

KIERKEGAARD E NIETZSCHE: O PROBLEMA DA MASSA E SUA LUTA CONTRA O DEVIR

[KIERKEGAARD AND NIETZSCHE: THE MASS PROBLEM AND ITS STRUGGLE AGAINST BECOMING]

Paulo Abe

pauloaltro@hotmail.com

Graduado em Filosofia pela USP em 2014, teve o início de seus estudos no curso de Filosofia na PUC 2008, onde começou uma Iniciação Científica com bolsa da CNPq sobre o conceito de desespero em Kierkegaard. Em 2020, terminou seu mestrado na USP com bolsa CNPq em conjunto com a Universidade de Copenhague e Soren Kierkegaard Research Centre com a dissertação sobre o conceito de paradoxo e desespero em Kierkegaard. Em 2022, encontra-se no doutorado na USP e se dedica a pesquisar a questão da massa/rebanho em Kierkegaard e Nietzsche. No campo literário, publicou quatro livros de ficção, sendo premiado pela SFX em 2015 no Festival da Mantiqueira. Em 2016, foi finalista da “Primeira Maratona Literária” com o romance “Sexo sagrado” (Oito e Meio). Em 2018, venceu o Programa Nascente USP na categoria Texto com o livro de contos “um corpo divisível” (Penalux) e foi finalista do Prêmio Literário Guarulbos 2020. Em 2020, foi finalista do Prêmio OFF-FLIP com o conto “O livro dos tradutores”; e em 2021, finalista com o conto “O livro das fronteiras”.

DOI: [10.25244/tf.v14i2.3400](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3400)

Recebido em: 12 de Outubro de 2021. Aprovado em: 16 de Janeiro de 2022

Caicó, ano 14, n. 2, 2021, p. 87-106

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i2.3400](https://doi.org/10.25244/tf.v14i2.3400)

Dossiê Nietzsche



Resumo: O presente artigo problematiza a relação entre as análises da Modernidade feitas por Kierkegaard e Nietzsche, buscando por semelhanças que podem dar luz a uma descrição de um mesmo fenômeno. Para tanto, o objetivo primário é analisar as expressões do indivíduo em sua luta contra tornar-se si mesmo, especialmente as que envolvem a inconsciência, o que Kierkegaard chama de “maior de todos os riscos”. Posteriormente, discutiremos as razões e consequências que levarão o indivíduo até a massa. O mesmo percurso será feito com Nietzsche, a fim de analisar o instinto de rebanho e a moral de escravo neste fenômeno social do século XIX. Por fim, procuraremos ver até que ponto ambos discutem o mesmo objeto e até que ponto um é objeto de crítica do outro.

Palavras-chave: Massa. Rebanho. Deus. Moralidade. Cristianismo.

Abstract: The present paper discusses the relationship between the analyzes of Modernity made by Kierkegaard and Nietzsche, looking for similarities that can give light to a description of the same phenomenon. For this, the primary objective is to analyze how the individual expresses himself in his struggle towards not becoming himself, specially when he is unconscious of it, what Kierkegaard calls “the greatest of all risks”. After this, we will discuss the reasons and consequences that will take the individual unto the mass. The same course will be taken with Nietzsche in order to analyze what he calls the instinct of herd and the moral of the slave on this XIX century social phenomenon. At the end, we will look to find a common ground on both objects of discussions and even when one is the object of critique of the other.

Key-words: Mass. Herd. God. Morality. Christianity.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo dinamarquês Kierkegaard (1813-1855) e o prussiano Nietzsche (1844-1900) testemunharam juntos as mudanças sociais, políticas e filosóficas do século XIX. Cada um a sua maneira escreveu uma análise e crítica à Modernidade, ao cristianismo que a acompanhava, à filosofia moderna e, o que será o núcleo desta pesquisa, à sua sociedade de massa.

Este artigo procura dar sequência à dissertação feita sobre o conceito de desespero e paradoxo em Kierkegaard no departamento de filosofia da USP, financiado pelo CNPq e o governo dinamarquês numa estadia de pesquisa no Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard na Universidade de Copenhague. Entretanto, criando paralelos entre os conceitos elaborados por Kierkegaard e Nietzsche. Para tanto, na primeira parte, exporemos como Kierkegaard apresenta a questão da massa – ou multidão – e analisaremos os conceitos conectados a ela. Similarmente na segunda parte, como expõe-se a crítica de Nietzsche – instinto de – rebanho e analisaremos os conceitos envolvidos em seu interior. Na terceira parte, procuraremos evidenciar a análise nietzschiana à contraluz de Kierkegaard, atentando para intersecções e divergências. Por último, analisaremos suas saídas para a questão comparativamente.

2 KIERKEGAARD

Søren Kierkegaard escreveu sob diversos pseudônimos e também com seu próprio nome. Desde o início de seus escritos, Kierkegaard se preocupou em criticar, mas também em elevar a consciência da sociedade dinamarquesa. Em especial, discutiu sobre o que chamou de cristãos da cristandade, que consistia em todos os cristãos, pois já era generalizada a concepção de que para ser cristão, bastava nascer e não tornar-se. De uma mesma maneira, criticou também Hegel e seus seguidores por promoverem um tipo de filosofia que negasse a vida em virtude de uma abstração geral. Em sua primeira fase, Kierkegaard ataca, por assim dizer, o leitor, enganando-o a ter mais consciência de si mesmo. No entanto, em seus últimos escritos ataca a sociedade e a cristandade de maneira generalizada, dando ênfase à cultura da multidão, da massa.

