturbar-se-á, sentir-se-á incomodada sempre que qualquer pessoa, por mais simples, fale singelamente da imortalidade.²¹²

Ao mesmo tempo, numa posição oposta, pode existir falta de interioridade na medida em que alguém que tenha certeza sobre determinado conteúdo sente-se ansioso quando ouve algo que não corresponde à letra com aquilo que ele sabe. Neste sentido, assemelha-se a quem criou uma prova da imortalidade da alma quando não conseguiu justificar as suas descobertas sem as suas notas. Por conseguinte, tudo isto significa falta de certeza. Superstição e descrença também podem ser manifestações de formas de falta de liberdade, porque se concede poder à objetividade para suprimir a subjetividade. Por sua vez, a maior forma de descrença é a troça, dado que o que mais falta à troça é certeza e é por isso mesmo que troça. Em contrapartida, encontramos falta de interioridade naqueles que só de vez em quando se preocupam com a questão de Deus e a procuram aprender metafisicamente, ficando desagradados quando ouvem alguém falar sobre a existência de Deus de forma tão clara e simples²¹³.

²¹¹ Ibidem, pp. 207-208

²¹² Ibidem, p. 208

²¹³ Ibidem, p. 209-210

Interioridade é compreensão, mas concretamente está relacionada com a forma como compreendemos tal compreensão. Ou seja, compreender um discurso é uma coisa, mas compreender o que nos está a ser apontado nesse discurso é outra. Quanto mais concreto se torna o conteúdo da consciência, mais concreta se torna a compreensão e assim que se torna ausente da consciência temos um caso de falta de liberdade que se quer limitar a si próprio. Como vimos, quando Kierkegaard fala sobre o conteúdo mais concreto que a consciência pode ter, refere-se à consciência de nós próprios e ao facto que tal autoconsciência nunca poderá ser bem esclarecida ainda que todos a tenhamos. Contudo, esta autoconsciência é ação que se revela como interioridade e todas as vezes que a interioridade não corresponde à consciência do Eu encontramos-nos perante uma forma de demoníaco desde que a falta de interioridade se exprima pela ansiedade de se adquirir tal consciência²¹⁴.

Se a ausência de interioridade acontecesse de forma mecânica todas as considerações sobre ela seriam descartadas. Porém, em todos os casos de ausência de interioridade há uma atividade iniciada a partir de uma passividade. Isto é, um fenómeno que inicie com atividade é mais visível e por isso esquecemo-nos que nessa atividade há uma passividade subjacente que pode levar a não considerarmos este contraste fenoménico quando se fala do demoníaco²¹⁵.

Utilizando os exemplos anteriores de descrença e superstição por corresponderem ambos à falta de interioridade compreendemos que descrença é passividade através de uma atividade e superstição é uma atividade através de uma passividade. Tanto descrença como superstição são ansiedade sobre possibilidade, mas a descrença começa na atividade da falta de liberdade enquanto a superstição na passividade da falta de liberdade. Superstição é descrença sobre si própria e por sua vez, descrença é superstição sobre si própria. Sendo que o conteúdo de ambas é autorreflexão, a preguiça, a cobardia da superstição prefere permanecer em autorreflexão a desistir dela. Ao mesmo tempo, a contestação, o orgulho e arrogância da descrença prefere também permanecer em autorreflexão a desistir dela e por isso a forma mais refinada de tal autorreflexão é sempre aquela que se torna interessante para si própria, desejando sair desse estado enquanto se permanece autossatisfeito dentro dele²¹⁶.

²¹⁴ Ibidem, p. 214

²¹⁵ Ibidem, pp. 214-215

²¹⁶ Ibidem, pp. 215-216

Por isso, para compreendermos melhor o demoníaco resta-nos observar como o eterno é composto no indivíduo. Isto é, independentemente de o eterno poder ser aceite ou rejeitado, considerando a forma como é feito, representa sempre falta de interioridade. Ora, se o eterno é afirmado, o presente torna-se outra coisa para além daquilo que nos queremos ou entendemos. Consequentemente, é produzido medo e ficamos em ansiedade sobre o bom, sobre a possibilidade. Em contrapartida, uma pessoa pode negar o eterno quanto desejar, mas ao fazê-lo nunca o elimina por completo²¹⁷. Além disto, a negação do eterno pode-se manifestar direta ou indiretamente de variadas formas: enquanto troca, entusiasmo pelo temporal ou estar constantemente ocupado. Assim sendo, o eterno é interpretado de forma abstrata. É o limite do temporal e aquele que vive energeticamente no temporal nunca chega ao seu limite. Por outras palavras, o eterno é o horizonte do temporal. Ao mesmo tempo, «sujeita-se a eternidade ao tempo, graças à imaginação» – ou seja, interpretada desta forma, a eternidade produz um efeito encantador dado que não é claro se é um sonho ou realidade. Por fim, também podemos interpretar esta conceção na máxima: A arte é a antecipação da vida eterna²¹⁸.

II.III.II. Ansiedade é possibilidade

Vimos como o desespero desafiador se torna ansiedade e como a ansiedade demoníaca pode ser um entrave ao desenvolvimento que a própria ansiedade inicia. Assim sendo, Kierkegaard identifica na ansiedade a possibilidade, na medida em que o termo ansiedade designa a perceção das possibilidades que decorrem da consciência abstrata do infinito característico do desespero desafiador. A ansiedade é o possível da liberdade que devora todas as finitudes e põe a descoberto todas as ilusões²¹⁹.

Mas em que sentido a ansiedade é o possível da liberdade e, é condição que permite destruir todas as finitudes e todas as ilusões? Podemos-nos encontrar formados na infinitude só ao aprender com a ansiedade as possibilidades infinitas. Por esta mesma razão, a possibilidade é a condição mais árdua. De modo geral, quando se ouve falar de possibilidade, a interpretação comum tende a compreender a possibilidade como algo agradável, associado ao bem-estar ou à fortuna. Contudo, é uma ideia completamente errada, segundo Kierkegaard. Quando falamos de possibilidade estamos a dizer que tudo é possível – tanto o bom como o mau. Assim, quem é formado pela ansiedade reconhece

²¹⁷ Ibidem, p. 226

²¹⁸ Ibidem, pp. 227-228

²¹⁹ Ibidem, p. 232

que, apesar dos infortúnios da vida e dos horrores da existência, a realidade é, de longe, bem mais fácil do que aquilo que seria possível²²⁰. Todavia, só se recebe esta formação absoluta e infinita do possível se formos completamente honestos e possuímos fé²²¹.

Quando se administram honestamente as suas descobertas, o possível descobre todas as finitudes mas idealiza-as como figuras da infinitude e prostra de ansiedade o indivíduo até que este as vence na antecipação da fé.²²²

Compreendemos, portanto, como a ansiedade é uma manifestação do conhecimento da possibilidade e como a ansiedade pressupõe uma conceção abstrata do eterno. Por conseguinte, quem atravessa a ansiedade do possível é quem é moldado para não ter ansiedade – não porque possa escapar aos horrores da existência, mas porque, em comparação, estes tornam-se mais fracos do que os horrores das possibilidades²²³.

Em contrapartida, quando se ludibria o possível com o qual devemos aprender, nunca se atinge a conceção de infinitude e deste modo a nossa fé transforma-se numa sabedoria da finitude. Porém, é de notar que a possibilidade é constantemente defraudada dado que se assim não fosse qualquer homem, ao espreitar pela janela, veria bastante para que a possibilidade pudesse começar a ser sentida²²⁴. Isto é, a cada momento limitamos a nossa visão de determinado evento para que nos seja possível agir apesar do que possa acontecer. Se tivéssemos em mente todos os possíveis cenários que resultariam de simplesmente sairmos de casa – desde sermos atropelados por um carro, a sermos atingidos por um meteorito – ficaríamos paralisados, não agiríamos (ou pelo menos, nem todos agiriam porque parece evidente que o grau de coragem se agir sobre aquilo que nos dá medo varia de indivíduo para indivíduo) por possuímos todas essas visões aterradoras. Em contrapartida, é através da delimitação do conhecimento das possibilidades que somos capazes de agir ao não possuir todas as possibilidades aterradoras da existência.

Aqui, tal como analisado anteriormente relativamente ao conhecimento perigoso de Nietzsche, o aluno do possível enfrenta o mesmo risco, nomeadamente o suicídio. Pois também segundo Kierkegaard, caso se tenha um entendimento errado do que significa a ansiedade, em vez desta conduzir o sujeito até à fé, afastá-lo-ia dela ao ponto do suicídio

²²⁰ Ibidem, pp. 232-233

²²¹ Por fé entenda-se a definição de Kierkegaard segundo Hegel: «(...) a certeza interior que antecipa a infinitude.» S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 234

²²² S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 234

²²³ Ibidem, p. 234

²²⁴ Ibidem, pp. 234-235

se tornar a sua salvação aparente. No entanto, aquele que se deixa formar pela ansiedade começa a reconhecer como é que ela se manifesta e acaba por se transformar numa «serva invisível» que nos pode conduzir aonde querermos²²⁵.