Sua meta foi guiar o leitor a se tornar um indivíduo singular, isto é, si mesmo. Contudo, para fazer isso teria de fazer com que as pessoas estivessem cientes das tantas formas em que uma pessoa não é ela mesma, o que Kierkegaard chama de estar em desespero. A questão se aprofunda quando, em seus últimos trabalhos, aponta que esse comportamento está generalizado na sociedade, um eterno estado de desespero no qual ninguém visa transcender ao si-mesmo verdadeiro. Para o filósofo dinamarquês, toda a questão se resume a todos *serem* cristãos e nunca se *tornarem* cristãos. De maneira que se iludem num ser que dilui toda a irresponsabilidade na massa, mantendo-se à distância de uma mudança, um devir, um risco que provaria que, como ele diz, “a multidão é uma mentira”

2.1 POETA E ADMIRADOR

Neste sentido, procuraremos dar uma ênfase inicial ao seguinte livro: *Temor e Tremor* (1843) do pseudônimo Johannes de Silentio a fim de explicar seu tipo de existência-poeta (KIERKEGAARD, 1980, p. 77) que está logo antes do religioso (ser si mesmo), mas poetiza em vez de ser/tornar-se. Este pseudônimo por inúmeras vezes se chamará poeta a fim de ter para si um herói para projetar as grandes aventuras, o grande feito que ele mesmo não se arrisca, a fé. Neste livro, analisará Abraão e o conceito de paradoxo envolvido na fé, porém também colocará em exposição sua própria existência como admirador, poeta, alguém que canta as ações de outros, nunca tendo si próprio como protagonista: “o poeta não pode cumprir aquilo que o herói realiza: só lhe resta admirá-lo, amá-lo e rejubilar com ele (...) está enamorado, feliz por não ser herói, para que o seu amor seja feito de admiração. O poeta é o gênio do recordar” (KIERKEGAARD, 1973, p. 259).

O poeta tenta com que “todos participem de sua admiração pelo herói” (KIERKEGAARD, 1973, p. 259). Assim, contamina a todos com o amor que sente pelo herói, sua admiração. De maneira que ninguém mais possa se arriscar ou que tome a questão apenas para grandes indivíduos que não eles próprios. Contudo, esta é toda a sociedade. O poeta, que também são os pastores na época de Kierkegaard, está mais interessado em seu bem-estar, conforto ou em ser um cristão de forma segura, ainda que, para Kierkegaard, ser cristão de verdade seja um risco enorme.

Por trás de seu “vestuário verbal” (KIERKEGAARD, 1973, p. 287), sua existência se relaciona com Deus apenas pela imaginação – na qual inclui-se a recordação (Cf. FERREIRA, 199, p. 16-34)¹. Sob o pseudônimo Johannes Anti-Climacus, o cristão por excelência, Kierkegaard analisa em *A Doença para a Morte* essa existência-poeta na segunda parte sobre o pecado, afirmando que poetizar seja pecado quando em detrimento do tornar-se si mesmo diante de Deus. No entanto, Kierkegaard dirá aqui que sua consciência do pecado é obscura (KIERKEGAARD, 1980, p. 77). Em outras palavras, sua consciência de Deus e de si mesmo é obscura, vaga.

2.2 O EXÉRCITO DE ADMIRADORES

Em *Temor e Tremor*, vemos que Kierkegaard como Johannes de Silentio apresenta ao leitor três tipos de existências: o herói trágico, o cavaleiro da resignação infinita e o cavaleiro da fé. Eles representam respectivamente uma ascensão em direção à fé, isto é, ser si mesmo. O herói trágico é representado pelo personagem grego Agamenon, que é compreendido por todos, faz parte do geral e da linguagem, além de suas ações serem racionais. O cavaleiro da resignação infinita está no último ponto antes da fé, em que precisa abandonar a razão como centro de sua existência, ser humilde e se resignar do mundo para ganhá-lo de volta como cavaleiro da fé, por meio desta paixão.

Para o tema de nosso artigo, interessa-nos o herói trágico, pois ele é a expressão do mundano. Isto é, “o herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral (...) encontra

¹ O pseudônimo esteta A também comentará extensivamente sobre a recordação e a imaginação na primeira parte de *Ou-Ou*.

segurança no geral (...) sacrifica-se por ele” (KIERKEGAARD, 1973, pp. 297-8-9). Aqui podemos ver como esta definição é também a da existência-poeta, uma vez que ela, como Johannes de Silentio, não consegue ter uma mudança em seu interior, residindo indefinidamente no reino dos homens, onde tudo pode ser compreensível e seguro. Em outras palavras, critica-se a sociedade que pode apenas ter uma leitura grega ou trágica da fé, em que se procura conhecer o que é oculto. Não em vão tenta explicar ao leitor a fé que nomeia como absurda e paradoxal, pois só de forma mediada, de forma racional consegue “compreender” essa paixão incompreensível. No entanto, teria de abandonar seu conforto para enfrentar a vida cristã.

Em *A Prática do Cristianismo*, novamente sob o pseudônimo de Johannes Anti-Climacus, o cristão por excelência, Kierkegaard procura expor o que a cristandade erroneamente julga ser cristão e o que a essência do cristianismo é. Neste trabalho de 1850 de sua última fase, criticará os admiradores, poetas, bispos, ou seja, os falsos cristãos. Isso é importante, pois, para Kierkegaard e Anti-Climacus em seu *A Doença para a Morte*, tornar-se e ser cristão por meio da fé em sua relação absoluta com o absoluto é ser si mesmo. Contudo, notaremos a definição melhor pelo contraste. Assim, analisaremos sua crítica aos admiradores e poetas em contraposição aos seguidores de Cristo, isto é, àqueles que imitam – ou ao menos imitariam – Sua vida em humilhação.

Anti-Climacus criticará como os bispos e as pessoas que aceitam com facilidade suas “observações” sobre a vida de Cristo e ninguém procura de fato segui-la. De maneira que diz: “Mas ‘observar’ pode significar, em certo sentido, chegar muito perto de algo, a saber, do que se deseja observar; em outro sentido, significa manter-se muito distante, infinitamente distante, isto é, pessoalmente.” (KIERKEGAARD, 1944, pp. 227-8). Em outras palavras, com “o observar eu entro no objeto (me torno objetivo), mas me abandono ou me afasto de mim mesmo (deixo de ser subjetivo).” (KIERKEGAARD, 1944, p. 228). E aqui precisamos ter em mente que, para Kierkegaard, “a verdade é subjetividade” e que, por causa disso, seus contemporâneos “esqueceram de existir” (KIERKEGAARD, 1941, p. 223). Em suma, há “um abismo enorme entre o ator e o poeta” (KIERKEGAARD, 1944, p. 230), isto é, entre aquele que toma a ação para si e aquele que está seguro à distância.

A admiração do poeta é um esconderijo perfeito, ainda que seja o refúgio de toda a sociedade ocidental. Enconde-se à luz do dia. De maneira que a vida de Cristo que deveria ser seguida torna-se uma desculpa geral e uma fuga da exigência de nossa vida (KIERKEGAARD, 1944, p. 232), tornarmo-nos nós mesmos. Isso pode ocorrer tanto consciente como inconscientemente (KIERKEGAARD, 1944, p. 232). Neste processo, o indivíduo desaparece mais e mais, perde-se no que admira, que se torna cada vez maior; e o que admira o engole (KIERKEGAARD, 1944, p. 236).

O admirador, em *A Prática do Cristianismo* e em *Temor e Tremor*, é “apenas covarde ou egoisticamente apaixonado pela grandeza; se houver qualquer inconveniente ou perigo, ele recua” (KIERKEGAARD, 1944, p. 239). Ou seja, ele “assume uma relação pagã com o cristianismo” (KIERKEGAARD, 1944, p. 247). Kierkegaard, como Johannes Anti-Climacus em *A Prática do Cristianismo*, usará duas personagens para simbolizar o admirador que, novamente, é toda sociedade.

Nicodemos² era um admirador; o perigo da realidade era demais para ele; ele desejava manter-se pessoalmente afastado. Mas, por outro lado, a verdade o

2 Personagem bíblico, fariseu, membro do conselho judaico, que, aparentemente, por medo da lei que proibia ser ajudado por Cristo e do que outros judeus pensariam, foi se encontrar com Jesus à noite, cf. João 3:2.

envolvia a tal ponto que ele buscava um relacionamento com ela. Sob o manto da escuridão, ele roubou seu caminho — afinal, ele estava caminhando por caminhos proibidos — para a verdade desprezada; certamente já lhe custou um grande esforço correr esse risco, procurar a companhia do desprezado. (KIERKEGAARD, 1944, p. 241)

Neste caso, fica no meio do caminho, pois nem negava que Jesus era o que dizia ser, mas também não ousava tornar pública sua relação com ele. Ou seja, procurava estar seguro, ser apenas um admirador à distância (na escuridão), mas ser um seguidor é se jogar no perigo, seguir o modelo, Cristo. Onze dos seguidores de Jesus, apesar de terem se escandalizado ao fim, principalmente Pedro, poderiam ser considerados de fato seguidores por Anti-Climacus. Contudo, um foi desde sempre um admirador, Judas. Neste sentido, o pseudônimo procura indicar ao fim do livro, como é de praxe em sua escrita, uma ascensão de consciência no leitor – o que é chamado de comunicação indireta – para o fato de que manter-se sempre como um admirador, como a sociedade se mantém, é escolher ser o traidor de Cristo, não seu seguidor (KIERKEGAARD, 1944, p. 239).

2.3 O DESESPERO COMO CRISTANDADE

Parte da crítica de Kierkegaard em relação à sua sociedade e cultura vem de uma completa mundanização da vida, especialmente da Igreja. Como Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*, o filósofo já alertava sobre um “grande perigo”. Neste livro, ele discorre sobre o conceito de desespero, que seria a “doença”, e se definiria como a relação discordante entre o indivíduo e Deus. Contudo, uma forma das tantas apresentadas e não tão destacada aparece como sendo o “grande perigo”, o desespero da necessidade. Nesta forma, o desespero passa despercebido ou ao menos não se eleva a consciência de um eu e de Deus para além de algo vago – ou obscuro –, afundando-se numa abstrata universalidade (Estado, Nação, Igreja), anulando-se em desespero (KIERKEGAARD, 1980, p. 46). Sua preocupação é justamente do indivíduo, sem consciência, juntar-se aos seus iguais na massa.

Kierkegaard analisa o desespero em suas formas: finitude, infinitude e necessidade, possibilidade; mas também as analisa através da lente da consciência: falta de consciência, um pouco de consciência, consciência total. Aqui procuraremos analisar o desespero da finitude, necessidade e da pouca consciência, pois indicam fazer parte de um mesmo fenômeno: o da incapacidade de transcendência – ou, como visto antes, a admiração segura.