(...) quando astuciosamente finge ter agora inventado um meio inédito de horror, quando finge ser mais terrível do que nunca, ele já não retrocede e menos ainda a procura afastar com a ajuda de estrondos e burburinhos; pelo contrário, dirige-lhe as boas-vindas (...). Imediatamente, a ansiedade entra-lhe na alma, perscrutando tudo e, com os seus tormentos, expulsa as finitudes e baixezas a fim de o levar até onde *ele* quer.²²⁶

Assim, a ansiedade, ao nos mostrar todas as possibilidades, descobre o destino. Consequentemente, quem é formado pela ansiedade está isento dos terrores do mundo material com as suas mudanças e azares porque descobre que está preso ao fatalismo; a ansiedade mostra-nos o destino e destrói qualquer privação que tal destino possa deter através da conceção abstrata do eterno que se traduz na percepção das possibilidades infinitas²²⁷.

Contudo, ainda que se possa não estar em ansiedade sobre os horrores da existência por compreendermos que há mais para além deles, a ansiedade enquanto possibilidade é um desequilíbrio na síntese finito/infinito ou necessidade/possibilidade no indivíduo, se nos deixarmos consumir por ela. Tal como analisado anteriormente, ao considerar a ansiedade uma manifestação das possibilidades do Eu, ao sermos consumidos pela ansiedade enquanto possibilidade tornamo-nos numa miragem que nunca chega a nenhum termo concreto por surgirem sempre novas possibilidades. Kierkegaard encontra a solução para este problema na fé; em contrapartida, apesar de Nietzsche não abordar o tema da ansiedade tão explicitamente como Kierkegaard, na medida em que o teoriza – o problema existencial do significado da existência, podemos dizer que resolve a questão da ansiedade existencial com o conceito de *amor fati* e uma contemplação estética do mundo.

Se, todavia, a ansiedade só pode ser efetivamente eliminada, pelo menos até certo grau, quando se relaciona com a força criadora, como é que nos podemos relacionar com a mesma e permanecer em equilíbrio? Uma resposta que podemos extrair de algumas ideias de Kierkegaard e, sobretudo Nietzsche é: através da criação artística que inclui os dois

²²⁵ Ibidem, p. 236

²²⁶ Ibidem, p. 237

²²⁷ Ibidem, p. 238

fatores determinantes da natureza humana: o finito ou o corpo e o infinito ou a mente, ao mesmo tempo que na atividade de criação nos relacionamos com a força criadora.

Deste modo, analisada a fenomenologia da ansiedade, é nos permitido formular uma nova tese que visa fornecer um sentido à ansiedade existencial e apaziguar os tormentos que dela advêm através da criação artística. Assim, o tema principal do capítulo seguinte, através de artistas como Fernando Pessoa e Wassily Kandinsky, será compreender como a subjetividade do Eu se traduz numa obra de arte, de que modo o artista se deve relacionar com a sua própria existência e como a ansiedade encontra um equilíbrio na criação artística.

A arte livra-nos ilusoriamente da sordidez de sermos. Enquanto sentimos os males e as injúrias de Hamlet, príncipe da Dinamarca, não sentimos os nossos – vis porque são nossos e vis porque são vis. O amor, o sono, as drogas e intoxicantes, são formas elementares da arte, ou, antes, de produzir o mesmo efeito que ela. Mas amor, sono e drogas tem cada um a sua desilusão. O amor farta ou desilude. Do sono desperta-se, e, quando se dormiu, não se viveu. As drogas pagam-se com a ruína de aquele mesmo físico que serviram de estimular. Mas na arte não há desilusão porque a ilusão foi admitida desde o princípio.²²⁸

III. Só Arte

No primeiro capítulo desta dissertação compreendemos como a ansiedade pode ser compreendida de modos distintos – por um lado enquanto condição previa do niilismo, manifestada no ideal ascético, associada ao ressentimento como um sintoma de decadência fisiológica; por outro, sob o ponto de vista da destruição da ilusão da moral Ocidental, a ansiedade associa-se a uma condição de desorientação face o nada.

Consequentemente, após observarmos como o conhecimento perigoso de que a falta de uma base objetiva que nos transcenda e que por sua vez ofereça um significado à nossa existência leva o ser humano a estados de ansiedade e ressentimento – por um lado desnorteamento, por outro pela impossibilidade de vermos as nossas aspirações alcançadas – podemos investigar, a partir de Kierkegaard, a relação do Eu com o vazio da existência, de como a ansiedade emerge a partir do desespero que deriva do dualismo da condição humana (corpo/mente) e a incapacidade de possuir um conhecimento absoluto da existência.

Chegados a este ponto, encontramos na arte a salvação para o vazio existencial. Apesar de Kierkegaard encontrar a solução para a ansiedade na fé, é difícil compreender como, tratando-se a ansiedade de um desequilíbrio na síntese humana que tende a dar maior ênfase à possibilidade e ao infinito, um conceito tão abstrato como o de fé²²⁹ possa restaurar o equilíbrio na síntese finito/infinito. Assim sendo, entendemos que para restaurar o equilíbrio entre possibilidade/necessidade temos de encontrar a resposta para a ansiedade numa delimitação das suas possibilidades de forma a transformá-las em algo

²²⁸ F. Pessoa, *O livro do desassossego*, op. cit., p. 235

²²⁹ Tanto a fé como a arte podem ser designadas de abstratas. No entanto, a crítica ao facto da fé ser demasiado abstrata em relação à arte reside na forma. Apesar da arte poder ser abstrata possui uma forma, enquanto a fé não, apenas possui conteúdo. Neste sentido, ao contrário da fé, na arte existe um equilíbrio entre a forma e o conteúdo – a forma da arte (pintura, música, escultura) e o conteúdo (a ideia, a subjetividade do Eu artístico que a cria).

de concreto. Para isso, a criação artista parece satisfazer as nossas pretensas e manter o equilíbrio da síntese humana ao imprimir o nosso lado infinito, subjetivo e de possibilidades na forma finita, concreta e necessária na comunicação do nosso Eu.

Ora, na ótica de Nietzsche não é apenas o fraco e impotente que sofre. O homem forte também se sente desse modo e talvez até seja ele que sofre mais do que ninguém. Porém, o que o distingue do impotente e do ressentido é a capacidade de compreender que apesar da frustração e do ressentimento que possa sentir, esse sofrimento é necessário para se tornar ainda mais forte e que em cada sofrimento existe, ao mesmo tempo, uma possibilidade, uma oportunidade de renascer, de criar algo²³⁰. Deste modo, afasta rapidamente de si a frustração e o sofrimento transformando-os numa nova alegria, num novo nascer do sol. Nietzsche²³¹ afirma que só se é forte quando é necessário sê-lo para criar algo: de que forma poderia ter a Fénix renascido se nunca tivesse sido reduzida a cinzas?

Por outro lado, ainda que Kierkegaard considere que a existência não possa ser justificada esteticamente – por a associar ao homem imediato e à procura de tudo quanto seja imediato, sensual e finito, não sendo possível, pois, aceitar conscientemente um ideal –, não descredibiliza a importância da arte no desenvolvimento pessoal e, inclusive, considera-a superior à filosofia e à ciência. Em contrapartida, na *Origem da Tragédia*, Nietzsche procura justificar a existência como fenómeno estético. No entanto, não parece que seja uma hipótese porque na contemplação a vontade é esquecida e a consequência da negação da vontade é precisamente o nada. Por isso, só através da criação podemos encontrar uma direção para a vontade e por conseguinte, aumentá-la enquanto expressão máxima da vida.

Ao mesmo tempo, é na arte, enquanto meio de comunicação da nossa individualidade, que melhor podemos transcrever o equilíbrio da síntese da natureza humana ao mesmo tempo que nos relacionamos com a força que nos criou. Para este fim, apoiar-nos-emos principalmente em Fernando Pessoa e Wassily Kandinsky para compreender a relação do artista com a subjetividade da arte e o seu ambiente.

²³⁰ Esta é a força que Nietzsche designa de Vontade de Poder. Apesar das várias interpretações que possa ter, esta, aproximasse mais da interpretação de Bernard Reginster segundo a qual a vontade de poder consiste na capacidade de ultrapassar resistências. B. Reginster, *The Affirmation of Life*, op. cit., pp. 126-127

²³¹ F. Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, op. cit., p. 60

No entanto, como o objeto da arte é finito e por isso impossível de ser um meio que traduza toda a subjetividade individual não é em apenas uma criação que se obtém o equilíbrio. Sendo a arte uma expressão da vida e a vida uma dinâmica de forças opostas – forças anabólicas ou catabólicas como os fisiólogos lhe chamam – também a criação deve passar por este processo de integração e desintegração. Ou seja, na criação artística encontramos um reflexo da subjetividade individual impressa em algo objetivo. Nesta medida somos criadores, objeto e espectador em simultâneo e por isso é quase possível compreendermo-nos em várias perspetivas. Por conseguinte, como o ser não é algo de estático, mas sim algo em movimento, o propósito da criação artística reside em último grau na autorreflexão da própria individualidade de forma a evoluir – integramo-nos em cada criação e desintegramo-nos ao abandoná-la assim que a concluímos. Posto isto, o equilíbrio da síntese humana com a força criadora está na criação perpétua – na criação continua enquanto comunicação, autorreflexão e evolução.