No desespero da finitude, o indivíduo se ocupa de coisas indiferentes e lhes dá um valor desproporcional. Ele é marcado por um autorreducionismo. Seu eu evapora-se “porque se fecha no finito, e porque em vez dum eu se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição dum eterno zero” (KIERKEGAARD, 1980, p. 352), uma “repetição vazia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 37). De modo que esse tipo de desespero que sofre é caracterizado pela “mundaneidade, conformismo e uma atitude meramente prudente frente a vida” (GLENN, 1987), espiritualmente se castrando e não se dando conta de sua única necessidade, concretizar-se espiritualmente, ser si mesmo.

O homem que se desespera na finitude tenta cortar sua ligação com seu Autor, mesmo inconscientemente; tenta se tornar a-espiritual – e para Kierkegaard, o espírito é precisamente o si-mesmo (KIERKEGAARD, 1980, p. 13). Em vez de concretizar seu eu como o quer, se deixa frustrar por “outro”, pela multidão, a massa, esquece-se de si próprio e, entre tantas vezes, esquece-se ou não se preocupa mais com seu nome divino. Ser si próprio é uma ousadia e um perigo em meio à abstração da massa. Para ele, é “muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros, se tornar uma cópia, um número, um homem da massa” (KIERKEGAARD, 1980, p. 34). Sua vontade – ao menos a pouca que tem – é se esconder no rebanho.

Desta maneira, aprimorando sua arte no disfarce pela mimésis na multidão, o desesperado passa despercebido ou, ainda melhor, passa a ser bem-visto, como elevando-se na sociedade. Ou seja, ele lima os ângulos do seu eu e, liso, polido, é “tão circulante quanto uma moeda (...) é precisamente um ser humano assim como deve ser” (KIERKEGAARD, 1980, p. 34), fato que ainda lhe facilita a vida, já que lhe parece uma premiação, ainda que, espiritualmente falando, condene-se.

Sob o aspecto do desespero da necessidade, o indivíduo está carecendo de possibilidade em sua vida. Isto é, vive sua vida de forma absolutamente mundana, uma vez que é a possibilidade que habilita a fé no ser humano. Esta pessoa é incapaz da crença e não crê que a Deus tudo é possível (KIERKEGAARD, 1980, p. 39). Para ela, o mundo decorre da probabilidade, ou seja, da racionalização ou mediação de certos eventos. Nada está além de seu “poder”, não observando que se deixasse nas mãos de Deus mesmo o que considerava impossível poderia ser possível.

Para o indivíduo neste desespero, tudo se torna necessário e o fatalismo é sua marca. Não há nada que ele possa fazer. Não há forças maiores que as do mundo e ele pode entendê-las de forma a precisar quando algo é possível e quando não é. Ele é tomado por uma visão determinista de toda a vida, tornando tudo trivial e ele próprio a-espiritual. Em outras palavras, não se torna si mesmo.

Por fim, temos o desespero visto através da lente da consciência. Neste campo, o desespero está inconsciente de um si-mesmo, de Deus e da eternidade. Este é o mais comum. Engloba as pessoas que são a-espirituais. Kierkegaard, como Anti-Climacus, afirma que uma marca de sua a-espiritualidade – que pode ser vista em *O Conceito de Angústia* – é que sua angústia lhe dá a sensação de segurança (KIERKEGAARD, 1980, p. 44). Ou seja, inconsciente de seu desespero tudo se passa como se estivesse bem e esse alívio é a sensação de quase todos os seres humanos, um engano quanto à própria condição ou ao que se esconde da consciência. Por esta razão, Kierkegaard afirmará que esta pode ser a forma mais perigosa de desespero (KIERKEGAARD, 1980, p. 44).

Aqui há a ênfase no fato de que este engano reside em, por causa da generalizada “vaga” e “obscura” consciência de si mesmo na sociedade, todos se considerem erroneamente cristãos, pois não passam, ou ainda, lutam contra qualquer devir, isto é, contra o si mesmo. Kierkegaard procura afirmar que todos – ou ao menos grande parte do mundo – ainda se encontram no paganismo – mesmo que um moderno –, pois não têm consciência plena tanto de seu desespero quanto de Deus e si próprios. De maneira que “residem vagamente e se mesclam em alguma abstrata universalidade (Estado, nação etc) (...) [estão] no escuro quanto ao seu próprio eu” (KIERKEGAARD, 1980, p. 46) e estacionam-se no desespero.

Então, este desespero inconsciente não entrava a vida de ninguém, mas, antes, a impulsiona mais profundamente na finitude, o que faz com que seu encadeamento na sociedade lhe seja algo de muito valor, pois ainda nada de imaginário no sentido do possível ou do infinito

existe na vida para criar a ponte em direção a Deus. Neste contexto, procura apenas preservar seu status. Seria sábio evitar riscos: não falar muito, não ser original, imitar os outros etc. Mas não é este mesmo o maior de todos os riscos do qual Kierkegaard fala? Isto é, o de perder si próprio sem sequer o perceber. Sua situação, para Kierkegaard, é esta: “ganho covardemente todas as vantagens temporais – e perco o meu eu” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35). Não em vão, Kierkegaard em sua última fase, lançará um grande ataque à Igreja e à cristandade – assim como também ao Estado –, uma vez percebendo o papel crucial de ambas na castração do eu no indivíduo moderno e na ilusão de um “crescimento espiritual da Igreja” (HUBBEN, 1962, p. 41).

2.4 A IGREJA TRIUNFANTE

Para Kierkegaard, como Anti-Climacus, em *A Prática do Cristianismo*, a igreja em sua origem já foi uma Igreja militante. Ou seja, já houve uma luta espiritual pela qual se alistar e lutar. Sua recompensa estaria em outro mundo e seu modo de combate seria por imitar a vida de Cristo em humilhação e sofrimento, na relação absoluta com o absoluto na fé, o que permitiria ser um indivíduo singular, si mesmo. Contudo, o mundo se secularizou. A Igreja militante se tornou uma Igreja triunfante e procura oferecer os espólios do paraíso no próprio mundo terreno. Já não havia mais combate, mais tensão, apenas alívio e conforto. De maneira que esta cristandade da Igreja triunfante prega até hoje, na verdade, 1) o paganismo, pois não consideram Deus ou o paraíso, já venceram no mundo; 2) a admiração, pois tomando por vencida a batalha e lendo as Escrituras apenas como contos de fadas não precisam seguir o exemplo de Cristo, estão seguros; 3) a abolição do cristianismo, pois ao não acreditarem e se limitarem a fazer “observações” à distância, não vivendo o cristianismo, traem-no como Judas o fez – inconscientemente.

2.5 A INVEJA NIVELADORA DAS MASSAS

Em *Uma revisão literária* (1846), Kierkegaard nos apresenta um passo adiante na discussão da massa. De maneira que, se temos em mente o conjunto de seu trabalho, poderíamos inferir que respectivamente de forma consciencialmente descendente temos: 1) a imitação (de Cristo); 2) a admiração; 3) a inveja. Neste livro, Kierkegaard analisa profundamente o fenômeno das massas e a mente coletiva.

Kierkegaard havia notado que a intensificação das emoções e a inibição do intelecto são alterações fundamentais que ocorrem na atividade mental de um indivíduo inserido na multidão. O que provoca tais alterações são, por um lado, o contágio mútuo de certa disposição emotiva entre os membros do grupo e, por outro, a influência que o seu modelo é capaz de exercer sobre eles. Aquele que estiver especialmente apto a sugestionar os indivíduos acaba por adquirir prestígio e autoridade junto ao seu grupo, tornando-se o seu líder. No que se refere especificamente ao líder da multidão, se os seus sectários tendem a se subordinar à sua vontade ou se estão dispostos a *macaqueá-lo* (atefteraber), isso

se deve basicamente ao seu poder de sugestão e à sua eloquência. (FARIA, 2019, p. 28)

Por meio da sedução do líder – sejam políticos ou pastores –, que tem uma relação de simbiose com a multidão, a massa apreende a ideia de que há um antagonismo, ameaça, medo contra o qual precisa combater e somente conseguirá fazê-lo dentro deste grupo. Assim, sua esperança é conseguir manter a união contra uma negatividade absoluta – como Sócrates e Cristo o foram, no sentido de um contra todos. A relação – de poder – do líder e sua massa é de retroalimentação, cada um incendeia o outro, modificando sua personalidade, seu senso de realidade, sua própria identidade.

[Neste sentido] o numérico inebria o orador, e ele avalia [as coisas] de modo completamente diferente do que normalmente faria (...) O numérico muda os homens, inebria-os, torna-os obcecados, como se por serem muitos eles fossem algo completamente diferente do que cada indivíduo particular é. Eles ficam inebriados e interpretam tudo de maneira diferente. (KIERKEGAARD apud FARIA, 2019, pp. 29-30)

Assim, o numérico, para Kierkegaard, protagoniza a relação líder-massa. Ou seja, ambos estão submetidos a ele. Sob esta abstração, o indivíduo não caminha em direção ao espírito – ser si mesmo –, mas ao que Kierkegaard chama de animalidade, pois as pessoas macaqueiam a fim de copiar o próximo. Ainda assim, têm a impressão de que “A sabedoria de sempre fazer como ‘os outros’ fazem é [...] muito conveniente. Isso traz todas as vantagens terrenas e, por acréscimo, estima – porque se é sábio. Cada um bajula o outro, admirando isso como sabedoria” (KIERKEGAARD apud FARIA, 2019, p. 32). E é neste tipo de (in)existência mimética que a tensão da inveja se dá.

A inveja (*Misundelse*), para Kierkegaard, é a paixão de uma época quase estritamente reflexiva, que é marcada pela “formação das massas e pela deificação do numérico” (FARIA, 2019, p. 34). Ela comumente pode estar disfarçada sob um véu de ideias nobres a fim de esconder uma ânsia por possuir algo alheio ou mesmo destruí-lo. O antagonismo de outro grupo ou pessoa vem para “aliviar” esta paixão que muito provavelmente também se voltará contra os próprios integrantes do grupo, autodestruindo-se.

Esta paixão, por fim, tem a finalidade de ser um nivelamento (*Nivellering*) da sociedade. A multidão, uma vez guiada pela retroalimentação de poder oferecida pelo numérico, segue seu líder disposta a se sacrificar por ele ou pela abstração da qual faz parte. O que tem a ganhar com isso, porém, é a liberação de outras paixões reprimidas e/ou brutais sob o manto de valores nobres³.

Para Kierkegaard, “o nivelamento é um empreendimento silencioso, matemático e abstrato que previne toda agitação” (KIERKEGAARD, 2009, p. 84). Além disso, torna a uniformidade em algo positivo, quando impossibilita alguém de se tornar um indivíduo singular. Todavia, como aponta Faria, há outro lado, o “aspecto negativo, porque iguala não de acordo

³ Justamente o pseudônimo burguês Juiz William justifica todo seu ponto de vista pelo enobrecimento do modo de vida alheio ao seu.

com a excelência, mas sim com aquilo que é ordinário, vulgar e medíocre. ‘Mediocridade é o princípio que forma a massa compacta da raça humana’ (KIERKEGAARD apud FARIA, 2019, p. 38), observa Kierkegaard” (FARIA, 2019, p. 38).