III.I. Propósito da Arte

III.I.I. Kierkegaard & Nietzsche

De modo geral, Kierkegaard reconhece o valor da arte na capacidade que ela possui de nos ensinar sobre nós próprios e o mundo. Para além disto, considera a arte superior à filosofia e à ciência, enquanto meio de educação, pelo facto de ensinar indiretamente. Em vez de nos dizer a verdade, a arte incita-nos a descobrir a verdade por nós próprios. No entanto, apesar deste método não fornecer nova informação às pessoas, oferece-lhes a ajuda necessária para elas cultivarem capacidades que lhes permitam descobrir coisas novas por si sós²³².

Ora, segundo Kierkegaard, existem várias formas de como a arte nos pode ensinar indiretamente. Em particular, a arte, serve como lentes para vermos o mundo e a nós próprios, permitindo que nos concentremos em algum aspeto específico que sem a arte nos passaria despercebido. Para além disto, também nos oferece conceções do mundo que nunca poderíamos idealizar sozinhos²³³.

Segundo Antony Aumann²³⁴, Kierkegaard, ao contrário de outros filósofos – como Hegel, por exemplo – que consideravam a arte como um meio deficiente de ensino, procura

²³² A. Aumman, «*Kierkegaard on the Value of Art: An indirect method of communication*» em A. Buben, E. Helms and P. Stokes, *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Milton Park 2019, pp. 166-176, p. 168

²³³ Ibidem, p.168

²³⁴ Ibidem, pp. 171-172

mostrar-nos como um método de ensino indireto é melhor do que um método de ensino direto, porque requer que quem esteja a aprender fique mais envolvido no processo de aprendizagem. Isto é, retemos com mais eficácia uma lição que descobrimos por nós do que algo que simplesmente nos foi transmitido. Por outro lado, ainda que existam outros métodos de ensino indiretos, as instruções artísticas são superiores porque se relacionam melhor com a nossa natureza enquanto seres humanos. Ou seja, como não somos computadores ou robôs que processam informação de modo puramente lógico, as nossas paixões, emoções e imaginação desempenham papéis fundamentais nos nossos processos de decisão. Assim, para Kierkegaard, o valor da arte sobre a filosofia e a ciência reside na sua capacidade de nos envolver em todos estes níveis do que significa ser²³⁵ humano.

Por outro lado, Nietzsche, durante toda a sua vida, sempre atribuiu grande importância à arte, considerando-a o contrapeso do conhecimento da ciência. Tal como observado anteriormente, a completa honestidade intelectual sobre a nossa condição enquanto seres humanos no mundo e a sua dependência de erros e ilusões levaria, inevitavelmente, ao suicídio. Por sua vez, a arte, enquanto consentimento à ilusão, permite-nos escapar aos horrores da existência e fornece-nos a capacidade de nos transformar²³⁶.

Ora, na origem da tragédia, Nietzsche identifica dois géneros de ilusão que em diferentes épocas protegeram a humanidade dos horrores da existência.

Na época Homérica, os gregos conseguiram fugir ao horror da existência através da vontade Apolínea para a beleza que, por sua vez, deu origem às resplandecentes figuras do Olimpo, aos mitos e a toda a arte que os glorificavam. De modo geral, podemos compreender a vontade Apolínea como a raiz de toda a arte figurativa como a pintura ou a escultura, assim como da poesia épica, cujo propósito é criar imagens belas e sublimes da humanidade, onde o sofrimento do quotidiano das nossas vidas é transfigurado²³⁷.

²³⁵ Como vimos anteriormente, o ponto de Kierkegaard em relação à natureza humana é de que não somos puramente racionais. Apesar de podermos possuir conhecimento do que é bom ou mau, muitas vezes agimos de forma contrária àquilo que cremos. Para além disto, também às vezes, damos por nós a acreditar no que sabemos que é falso ou a falhar em acreditar naquilo que sabemos que é correto. Assim, todas estas possibilidades mostram como não somos puros seres racionais.

²³⁶ F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 118

²³⁷ D. Came, «*The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond*», em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 201, pp. 209-225, p. 213

Apolo ultrapassa o sofrimento do indivíduo através da radiante glorificação da eternidade da aparência; a beleza triunfa sobre o sofrimento inerente à vida; a dor é, em certo sentido, afastada das feições da natureza²³⁸

Assim, Apolo encontra a sua expressão na criação de imagens na atividade sonhadora na qual representamos o mundo para nós próprios com maior clareza e beleza²³⁹. Deste modo, o artista apolíneo possui a habilidade de captar elementos do sonho e produzir objetos no mundo exterior que os representem. As representações de esculturas, pinturas e poesia épica oferecem-nos ilusões que aperfeiçoam o sofrimento e os horrores da existência dando às nossas vidas algum valor para continuarem a ser vividas²⁴⁰.

Ao mesmo tempo, Nietzsche também nos mostra como os gregos foram confrontados com uma nova religião e arte quando conheceram o culto dedicado a Dionísio. Com a sua música primitiva e orgias sexuais extasiantes, Dionísio revelava aos gregos que toda a sua beleza e moderação apolínea era suportada por sofrimento e conhecimento²⁴¹. Assim, no êxtase dionisíaco, os gregos foram confrontados com a força artística violenta da natureza. Face ao conhecimento da condição humana as ilusões apolíneas já não serviam para os proteger. No entanto, os gregos foram salvos de um desespero niilista por uma terceira forma de ilusão – a tragédia – que possui a capacidade de transformar os pensamentos sobre os horrores e o absurdo da existência em representações que o ser humano consiga viver. Deste modo, a tragédia representa o apogeu da criação artística onde Apolo e Dionísio se unem. Dionísio procura libertar-nos do fardo da existência através de uma experiência de êxtase que é expressa na intoxicação de narcóticos e no delírio sexual. O propósito desta intoxicação é dissolver a nossa individualidade, oferecendo-nos uma sensação de união com o resto da existência. Assim sendo, no êxtase dionisíaco, as dificuldades das nossas vidas parecem não ser tão graves quanto as considerávamos anteriormente²⁴².

Ao mesmo tempo, a arte trágica incorpora a ilusão na representação das suas personagens e dos seus símbolos assim como na clareza e beleza dos seus diálogos. Deste modo, sem a ilusão não poderia funcionar. Nietzsche compreende que uma visão puramente dionisíaca da existência seria insuportável ao ponto de nos levar ao suicídio. Ao definir a

²³⁸ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, op. cit., p.100

²³⁹ Ibidem pp. 27-28

²⁴⁰ D. Came, « *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond* », art. cit., p. 214

²⁴¹ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, op. cit., p.15

²⁴² D. Came, « *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond* », art. cit., p. 214

música como a arte dionisíaca *par excellence*, na secção 21 da *Origem da Tragédia*²⁴³, Nietzsche afirma que não poderíamos ouvir o terceiro ato do *Tristão* de Wagner sem o acompanhamento do palco e das palavras apolíneas. Com este exemplo, Nietzsche procura mostrar que um contacto direto com a realidade da nossa condição seria psicologicamente devastador²⁴⁴.

Na tragédia, os aspetos terríveis das nossas vidas são-nos apresentados; a tragédia retrata um mundo onde existe um desequilíbrio entre como as coisas realmente são e como nós gostaríamos que elas fossem. O sofrimento infligido ao protagonista trágico é imerecido – tudo o que ele valoriza pode ser destruído por poderes fora do seu controlo racional como a necessidade ou o destino ou o capricho dos Deuses. Assim, ao assistirmos ao desenrolar do drama compreendemos que estes acontecimentos retratam a vida de um ser humano, mas também compreendemos que é o destino de todos nós. Por conseguinte, a tragédia representa a verdade geral sobre a vida humana sob a forma do destino do protagonista da tragédia. Por fim, observamos como a cultura trágica, desde que sirva para a afirmação da vida, não se opõe à ilusão visto que é o único modo pelo qual ela é suportada²⁴⁵.

Ora, no desenvolvimento filosófico de Nietzsche, o seu novo ideal de afirmação da vida defende que os horrores da existência podem e devem ser confrontados e bem-vindos. Assim, o espírito livre de Nietzsche, vê a vida tal como ela é e não como ela aparenta ser, sem precisar da ilusão apolínea²⁴⁶. Para isso, recorre à ideia do *eterno retorno* e à do *amor fati*²⁴⁷, doutrinas, estas, segundo às quais o confronto com a verdade da existência é necessário para a afirmação da vida.

(...) o ideal de homem mais exuberante, mais vivo, mais otimista do mundo que não aprendeu apenas a resignar-se e a conciliar-se com aquilo que foi e que é, mas que o quer outra vez e para sempre *tal como foi e como é*, gritando sem cessar *da capo* não somente para si, mas para a peça inteira, para todo o espetáculo, e não apenas para um espetáculo, mas, no fundo, para aquele que

²⁴³ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, op. cit., pp. 124-125

²⁴⁴ D. Came, « *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond* », art. cit., p. 215

²⁴⁵ Ibidem, pp. 215-216

²⁴⁶ Apesar de ser controverso que não haja um momento de transfiguração no ideal afirmativo nietzschiano (consagrado na fórmula *amor fati*) por o próprio Nietzsche considerar ser necessário um certo grau de ilusão para se viver, podemos considerar o espírito livre de Nietzsche como o ser que menos ilusão precisa para viver.