O filósofo dinamarquês parece nos alertar que vivemos numa época em que não há mais ninguém que seja singular, criticando qualquer grupo que nivele o indivíduo, como a Igreja, o Estado ou a política. Mesmo em sua obra tardia, *O Instante*, Kierkegaard enfatizará que sua época está afundada no “covarde temor humano, na mediocridade, no interesse temporal” (KIERKEGAARD, 2019, p. 42). Ao contrário de como tomou Sócrates, como um indivíduo singular frente o geral, o que marcou um antes e depois na história humana, Kierkegaard sugere ter sido testemunha de um bem-estar e segurança na massa, porém por um preço alto demais: o si mesmo.

3 NIETZSCHE

3.1 FILOSOFIA X CRISTIANISMO

Assim como Kierkegaard, Nietzsche procura por seres únicos numa época de homens medíocres que formavam a massa da sociedade moderna. Acreditava também que o Estado e a Igreja limitavam o indivíduo nesta empreitada. Mas até que ponto? A “grande maioria”, como Nietzsche o põe, não tem consciência intelectual e vê somente no antigo algo bom. Isso poderia ser explicado pelos instintos serem mais fortes que a consciência (NIETZSCHE, 2012, p. 61). Um destes instintos é precisamente o de rebanho. Ele perpassa tanto o cristianismo quanto a filosofia chamada ateísta. Com isso em mente, nesta parte procuraremos demonstrar e analisar as manifestações do instinto em ambos os casos e os problemas que decorrem dele.

O cristianismo, como no platonismo, impõe a dualidade de “mundo suprassensível” e “mundo sensível”, sendo o primeiro o “mundo verdadeiro” e o segundo, “o mundo aparente”. Assim, desvaloriza-se o mundo em que vivemos, numa negação da vida a fim de valorizar um pós-mundo pelo qual todo os homens devem viver, sofrer e morrer. O “mundo aparente” em que vivemos se torna um nada quando diante deste mundo que é o “verdadeiro”.

Nietzsche afirma que essa “grande maioria” fraca e ressentida por sua posição no mundo e por ser incapaz de ser forte, diz ser um erro sê-lo – justificando sua posição – e impondo a culpa moral nos que possuem força. De maneira que dá mérito à renúncia, eleva a fraqueza, premiando o ressentido no pós-mundo. Desta forma, o reino de Deus é um produto do ódio, da vingança (imaginária) e dos ideais dos fracos, impotentes, ou seja, cristãos contra os fortes, pois justamente em seu ressentimento por sua fraqueza odeiam os fortes e se vingam com sua moralidade ao colocar o inimigo como mau e eles como bons (NIETZSCHE, 1998, p. 31).

Neste sentido, em *O Anticristo* (1888), Nietzsche ataca Paulo, o chamado disangelista, “o gênio do ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio” (NIETZSCHE, 1974, p. 360). Justificou sua revolta contra Paulo por ele apenas querer potência e isso significava precisamente que os sacerdotes tivessem potência, ou seja, o próprio Paulo (NIETZSCHE, 1974, p. 360). “Se ele mesmo não acreditava, os idiotas entre os quais lançou seu ensinamento acreditariam nisso (...) só podia aproveitar conceitos, ensinamentos, símbolos, com os quais se tiranizam massas, se formam rebanhos” (NIETZSCHE, 1974, p. 360). Desta maneira, então, Paulo inventou a crença na imortalidade da alma que daria todo o poder para a tirania dos padres⁴. Ou seja, na doutrina

4 De uma mesma maneira Nietzsche ataca os filósofos no capítulo 1 de *Para Além do Bem e do Mal*.

do “Julgamento” (NIETZSCHE, 1974, p. 360) no ultra-mundo e sua recompensa para os ressentidos. Assim, teria em sua moralidade e na imortalidade da alma a emboscada para o além e não a própria vida.

Aqui Nietzsche alerta sobre essa pedra angular da moralidade dos ressentidos, a saber, a imortalidade. Sob ela o além se dispõe; sob ela o ultra-mundo é possível. Desta maneira, no Julgamento, o cristão pressupõe que as forças do mundo tenham um fim, uma finalidade, um objetivo, um equilíbrio na eternidade e de tal perspectiva retiram sua moralidade. Pensando o mundo ter um fim, justificam que foi criado também, justificando “o ódio instintivo contra a realidade” (NIETZSCHE, 1974, p. 359). No entanto, se referindo à visão cristã, Scarlett Marton diz: “Fabricou a vida depois da morte para justificar a existência; nefasta, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Na tentativa de negar este mundo [...] procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno” (MARTON, 2009, p. 91). Tal é a justificativa da eternidade – imóvel – cristã.

Por outro lado, buscaremos analisar o papel do filósofo que não se torna uma “má consciência para seu tempo”, apenas toca o refrão do “tu deves” ao qual o cristão é tão familiar, e, apesar de sob nomes diferentes, ainda falamos de platonismo. Em outras palavras, apesar de Deus e a religião não estarem mais na equação, seu veneno continua.