²⁴⁷ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., 57

necessita precisamente desse espetáculo – e o torna necessário: por sempre de novo precisar de si mesmo – e o faz necessário – como? Não seria isto – *circulus vitiosus deus*?²⁴⁸

No entanto, será que o conceito de *amor fati* é consistente com a ideia de coragem realista sobre a nossa verdadeira condição? Segundo Daniel Came²⁴⁹, a resposta a esta pergunta é negativa porque esta ideia contradiz as noções nietzscheanas de força e honestidade.

(...) de forma que a força de um espírito se mediria justamente pela quantidade de “verdade” que era capaz de suportar ou, mais claramente, pelo grau em que *necessitasse* de a iludir, velar, adocicar, embotar, falsificar.²⁵⁰

O que esta passagem sugere é que, de modo geral, o ser humano requer que a verdade seja falsificada até certo ponto. Até que ponto, é que algo depende da força de determinado indivíduo. Como vimos, segundo Nietzsche, para o cristão é necessária uma grande falsificação da realidade. Em contrapartida, para os gregos, a necessidade de falsificação da realidade já não é tão grande²⁵¹.

De notar que Nietzsche caracteriza o conceito de *amor fati* enquanto tentativa de aprender a ver o que há de belo na necessidade das coisas²⁵². Deste modo, ver o que há de belo na necessidade das coisas é o que melhor traduz a relação com a atividade do artista. Porém, mostrar o belo da necessidade não acontece sem a reconstrução e reinterpretação do artista. Assim, de modo a atingir a atitude de *amor fati*, Nietzsche sugere «dar estilo» ao nosso próprio carácter. Ou seja, sugere o projeto existencial de cultivarmos o nosso próprio carácter de forma a poder ser contemplado com prazer estético²⁵³.

No entanto, contemplar é negar a vontade, ou seja, contemplar é dirigir a nossa vontade para o nada e não é assim que resolvemos o problema da ansiedade existencial. Ao mesmo tempo, Kierkegaard diria que cultivar o carácter para ser contemplado não é algo que possa ser possível porque o Eu não é algo acabado para ser contemplado, porque é algo que está constantemente a tornar-se. Assim, refletindo sobre estas diferentes perspetivas é possível dizer que, para justificar a nossa existência e resolver a ansiedade existencial, não devemos, em primeiro lugar, contemplar obras de arte ou a nós próprios, mas criar

²⁴⁸ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 85

²⁴⁹ D. Came, « *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond* », art. cit., p. 216

²⁵⁰ F. Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, op. cit., p. 65

²⁵¹ D. Came, « *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond* », art. cit., p. 216

²⁵² F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, op. cit., p. 189

²⁵³ D. Came, « *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond* », art. cit., p. 217

arte. Deste modo, ao criarmos arte como forma de comunicação do nosso Eu mais íntimo e subjetivo, estamos a aumentar a nossa vontade e a nossa expressão de vida.

Dito isto, e uma vez que o Eu é algo que está constantemente em devir, a tarefa de comunicarmos através da criação artística é um processo interminável. Devemos construir as nossas criações e destruí-las para podermos evoluir.

Contudo, tal como a tragédia possui os opostos unidos – Apolo e Dionísio – também a obra de arte enquanto comunicação de nós próprios os possui porque inclui os elementos últimos do dualismo humano – mente/corpo; finito/infinito. Por um lado, o corpo e o que é finito é representado pela forma que o Eu escolhe para comunicar – imagens; palavras; sons; e a mente, o infinito, o Eu subjetivo é representado pelo que é efetivamente comunicado. Desta forma, os opostos são unidos e o Eu pode compreender-se enquanto um na obra que criou.

Chegados a este momento, é possível compreendermos algumas semelhanças entre as filosofias de Kierkegaard e Nietzsche que tornam esta tese possível. Por um lado, Kierkegaard mostra-nos que a ansiedade, através das possibilidades, é o caminho que nos leva à liberdade. Por sua vez, quando Nietzsche destrói a transcendência da moral cristã e verifica que estamos presos num mundo imanente de símbolos leva-nos ao conhecimento perigoso de que não existe uma verdade absoluta e consequentemente ao Niilismo. Se em Kierkegaard, os horrores da existência que advêm das possibilidades infinitas (tanto boas como más) são apaziguados na fé, em Nietzsche, os horrores da natureza são apaziguados através do *amor fati*. Tanto na filosofia de Kierkegaard como na de Nietzsche, a aceitação do bom e do mau são necessários para a afirmação da vida.

Contudo, baseando-nos no dualismo corpo/mente, necessidade/possibilidade, nestas filosofias parece existir sempre, fundamentalmente, uma maior tendência para o lado mental, da possibilidade, abstrato. Portanto, é do nosso entender que deve existir um equilíbrio no dualismo e o modo que encontramos para restaurar esse dualismo é na criação artística através do pensamento de Pessoa e Kandinsky que compreendem, não como a importância da arte, mas a forma como podemos atingir esse equilíbrio na transformação perpétua do Eu em obra de arte que em Nietzsche e Kierkegaard parece não existir.

III.II.I. Estética Não-aristotélica

Ora, ao nos questionarmos sobre a origem da tragédia encontramos Homero e Arquíloco como as referências da poesia grega. Por um lado, Homero, o artista envolvido nos seus sonhos e por isso, protótipo do artista apolíneo que procura o objetivo, libertar-se de si mesmo, silenciar a vontade e o desejo individual; por outro lado, Arquíloco, o primeiro artista subjetivo que é sempre visto como mau artista, como inferior face ao artista objetivo, por dar forma à sua vontade²⁵⁴.

Tradicionalmente, é exigida à arte uma vitória sobre o subjetivo, uma contemplação objetiva e desinteressada²⁵⁵. No entanto, tal como analisado anteriormente na filosofia de Nietzsche, não existe nenhuma visão objetiva ou desinteressada do mundo, por isso, toda a arte é e só pode ser subjetiva. Toda a arte é resultado de uma perspetiva, de uma vontade, de um desejo individual. Agora, como é que podemos afirmar a nossa arte enquanto expressão máxima da nossa vida? Como é que podemos afirmar a nossa existência através da criação artística?

Ora, podemos caracterizar a estética aristotélica como aquela que pretende que a ideia de beleza seja aprendida racionalmente. Porém, tal estética, que procura a contemplação, nega a vontade, a força vital de um organismo. No entanto, segundo Pessoa talvez possamos formular uma estética que derive da ideia de força (num sentido abstrato e científico) e não de beleza²⁵⁶.

Como a arte é um indício de força ou energia e como a arte é produzida por seres vivos e por isso produto da vida, as formas da força que se manifestam na arte são as formas da força que se manifestam na vida. Assim, como a força vital é dupla – integração e desintegração –, sem a coexistência e equilíbrio destas duas forças não poderia haver vida. Isto é, a pura integração é a ausência de vida e a pura desintegração é morte. Como estas forças essencialmente opõem-se e equilibram-se para haver vida, a vida é uma ação acompanhada da automática reação correspondente e é no automatismo da reação que reside o fenómeno específico da vida. Por isso, o valor de uma vida, reside na intensidade da sua força de reação. Por conseguinte, para haver intensidade ou valor vital (intensidade

²⁵⁴ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, op. cit., p. 41

²⁵⁵ Ibidem, pp. 41-42

²⁵⁶ F. Pessoa, *Prosa escolhida de Álvaro de Campos*, Porto Editora, Porto 2015, pp. 95-96

enquanto grau de vida) é necessário que ambas essas forças sejam intensas assim como iguais²⁵⁷.

Ora, a arte, como é feita por se sentir e para se sentir baseia-se na sensibilidade. Deste modo, a sensibilidade é a vida da arte. Deste modo, é dentro da sensibilidade que tem de haver a ação e a reação que fazem a arte viver, a integração e a desintegração que, equilibrando-se, lhe dão vida²⁵⁸.

No mundo inorgânico, vemos a integração manifestar-se como coesão e a desintegração como ruptilidade. No mundo orgânico, a forma mantém-se, mas variando o nome; na sensibilidade o princípio de coesão vem do indivíduo, que essa sensibilidade caracteriza dado que é a sua forma e, por sua vez, o princípio de ruptilidade está em variadíssimas forças – na sua maioria externas que se refletem no indivíduo psíquico através da não-sensibilidade ou inteligência e vontade. A inteligência, ao desintegrar a sensibilidade e a inserir nela elementos (ideias) gerais e assim contrários necessariamente aos individuais, acaba por tornar a sensibilidade humana em vez de pessoal; a vontade, ao desintegrar a sensibilidade limitando-a, tirando-lhe todos aqueles elementos que não sirvam à ação rápida e perfeita, tornando a sensibilidade centrífuga em vez de centrípeta. Contra estas tendências disruptivas, a sensibilidade reage para coerir, e, como toda a vida, reage por uma forma especial de coesão, que é a assimilação, isto é, a conversão dos elementos das forças estranhas em elementos próprios, em substância sua²⁵⁹.

Assim, ao contrário da estética aristotélica, que exige que o indivíduo generalize ou humanize a sua sensibilidade, necessariamente particular e pessoal, nesta teoria o percurso indicado é inverso; é o geral que deve ser particularizado, o humano que se deve pessoalizar, o «exterior» que se deve tornar «interior»²⁶⁰

Na estética aristotélica, como na ciência, parte-se, em arte, do particular para o geral; nesta teoria, parte-se, em arte, do geral para o particular, ao contrário de na ciência, em que, com efeito, é do particular para o geral que se parte. Como a ciência e arte são atividades opostas, também os seus modos de manifestação devem ser opostos²⁶¹.

Acima de tudo, a arte é um fenómeno social. No homem há duas qualidades diretamente sociais – o espírito gregário, que nos faz sentir igual aos outros homens e, portanto, nos

²⁵⁷ Ibidem, pp. 96-97

²⁵⁸ Ibidem, p. 97

²⁵⁹ Ibidem, pp. 98-99

²⁶⁰ Ibidem, p. 99

²⁶¹ Ibidem, p. 99

faz aproximar deles e o espírito individual que nos faz afastar deles, colocar-nos em oposição a eles. Assim, qualquer indivíduo é ao mesmo tempo, indivíduo e humano: «difere de todos os outros e parece-se com todos os outros»²⁶².

Ora, se a arte é um fenómeno social, no ser social está já incluído o elemento gregário sendo que é necessário encontrar, então, o elemento separativo ou individual. Isto é, o elemento separativo tem de assumir a forma social²⁶³.

Portanto, o espírito anti gregário possui duas formas: o afastamento dos outros e a imposição do indivíduo aos outros – o isolamento e o domínio. Destas duas, a segunda é que é a forma social, visto que isolar-se é deixar de ser social. Assim sendo, a arte é, antes de tudo, um esforço, uma tentativa de dominar os outros²⁶⁴.

Ora, existem dois processos de domínio – captar ou subjugar. Captar é o modo gregário de dominar ou vencer; subjugar é o modo anti gregário de domínio ou vencer. Segundo Pessoa, esta ideia de domínio não pertence exclusivamente à arte, dado que as podemos encontrar noutros atividades sociais superiores – política e religião. Na política, há a democracia que é a política da captação, e a ditadura que é a política da subjugação. Ou seja, é democrático todo o sistema que vive de agradar e captar, assim como é ditatorial todo o sistema político que vive de subordinação e de subjugar. Na religião há a metafísica, que é a religião de captação porque tenta insinuar-se pelo raciocínio e explicar ou provar é captar; e há a religião propriamente dita que é um sistema de subjugação porque subjuga pelo dogma improvado e pelo ritual inexplicável, agindo assim direta e superiormente sobre a confusão das almas²⁶⁵.

Assim como na política e na religião, assim na arte²⁶⁶

Há uma arte que domina captando e outra que domina subjugando. A primeira é a ante segundo Aristóteles, a segundo é tal como Pessoa a entende. A primeira baseia-se na ideia de beleza porque se baseia no que agrada – baseia-se na inteligência, porque se baseia no que, por ser geral, é compreensível e por isso agradável. A segunda, baseia-se na ideia de força porque se baseia no que subjuga; baseia-se na sensibilidade, porque é a sensibilidade que é particular e pessoal, e é com o que é particular e pessoal em nós que dominamos,

²⁶² Ibidem, p. 100

²⁶³ Ibidem, p. 100

²⁶⁴ Ibidem, p. 101

²⁶⁵ Ibidem, p. 101

²⁶⁶ Ibidem, p. 102

visto que se não fosse assim, dominar seria perder a personalidade, ou, noutros termos, ser dominado²⁶⁷.

Assim, à medida que o artista aristotélico subordina a sua sensibilidade à sua inteligência, para poder tornar essa sensibilidade humana e universal, para poder tornar acessível e agradável e assim poder captar os outros, o artista não-aristotélico subordina tudo à sua sensibilidade, converte tudo em substância de sensibilidade, para assim, tornando a sua sensibilidade abstrata como a inteligência, emissora como a vontade, se torna um foco emissor abstrato e sensível que force os outros a sentir o que nos sentimos, que os dominemos pela força inexplicável como o fundador de religiões converte dogmática e absurdamente as almas alheias na substância de uma doutrina que, no fundo, não é senão reflexo de ele próprio²⁶⁸.

O artista verdadeiro é um foco de energia; o artista aristotélico é um mero aparelho transformador destinado apenas a converter a corrente continua da sua própria sensibilidade na corrente alternada da inteligência alheia. Ao contrário da teoria de Aristóteles, assente na ideia de beleza, a de Pessoa baseia-se na ideia de força. Porém, a ideia de beleza pode ser uma força. Quando a ideia de beleza seja uma ideia de sensibilidade, uma emoção e não uma ideia, uma disposição sensível do temperamento, essa ideia de beleza é uma força. Posto isto, para os gregos, a beleza, a harmonia, a proporção não eram conceitos da sua inteligência, mas disposições íntimas da sua sensibilidade²⁶⁹.

É por isso que eles eram um povo de estetas, procurando, exigindo a beleza todos, em tudo, sempre²⁷⁰

Assim, como a ideia intelectual de beleza não habilita a criar beleza, porque só a sensibilidade verdadeiramente cria, porque verdadeiramente emite, assim também a ideia intelectual de força não habilita a criar a força que pretende criar²⁷¹.

²⁶⁷ Ibidem, p. 102

²⁶⁸ Ibidem, p. 103

²⁶⁹ Ibidem, p. 103

²⁷⁰ Ibidem, p. 104

²⁷¹ Ibidem, p. 105

III. II Subjetividade da Arte

III.II.I Espiritualidade da Arte

Ora, qual, então, a relação entre o conteúdo subjetivo do ser e a forma, ou meio artístico, pelo qual o artista comunica?

Segundo Kandinsky, a forma pode existir independente como representação do objeto ou como delimitação puramente abstrata de um espaço ou superfície²⁷². Assim, a forma é, no fundo, a delimitação de uma superfície por outra. Todavia, qualquer coisa exterior contém também necessariamente um elemento interior, por isso cada forma possui um conteúdo interior e a forma é a manifestação exterior desse conteúdo. Por conseguinte, a forma de uma obra de arte é adequada quando desvenda o seu conteúdo interior de modo mais expressivo²⁷³. Para tal, é necessário que o objeto tenha um contacto eficaz com a alma humana, ou seja, a escolha do objeto nasce do que Kandinsky chama de *Princípio da Necessidade Interior*²⁷⁴.

Podemos compreender esta necessidade interior enquanto um conjunto de necessidades místicas: (1) cada artista, enquanto ser criador, deve exprimir o que lhe é próprio – a sua personalidade. (2) cada artista, condicionado pela sua época, deve exprimir o que é próprio dessa época. (3) cada artista, enquanto servidor da arte, deve exprimir aquilo que, em geral, é próprio da arte – elemento artístico puro e eterno que se encontra em todos os seres humanos em todas as épocas e que não obedece a nenhuma lei temporal ou espacial. Assim sendo, é a partir dos dois primeiros que o artista reconhece o terceiro²⁷⁵.

É então que reconhecemos que a coluna «toscamente» esculpida de um templo indiano é animada pela mesma alma que qualquer obra viva moderna²⁷⁶

Assim, quanto mais uma obra possuir os elementos particulares do artista e da sua época, mais fácil será a compreensão dos seus contemporâneos. Por outro lado, quanto mais o elemento eterno e puro predominarem, mais os outros dois estarão encobertos e mais difícil será a compreensão dos seus contemporâneos. Conclui-se, portanto, que o grau de grandeza da obra e do artista depende da predominância do último elemento sobre os

²⁷² W. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, Maria Helena de Freitas, Publicações Dom Quixote, Alfragide 2023, p. 63

²⁷³ Ibidem, pp. 65-66

²⁷⁴ Ibidem, p. 70

²⁷⁵ Ibidem, p. 73

²⁷⁶ Ibidem, p. 73

outros. Qualquer época quer reproduzir e exprimir a sua vida através da arte. Do mesmo modo, o artista quer exprimir-se elegendo as formas que lhe são próximas. Assim, forma-se o estilo da época, uma forma exterior e subjetiva. O elemento artístico puro e eterno, pelo contrário, é o elemento objetivo que se torna compreensível com a ajuda do subjetivo²⁷⁷.

Em resumo, o efeito da necessidade interior, e portanto o desenvolvimento da arte, é uma exteriorização progressiva do eterno-objetivo no temporal-subjetivo. Digamos que é a conquista do subjetivo através do objetivo²⁷⁸

A necessidade interior é, então, a vontade inevitável de dar forma ao subjetivo – é a força que impele para a frente, que faz o espírito progredir²⁷⁹.

Segundo Kandinsky, a vida espiritual pode ser representada por um triângulo dividido em secções desiguais e que avança movendo-se lentamente. No extremo do vértice mais alto, apenas existe um homem e a sua contemplação equivale à sua infinita tristeza. Por isso, para quem lhe é mais próximo não é possível compreendê-lo, sendo muitas vezes acusado de loucura. Em todas as secções do triângulo podemos encontrar artistas, mas aquele que consegue ver para além dos limites da sua secção é, para os que o rodeiam, considerado um profeta. Em contrapartida, como o homem em geral não gosta de aprofundar e prefere permanecer à superfície porque lhe é exigido menos esforço²⁸⁰, se o olhar do artista não for demasiado profundo, os seus semelhantes compreendem-no e felicitam-no. Assim, quanto maior for a secção e mais baixo o seu nível, maior é o número daqueles que compreendem o discurso do artista²⁸¹.