Os “professores da meta da existência” a cada nova representação impõem um novo horizonte para todos os homens agirem de determinada forma para alcançá-lo⁵. Todavia, sempre algo ideal. Neste sentido, Nietzsche afirma no prefácio de *Além do bem e do mal*: “um erro dogmático, isto é, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si” (NIETZSCHE, 2009, p. 8). O filósofo dogmático é “aquele que estabelece uma determinada relação com a verdade. O ‘dogmatismo’ é a pretensão à universalidade da verdade” (MOURA, 2014, p. 33). De maneira que ao dar uma explicação ao todo da existência no momento em que aponta um norte unânime para toda a raça humana, estamos diante de um ideal e uma “verdade” a serem obedecidas. E a obediência é “o traço fundamental do instinto gregário, do instinto de rebanho” (MOURA, 2014, p. 215).

No entanto, “a intelectualidade dos filósofos é apenas a impressão pálida de um ‘fato fisiológico’, visto que o decisivo não é a ‘verdade’, mas o ter por verdadeiro, e essa decisão é sempre interessada” (NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 74). Ou seja, em certo sentido, para Nietzsche, nunca existiu o que se poderia chamar de filosofia, um amor pelo saber ou “instinto de conhecimento”, mas apenas um instinto de apropriação e dominação.

Assim, para além da discussão de cristianismo e filosofia, podemos ver como o instinto de rebanho envolve também analisar as relações de poder. Isto é, a relação entre a maioria e a minoria, fracos e fortes, servos e mestres. Nesta relação de dominância, encontra-se um dos pontos de nossa pesquisa.

3.2 ESQUECIMENTO E SEGURANÇA

Para Nietzsche, tanto no caso do cristianismo como no da filosofia há uma sede por convicções e uma exigência por um ideal. O ideal serve a todos os homens. É uma “verdade”

⁵ Neste ponto, Kierkegaard se encontraria entre esses.

encontrada por um indivíduo para toda a humanidade. Neste sentido, o ideal é um guia para o “espírito servo”, mas o aborto do “espírito livre”. Não em vão Zaratustra não busca discípulos, “convicções [de outros] são prisões” (NIETZSCHE, 1983, p. 357). Ou seja, “se o cristianismo sobrevive na ‘velha Europa’, é porque ele ainda é necessário à *maior parte das pessoas* e porque o homem é tal que, se refutássemos cem vezes um artigo de sua crença, ‘se ele precisa dele não cessa de considerá-lo ainda como verdadeiro’” (MOURA, 2014, p. 54). A verdade não está nas razões que alguém apresenta, mas na relação *apaixonada* com seu objeto⁶. Contudo, essa convicção pelo verdadeiro também se dá na filosofia. Encontramos aqui uma necessidade de certeza maior do que uma de estar certo de fato e por quê?

Moura afirma em seu livro, *Nietzsche: Civilização e Cultura*, que mesmo no contrato social ou para escolher viver em sociedade precisamos de um “esquecimento de si” (MOURA, 2014, p. 65), abnegação. A fim de obter um acordo de paz e viver em segurança, o ser humano aceitou sua transformação em cidadão. Existiria socialmente, em rebanho. Ou seja, a partir de então aceitaria uma obediência completa, pensando ser parte do todo, absorvido no todo. Apenas assim em seu próprio desaparecimento particular na massa o cidadão pode ter a impressão de que obedece a si mesmo e está livre. No entanto, o geral está acima do particular e o particular deseja somente o geral, a vontade geral. Na obediência, está seguro. Isto é, no “tu deves” acima do “eu quero”.

A renúncia do ego é um refrão comum seja na instituição do Estado ou nas doutrinas e partidos políticos. O *pathos* — cristão — por *nivelamento* (MOURA, 2014, p. 68) é a intersecção de várias esferas na história da moral. A individualidade se torna inimiga do altruísmo e, uma vez taxada como egoísmo, é suprimida ao ponto que apenas uma moral sobreviva. Assim a unanimidade sobrevive.

A unanimidade a que se chega na república nunca passará de um “ponto de vista” particular, promovido a opinião comum, em benefício do fim da “discórdia”. E isso talvez nos ajude a precisar a posição de Nietzsche. Essa ancoragem do “impulso à verdade” na vida gregária, no “rebanho”, onde nos reportamos a significações que são unívocas apenas por “convenção”, explica o nascimento da oposição entre verdade e mentira, já que agora há o nascimento de um padrão comum, em função do qual se pode medir os desvios individuais. (MOURA, 2014, p. 40)

Aqui observamos o “instinto de conservação dos fracos” como essencial para o “instinto de rebanho”, mantendo o pacto de paz ainda que por meio de uma violência. E o que deve ser a primeira coisa a sobreviver disso? A moral. Neste sentido, precisam estabelecer o que é verdadeiro e o que é falso por meio do ideal e do dogma. Não pode haver morais, apenas moral. Desta forma, a moral de um rebanho visa apenas a sobrevivência da espécie, levando o indivíduo a se tornar apenas uma função do rebanho (NIETZSCHE, 2012, p. 132). De maneira que o único temor gregário é a mudança, o dever.

Não em vão “as virtudes de um homem não são chamadas boas em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade” (NIETZSCHE, 2012, p. 67). Do contrário, entenderíamos as virtudes, que são diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça, como prejudiciais ao indivíduo. Ou seja, a moral e

⁶ Neste ponto, Kierkegaard concordaria completamente com o uso da paixão.

o instinto tomam por pressuposto que o sacrifício de um indivíduo seja válido pelo bem geral, inclusive do melhor deles (NIETZSCHE, 2012, p. 68), pois a alternativa seria ter o indivíduo superior ao gênero e isso não beneficia a espécie em nada.