No mundo espiritual existem períodos estéreis sem talento. Nessas épocas, os homens concedem valor especial e exclusivo aos sucessos exteriores onde as forças espirituais passam despercebidas e são os bens materiais que se tornam dignos de louvores. Por conseguinte, a arte desses tempos apenas possui uma finalidade materialista²⁸².

De todas as questões que a arte pode colocar, apenas subsiste o «como». O modo como se reproduz o objeto torna-se para o artista o seu único problema: é o «credo» de uma arte sem alma.²⁸³

²⁷⁷ Ibidem, p. 74

²⁷⁸ Ibidem, p. 75

²⁷⁹ Ibidem, p. 75

²⁸⁰ Ibidem, p. 105

²⁸¹ Ibidem, pp. 29-30

²⁸² Ibidem, p. 31

²⁸³ Ibidem, p. 31

Portanto, a arte, tal como a filosofia, procura respostas. Assim, logo que na obra de arte transpareça a experiência íntima do artista e o poder emotivo que a torna comunicável com os outros, a arte reencontra o caminho que haveria perdido. O objeto da sua busca já não é o objeto material concreto a que se prendiam as épocas decadentes, mas o próprio conteúdo da arte, a sua alma, sem a qual os meios de que se serve se tornam inúteis²⁸⁴.

Ora, segundo Kandinsky, a *beleza interior* resulta de uma *necessidade interior* que renuncia às formas convencionais de Belo²⁸⁵. Deste modo, esta recusa total das formas habituais do Belo torna sagrado todos os processos que permitem manifestar a sua personalidade. Porém, de modo geral, os homens têm uma tendência para as coisas exteriores e não conseguem reconhecer naturalmente esta necessidade interior²⁸⁶. Por exemplo, encontramos em Pablo Picasso um artista que conseguiu resistir à tentação da Beleza convencional a partir da seu impulso e necessidade de se exprimir²⁸⁷.

(...) Picasso atira-se de processo em processo. Se um abismo os separa, Picasso transpõe-no de um salto insensato e atinge o outro lado, sob o grande espanto da corte compacta dos seus fiéis admiradores. Eles que pensavam já o ter atingido, e eis que tudo recomeça.²⁸⁸

Ora, como vimos anteriormente, só através da sensibilidade se atinge a verdadeira arte e, por isso, é a intuição que dá vida à criação²⁸⁹. Assim, como qualquer ser vivo é dotado de poderes ativos, a sua força criadora não se esgota. Por conseguinte, o artista tem o dever e o direito de utilizar as formas do modo que julgar necessário para atingir os seus objetivos²⁹⁰.

(...) a arte, no seu conjunto, não é uma criação sem objetivos que se estilhace no vazio. É uma força cuja finalidade deve desenvolver e apurar a alma humano (o movimento do triângulo). É a única linguagem capaz de comunicar com a alma, a única que a pode compreender²⁹¹.

Portanto, nas épocas em que a alma é negligenciada pelas doutrinas materialistas e pelas tendências meramente utilitárias, em que a alma passa a ser insignificante, vemos a ideia de que a arte deve realizar algum objetivo específico, mas que, sem objetivo algum, a arte apenas existe pela arte. Por isso, aquele que observa uma obra de arte comunica com o

²⁸⁴ Ibidem, p. 32

²⁸⁵ Neste sentido, podemos reconhecer esta renúncia da beleza convencional na ideia de arte não-aristotélica de Fernando Pessoa que procurava também afastar-se dos conceitos de beleza convencionais de Aristóteles.

²⁸⁶ Ibidem, p. 43

²⁸⁷ Ibidem, p. 45

²⁸⁸ Ibidem, pp. 45-46

²⁸⁹ Ibidem, p. 76

²⁹⁰ Ibidem, p. 114

²⁹¹ Ibidem, pp. 114-115

artista através da linguagem da alma, mas como não o compreende ignora por completo a obra de arte e acaba por considerar o artista um intelectual habilidoso de que admira a competência e magnificência exterior. Contudo, é ao artista que compete modificar esta situação – ele deve começar por reconhecer os deveres que tem para com a arte e para consigo mesmo e considerar-se como servidor de um ideal que lhe impõe obrigações especiais e sagradas. Assim, o artista deve ter algo para dizer²⁹² – a sua função não é aperfeiçoar a forma, mas adaptá-la ao seu conteúdo²⁹³.

III.II.II Psicologia da Arte

Ora, psicologicamente falando, o artista sempre foi o instrumento e a voz do espírito da sua época. Por isso, apenas parte do seu trabalho pode ser compreendido em termos da sua psicologia pessoal. Consciente ou inconscientemente, o artista dá forma à natureza e aos valores do seu tempo que, por sua vez, também o formam. Kandinsky, na sua obra *Do espiritual da arte*, afirmou que cada época estabelece o seu grau de liberdade artística e que nem o maior génio artístico consegue ultrapassar o limite dessa liberdade²⁹⁴.

Toda a obra de arte é filha do seu tempo e, muitas vezes, a mãe dos nossos sentimentos. Cada época de uma civilização cria uma arte que lhe é própria e que jamais se verá renascer. Tentar ressuscitar os princípios da arte dos séculos passados só pode conduzir à produção de obras abortadas.²⁹⁵

Contudo, apesar das discussões sobre o fim da arte, a afluência de visitantes a museus de arte moderna mostra algo mais do que curiosidade. Mesmo os maiores críticos de arte moderna, rejeitando-a, não podem negar que algo os move, que os faz sentir algo. Deste modo, se fosse mera curiosidade, o entusiasmo e o fascínio por estas obras de arte desapareceriam rapidamente. Segundo Aniela Jaffé, o valor monetário atribuído à arte moderna, sendo uma medida do seu estatuto conferido pela sociedade, ajuda a explicar o facto de que o fascínio nasce quando o inconsciente foi movido por algo. Deste modo, o efeito da arte moderna não pode ser exclusivamente explicado pela sua forma visível.

²⁹² Segundo Kandinsky, quando se fala em ter algo para dizer estamos-nos a referir ao conteúdo, à alma, à educação da alma e não na necessidade de introduzir à força em cada obra de arte um conteúdo, consciente, elaborado *a priori* visto que isso resultaria num produto puramente racional e sem alma. Kandinsky considera que a verdadeira obra de arte nasce misteriosamente – se a alma do artista está realmente viva não tem necessidade de pensamentos racionais e teorias. Assim sendo, a forma, a construção, a conceção são passos que conduzem ao objetivo que podem ser alterados a qualquer momento sem que o conteúdo da obra seja alterado. W. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, art. cit, pp. 115-116

²⁹³ Ibidem, pp. 115

²⁹⁴ A. Jaffé, «Symbols in the visual arts» em C. Jung, *Man and His Symbols*, Random House Publishing Group, Nova York 1968, pp. 255-322, pp. 285-286

²⁹⁵ W. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, op. cit., p. 21

Nada nas obras de arte não-figurativa nos lembra o nosso mundo²⁹⁶, mas ainda assim, existe uma ligação humana²⁹⁷.

Ora, o objeto artista moderno é dar forma à sua visão do Homem, à sua perspectiva espiritual da vida e do mundo. As obras de arte modernas não só abandonaram o mundo concreto e material, mas também o individual, tornando-se bastante coletiva e por isso toca não só nuns poucos como na maioria. No entanto, o que permanece individual é a forma de representação, o estilo e a qualidade da obra de arte. Por sua vez, os pioneiros da arte moderna compreenderam rapidamente quanto estavam a pedir ao seu público. Posto isto, é fácil constatar como nunca existiram tantos manifestos e explicações de arte como no século XX. Porém, não era apenas aos outros que os artistas procuravam justificar o seu trabalho, mas também a si próprios²⁹⁸.

Assim sendo, os artistas provavelmente não compreenderam logo o facto psicológico de que eles projetam parte da sua psique na matéria ou objetos inanimados. Segue-se que daí surja a misteriosa animação que cada objeto pode possuir e até mesmo o grande valor que se pode atribuir a lixo. Por sua vez, interpretado psicologicamente, o que chamamos de espírito é o inconsciente que se manifesta sempre quando o conhecimento racional ou consciente chega ao seu limite visto que o ser humano tende a preencher o inexplicável e o misterioso com conteúdos do nosso inconsciente²⁹⁹.

De acordo com Aniela Jaffé, nenhum artista compreendeu tão bem este facto como Kandinsky. Para Kandinsky, como vimos, a importância de uma obra de arte não residia no exterior, na sua forma material, mas no conteúdo místico da arte³⁰⁰. Porém, a arte não pode ser demasiado concreta e uma simples imitação da natureza, como também não pode ser completamente abstrata e subjetiva. Por conseguinte, o trabalho do artista consiste em reunir a sua realidade interior com a sua realidade exterior³⁰¹.

²⁹⁶ Creio que seja pertinente contrastar esta ideia com a visão oposta de José Ortega Y Gasset relativamente à sua justificação para a degeneração da arte moderna. Na sua obra, *La deshumanización del arte*, argumenta que a característica da arte moderna é a sua capacidade de dividir o público entre os que a compreendem e os que não a compreendem, chamando-lhe de arte intelectual. Neste sentido, procura mostrar que o povo, a maioria, só sente prazer estético quando se consegue relacionar com a arte. J. Gasset, *La Deshumanización Del Arte*, Austral, Barcelona 2016, pp. 56-57 No entanto, tomamos partido de Aniela Jaffé e Kandinsky porque compreendemos que existe algo mais a acontecer na interpretação de uma obra de arte e que a relação que temos com ela não é exclusivamente racional.

²⁹⁷ W. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, op. cit., pp. 286-287

²⁹⁸ A. Jaffé, «Symbols in the visual arts» art. cit., 287

²⁹⁹ Ibidem, p. 292

³⁰⁰ Ibidem, p. 307

³⁰¹ Ibidem, p. 319

Todavia, aqui, tomamos partido de Kandinsky relativamente à forma e ao conteúdo interior de determinada forma. Se uma forma, que é o carácter exterior de um conteúdo interior, nos deixa indiferente, devemos compreender que não há nada no mundo que não nos diga nada ou que nos possa ser completamente indiferente. Assim, esta indiferença ou «não dizer nada» pode acontecer quando tal forma apareça num lugar inadequado³⁰² ou quando não é a melhor forma para representar o conteúdo interior, a necessidade interior do artista³⁰³.

III.III O Divino e o Artista

III.III.I O Divino enquanto consciência abstrata do infinito

Ora, tal como referido anteriormente, a nossa intenção foi abordar a questão da ansiedade em termos fenomenológicos abstraindo-nos de concepções teológicas. Porém, como vemos na arte uma solução para a ansiedade e a arte, estando diretamente relacionada com a consciência e em particular com a imaginação ou, como Kierkegaard coloca, com o nosso lado infinito, é o que permite ao Homem criar. Por isso, devemos compreender como o Homem, neste caso o artista, se relaciona com o Divino enquanto consciência abstrata do infinito.

Tal como Nietzsche observa no Prometeu de Ésquilo, o Homem, através da sua sabedoria, do seu conhecimento, ergue-se acima da natureza e desafia os Deuses com a convicção de que pode criar homens. Contudo, ao colocar-se numa posição de Deus é obrigado a carregar o peso do mundo e da existência às costas tal como Atlas e a sofrer. Deste modo, parece ser possível compreender uma relação entre a capacidade criativa do Homem através do seu conhecimento e imaginação e o Divino ou a concepção eterna e abstrata da existência. Assim, de modo a compreendermos posteriormente (III.III.II) qual a relação do artista com o Divino, teremos brevemente de explicar o que se entende por Divino apoiando-nos em Kierkegaard e Feuerbach.

Ora, Feuerbach diz-nos que a diferença essencial entre o homem e o animal repousa na consciência. Por consciência entende quando um ser tem como objeto o seu género. O animal é objeto para si enquanto indivíduo – possui sentimento de si –, mas não enquanto género porque lhe falta consciência, termo que deriva de ciência. Ou seja, onde existe

³⁰² W. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, op. cit., p. 66

³⁰³ W. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, op. cit., p.113

consciência, existe capacidade para a ciência. Por esta razão, enquanto o animal possui uma vida simples, o Homem possui uma vida dupla. No animal a vida exterior coincide com a vida interior, mas no homem existe uma vida interior e uma vida exterior. Por conseguinte, a vida interior do homem é a vida em relação com o seu género, com a sua essência universal. O homem é ao mesmo tempo um Eu e um Tu porque se pode colocar no lugar do outro precisamente porque tem como objeto, não apenas a sua individualidade, mas o seu género, a sua essência³⁰⁴.

Ora, este objeto, a essência do Homem é o que em Kierkegaard podemos designar por alma ou elemento eterno e infinito do Homem. No dualismo corpo/mente, associado à finitude/infinitude, é o que nos distingue dos animais simples finitos. Assim sendo, a essência do Homem é idêntica à consciência de si do homem, à consciência que o homem tem da sua essência, à consciência da sua infinitude. De notar que Feuerbach afirma que não poderíamos ser de outra forma porque uma essência finita não tem sequer a mínima ideia de uma essência infinita, pois as limitações da essência são também as limitações da consciência³⁰⁵. Todavia, quer isto dizer que o homem não se pode reconhecer como limitado? Sem dúvida que pode, mas apenas possui consciência das suas limitações porque tem como objeto a perfeição, a infinitude do género³⁰⁶.

Segundo Feuerbach, «a medida da essência é também a medida do entendimento», por isso, se a essência é limitada também o são o sentimento e o entendimento. Porém, para uma essência limitada o seu entendimento e sentimento limitados não são uma limitação – como não possui conhecimento, não sente o infinito e não vê mais possibilidades, o ser limitado está inteiramente feliz e satisfeito na sua limitação³⁰⁷.

O olho do animal não vê mais além da sua necessidade e a sua essência não vai mais além da sua necessidade. E até onde chega a tua essência, até onde chega o teu sentimento de ti ilimitado, é até aí que és Deus³⁰⁸.

Deste modo, utilizando o exemplo de Feuerbach, podemos compreender que quem reconhece como maus os seus maus poemas é porque não é tão limitado como aquele que no seu entendimento aprova os seus maus poemas³⁰⁹. Quer isto dizer que ao possuírmos

³⁰⁴ L. Feuerbach, *A essência do cristianismo*, Adriana Veríssimo Serrão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2002, pp. 9-10

³⁰⁵ Ibidem, pp. 10-11

³⁰⁶ Ibidem, p. 16

³⁰⁷ Ibidem, p. 17

³⁰⁸ Ibidem, p. 17

³⁰⁹ Ibidem, p. 17

consciência do infinito e a conhecer as possibilidades que daí advém, quem reconhece os seus maus como maus poemas compreende que os seus poemas são sempre piores do que aquilo que poderiam ser – existe sempre a possibilidade de se tornarem melhores do que são.

Ora, nenhum ser pode, nos seus sentimentos, representações e pensamentos, negar a sua natureza, a sua essência. Feuerbach diz-nos que cada ser tem em si mesmo o seu Deus, o seu ser supremo, a consciência da sua essência. Assim, ao louvarmos Deus ou o Divino, louvamos a magnificência da nossa própria essência, ou seja, a nós mesmos. Consequentemente, se pensarmos o infinito, pensamos e confirmamos a infinitude da faculdade de pensar, se sentimos o infinito, sentimos e confirmamos a infinitude da faculdade de sentir. Assim, o objeto do sentimento é o sentimento que se toma a si mesmo como objeto e é por isso que o sentimento só fala ao sentimento, é por isso que o sentimento só é compreensível para o sentimento³¹⁰. Deste modo, a essência de Deus ou do Divino exprime a essência do sentimento³¹¹.

O sentimento verdadeiro, mas oculto, da frase «sentimento é o órgão do divino» é o de que «o sentimento é o mais nobre, o mais excelente, isto é, o divino, no homem». Como poderias perceber o divino através do sentimento, se o sentimento não fosse ele mesmo de natureza divina? O divino só é reconhecido pelo divino, Deus apenas por ele mesmo.³¹²

Assim sendo, a essência do divino que o sentimento percebe é a essência do sentimento encantada consigo mesmo³¹³. Neste sentido, é possível afirmar que este sentimento extasiado que percebe o Divino não é, senão, resultado da percepção dos horrores da existência porque felicidade/tristeza, sofrimento/prazer existem em proporção um do outro dado que de outra forma não seria possível obter nenhum. Por isso, a percepção do divino é resultado da percepção dos horrores temporais que a consciência toma conhecimento e a ansiedade potencia.

III.III O artista e a sua relação com o Divino

Tal como interpretado nesta dissertação, o conhecimento, em particular o conhecimento perigoso de Nietzsche, de que não existe uma verdade absoluta leva-nos a estados de

³¹⁰ Para Feuerbach, o sentimento é o nosso poder mais íntimo e, no entanto, um poder independente, distinto de nós que está em nós, mas acima de nós, que nos afeta como se fosse outro, o nosso Deus. L. Feuerbach, *A essência do cristianismo*, op. cit., p. 21

³¹¹ Ibidem, pp. 18-19

³¹² Ibidem, p. 19

³¹³ Ibidem, p. 19

ansiedade por falta de uma direção para as nossas vidas. Neste sentido, já o mito grego de Édipo Rei parecia querer nos mostrar como a sabedoria era o maior crime contra a natureza³¹⁴.

(...) o homem que decifra o enigma da natureza – da Esfinge de natureza dupla – há de também transgredir, como assassino do seu pai e amante da sua mãe, os sagrados códigos da natureza³¹⁵.

Ao mesmo tempo, segundo Nietzsche, no Prometeu de Ésquilo, é possível observar como o homem se ergue e desafia os Deuses, apoiando-se pela sua sabedoria – isto é, o artista titânico encontrou em si a convicção de que lhe era permitido criar homens e destruir os Deuses do Olimpo através da sua sabedoria superior e foi obrigado a expiar essa falta através do sofrimento eterno³¹⁶.

O desejo do artista por desenvolvimento, jovialidade da criação quando desafia todos os infortúnios é somente uma imagem luminosa de nuvens e de céu reflexa no negro lago da tristeza³¹⁷.

Assim, o mito de Prometeu reflete o valor supremo que o homem primitivo atribuiu ao fogo enquanto qualidade de uma cultura florescente. Porém, a ideia de que os homens teriam total controlo sobre o fogo parecia aos homens primitivos ser uma espoliação da natureza divina. Ou seja, a melhor e mais elevada dádiva que o homem poderia adquirir foi conseguida através de um ato de sacrilégio e o homem terá que acarretar com as suas consequências³¹⁸.

Ora, como vimos, Apolo procura apaziguar os indivíduos traçando delimitações entre eles, ao mesmo tempo que lhes lembra que essas delimitações constituem as mais sagradas leis do universo quando exige conhecimento e moderação. No entanto, para que a tendência apolínea não se cristalice todas as formas numa rigidez «Egípcia», a «maré» dionisíaca destrói todas as delimitações com a qual a vontade apolínea encantava o heleno. Deste modo, é este impulso titânico de se tornar Atlas de todos os indivíduos, de os carregar aos ombros e os levar mais longe, a uma altura mais elevada, é o laço que une o dionisíaco ao prometiano³¹⁹. No fundo, a arte dionisíaca procura convencer-nos do

³¹⁴ F. Nietzsche, *A Origem da Tragédia*, op. cit., pp. 62-63

³¹⁵ Ibidem, p. 63

³¹⁶ Ibidem, p. 65

³¹⁷ Ibidem, p. 65

³¹⁸ Ibidem pp. 65-66

³¹⁹ Ibidem, p. 67

prazer do eterno da existência, obrigando-nos a contemplar os terrores da existência individual, mas não para que fiquemos petrificados de medo, mas para criar³²⁰. Assim, confrontado com o peso da existência, com todo o conhecimento do terror da natureza, o artista deve criar. Ao criar, encontra uma direção para a sua vida apesar do prazer e o horror que advém do conhecimento e da ansiedade de possuir possibilidades infinitas.

³²⁰ Ibidem, p. 100

Conclusão

Em virtude da nossa análise, compreendemos que a ansiedade é inerente à condição humana e por essa mesma razão nunca poderá ser eliminada por completo. Assim sendo, e apesar de poder ser prejudicial à vida como vimos com o caso da ansiedade demoníaca, a ansiedade mostra-nos possibilidades – é o possível da liberdade.

Apesar da ambiguidade do niilismo, por um lado, representar o declínio de energias vitais que, por sua vez, resultam numa depressão cultural e, por outro lado, por representar o desassossego daqueles que expõe a ilusão da moral Ocidental, analisámo-lo como fundamento da ansiedade enquanto consciência individual e inquietação face ao conhecimento perigoso de que não existe um conhecimento absoluto que suporte as nossas valorações da existência.

Assim sendo, descobrimos que o conhecimento perigoso de que a falta de uma base objetiva que nos transcenda e que conseqüentemente ofereça um significado à nossa existência, leva o ser humano a estados de ansiedade e ressentimento, por um lado enquanto desnorteamento, por outro pela impossibilidade de vermos as nossas aspirações alcançadas. Segundo a perspectiva de Schopenhauer vimos que a vida não tem qualquer significado e que seria preferível não existir de todo. Em contrapartida, segundo a interpretação do niilismo de Nietzsche, o facto de a verdade ser que não existe verdade é a grande libertação que permite criarmos a nossa própria realidade independentemente de qualquer sistema moral. Contudo, é nesta posição de criação infinita, onde tudo é possível, que nos deparámos com a ansiedade de não saber que caminho seguir.

Apoiando-nos em Kierkegaard foi possível ter uma compreensão mais profunda da relação do Eu com o vazio da existência (dada a incapacidade de possuir um conhecimento absoluto da existência) e a partir do desespero que deriva do dualismo da condição humana de onde emerge a ansiedade.

Ainda que não tenhamos acesso a uma realidade transcendente nem o conhecimento absoluto da existência como Schopenhauer nos mostra, não significa que devemos desesperar e desistir de lutar pela vida. Pelo contrário, Nietzsche mostra-nos precisamente que por não existir um propósito fixo na existência é o que nos permite criar o nosso próprio significado. Por sua vez, para Kierkegaard é a possibilidade que nasce da ansiedade que nos permite respirar face a esse fatalismo pessimista que nos inibe de viver. Contudo, não quer isto dizer que a possibilidade que nasce da ansiedade ofereça uma

visão mais otimista do mundo. Tal como Nietzsche, Kierkegaard entende que quando falamos de possibilidades estamo-nos a referir a tudo quanto seja magnífico como terrível. Porém, é necessária moderação dado que quando tudo é possível, nada parece possível. Neste sentido, encontramos na arte uma direção para a ansiedade, encontramos na arte uma forma construtiva de delimitar as possibilidades infinitas que a ansiedade nos revela. Deste modo, vemo-nos livres da insegurança e desnorreamento da ansiedade ao mesmo tempo que falsificamos para nos próprios uma ilusão que nos permite potenciar a nossa própria expressão de vida e evoluir.

Assim, encontramos na arte a salvação para o vazio existencial. Entendemos que para restaurar o equilíbrio entre possibilidade/necessidade temos de encontrar a resposta para a ansiedade numa delimitação das suas possibilidades de forma a transformá-las em algo de concreto. Para isso, a criação artista parece satisfazer as nossas pretensas e manter o equilíbrio da síntese humana ao imprimir o nosso lado infinito, subjetivo e de possibilidades na forma finita, concreta e necessária na comunicação do nosso Eu. É na arte, enquanto meio de comunicação da nossa individualidade, que melhor podemos transcrever o equilíbrio da síntese da natureza humana ao mesmo tempo que nos relacionamos com a força que nos criou. Ou seja, na criação artística encontramos um reflexo da subjetividade individual impressa em algo objetivo. Nesta medida somos criadores, objeto e espectador em simultâneo e por isso é quase possível compreendermos em várias perspetivas. Por conseguinte, como o ser não é algo de estático, mas sim algo em movimento, o propósito da criação artística reside em último grau na autorreflexão da própria individualidade de forma a evoluir – integramo-nos em cada criação e desintegramo-nos ao abandoná-la assim que a concluimos. Posto isto, o equilíbrio da síntese humana com a força criadora está na criação perpétua – na criação continua enquanto comunicação, autorreflexão e evolução.

Assim, compreendido o equilíbrio que deve existir entre corpo e mente, entre possibilidade e necessidade, alegria e sofrimento e a comunicarmos a nossa essência através da criação artística, não só a ansiedade se torna útil para o nosso desenvolvimento como potencia a nossa expressão de vida e nos ajuda a encontrar uma justificação para a existência.

Referências Bibliográficas

Antony Aumann, «*Kierkegaard on the Value of Art: An indirect method of communication*» em A. Buben, E. Helms and P. Stokes, *The Kierkegaardian Mind*, Routledge, Milton Park 2019, pp. 166-176

Aniela Jaffé, «Symbols in the visual arts» em C. Jung, *Man and His Symbols*, Random House Publishing Group, Nova York 1968

Anthony Rudd, «*Kierkegaard on the Self and Modern Debate on Selfhood*», em J. Hanson, S. Krishek, *Kierkegaard's The Sickness unto Death – A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 42-60

Arthur Schopenhauer, *Mundo como vontade e representação*, M. F. Sá Correia, RÉSE-EDITORIA, Porto 1980

Bernard Reginster, «*The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness*», em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 701-726

Bernard Reginster, *The Affirmation of Life*, Harvard University Press, Londres 2008

Betina Bergo, «Evolution and force: Anxiety in Kierkegaard and Nietzsche», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI (2003) 143-168

Daniel Came, «*The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of tragedy and Beyond*», em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 209-225

Fernando Pessoa, *O livro do desassossego*, Porto Editora, Porto 2014

Fernando Pessoa, *Prosa escolhida de Álvaro de Campos*, Porto Editora, Porto 2015

Friedrich Nietzsche, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Maria Inês Madeira de Andrade, Edições 70, Lisboa 2009

Friedrich Nietzsche, *A genealogia da moral*, Carlos José Menezes, BABEL, Lisboa 2019

Friedrich Nietzsche, *Gaia Ciência*, Mariana Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, Maria Encarnação Casquinho, Relógio de D'Água, Lisboa 1998

Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, Paulo Osório de Castro, Relógio D'Água, Lisboa, 1997

Friedrich Nietzsche, *O Anticristo*, Artur Mourão, Edições 70, Lisboa 2019

Friedrich Nietzsche, *O Crepúsculo dos Ídolos*, Artur Mourão, Edições 70, Lisboa 2020

Friedrich Nietzsche, *Para além de Bem e Mal*, Delfim Santos, BABEL, Lisboa 2018

Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001

João Constâncio, *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Tinta-da-China, Lisboa 2013

José Gasset, *La Deshumanización Del Arte*, Austral, Barcelona 2016

Ken Gemes, «*Life's Perspectives*», em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, 553-575

Ludwig Feuerbach, *A essência do cristianismo*, Adriana Veríssimo Serrão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2002

Melissa Fitzpatrick, «The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic occasion to transcend unfreedom», *The Heythrop Journal*, Vol. LV (2014) 871-882

Otto Rank, *Beyond Psychology*, Dover publications Inc, Nova York 1958

Scott Jenkins, «Nietzsche's questions concerning the Will to Truth», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, no. 2 (2012) 265-289

Sigmund Freud, *Cinco conferências sobre Psicanálise*, Isabel Castro Silva, Relógio D'Água, Lisboa 2009

Tom Baley, «*Nietzsche the Kantian?* », em K. Gemes & J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, 134-159

Wassily Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, Maria Helena de Freitas, Publicações Dom Quixote, Alfragide 2023