O imaginário europeu tem por pressuposto um culto ao bem-estar social, adota um princípio de convivência não conflituosa. Por outra perspectiva, ao fazer isso, não há mais um vir-a-ser no mundo, apenas um *é* eterno. Moralmente seguro, o ser humano se esgota e encontra uma felicidade espinosana, em que a vontade é paralisada (MOURA, 2014, pp. 95-6). Em outros termos, a “grande maioria” teria por transformação do espírito o camelo, uma vez sem vontade para se transformar no leão, isto é, querer algo por si próprio.

3.3 O CONFLITO GREGO

Outro ponto a se discutir é o texto de Nietzsche: *Disputa de Homero*. O filósofo aqui procura enfatizar como na Antiguidade grega a boa convivência não era diferente de um estado de conflito sem fim. Para ele, “a ‘porta de entrada’ da ética grega são as duas Eris, as duas deusas da discórdia que Hesíodo descreve em *Os trabalhos e os dias*” (MOURA, 2014, p. 96). A Eris boa seria responsável por manter a sociedade num estado de conflito constante por meio da inveja, do ciúme e da ambição. Contudo, é preciso notar que o grego vê isso como uma influência divina, não como algo ruim. Essa rivalidade generalizada era um incentivo para um movimento em toda a sociedade. Isto é, um devir constante. Somente assim de forma “heraclitiana” o grego tinha um bem-estar social e o Estado se encontra saudável. Do contrário, tinham o ostracismo para remediar a questão.

Os efésios, banindo Hermodoro: “Junto a nós, ninguém deve ser o melhor; mas se alguém se torna o melhor, que ele o seja alhures e junto a outros”. Por que ninguém teria então o direito de ser o melhor? Porque assim a disputa terminaria por desaparecer e o fundamento eterno que está no princípio da vida do Estado grego estaria posto em perigo. ((NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 98)

A Eris ruim, por outro lado, encerra a provocação, rivalidade e disputa ao produzir o desmedido, uma guerra generalizada. Assim, a sociedade se encontra com a crueldade, a selvageria e a destruição. O bem-estar de outrora finda num resultado, ou seja, ao não haver mais exílio para resolver o fim de um conflito, a guerra estabelece um vencedor, um melhor que está fora da disputa diante de outros que são piores. Não há mais movimento e a decadência e a degeneração da sociedade grega começa.

[Desta forma] o europeu moderno perdeu o sentido grego da disputa na *justa medida* e, desde então, só pode enxergar no conflito a sombra projetada pela má Eris, o prenúncio da guerra mortal de todos contra todos, a “contradição” a ser superada. Graças a essa singular miopia, o conflito só pode ser visto como

fonte de temor na convivência, nunca um estimulante para a ação. (MOURA, 2014, p. 100)

Compõe-se, então, um ideal de neutralização de conflitos. O instinto de rebanho prevalece sobre o bem-estar grego e um bem-estar moderno assume⁷, no qual não existe mudança, devir, apenas uma condição quase tão imutável quanto pretensamente eterna. No entanto, para manter tal estado de coisas, é preciso construir valores.

3.4 VALORES E VIRTUDES

No intuito de criar uma sociedade que não pense em se modificar, é preciso revalorizar o que era o bom dos gregos para o que é o bom para o europeu moderno. Na lista de virtudes essenciais para esse “cidadão”, poder-se-ia enumerar o altruísmo, a piedade, a renúncia, e, principalmente, ou acima de tudo, a abnegação, pois nenhum Estado se mantém imutável sem o autossacrifício generalizado do espírito livre.

As virtudes são medidas de acordo com seu fim, o geral, o Estado. Assim, o virtuoso guia o ser humano para o constante fim de sua existência, no sentido de que evitar-se-á o conflito, o devir e o “eu quero”. Sob uma constante negação da vida, a humanidade mantém-se apenas como geral, abstrato, divíduos.

Aqui vivemos, porém, as consequências dessa doutrina recentemente pregada do alto de todos os telhados, de que o Estado é o alvo supremo da humanidade e de que não há para um homem nenhum dever superior ao de servir o Estado: onde eu não reconheço uma recaída no paganismo, mas sim na estupidez. (NIETZSCHE, 1974, p. 292).

Em suma, as virtudes só têm este valor porque quem as funda é a própria moralidade. O indivíduo age de acordo com ela enganado dos perigos que impõe a si mesmo pelo bem comum. E Nietzsche enfatiza o poder totalitário deste dever ao sacrifício logo no primeiro parágrafo de *A Gaia Ciência*:

Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, *todos e cada um em particular*: fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. E não por um sentimento de amor a tal espécie, mas simplesmente porque nada, neles, é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuperável do que esse instinto – porque ele é precisamente a *essência* da linhagem e rebanho que somos. (NIETZSCHE, 2012, p. 50)

⁷ Curiosamente, o mal-estar na civilização de Freud tem relação com esse “esquecimento de si” em prol do social ou de abstrações como Estado, religião e o exército.

Nietzsche vê que a moral social cria suas próprias regras a fim de se conservar. Apesar de a sociedade se modificar com o tempo, ele rastreia essa moralidade até uma época, que chama de o período mais longo da humanidade, em que “não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular [...] não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a ‘ser indivíduo’” (NIETZSCHE, 2012, p. 133). Assim, o que quer que fosse destacado do geral seria isolado, ainda que livre; miserável, ainda que indivíduo. Em outras palavras:

Naquele tempo, o “livre-arbítrio” era vizinho imediato da má consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também ao seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! (NIETZSCHE, 2012, p. 133)

Desta maneira, observamos que, uma vez todos os indivíduos tendo se sacrificado pelo bem comum, a pessoa que traísse o pacto e tivesse orgulho, fosse responsável apenas pelos seus atos, ou agisse apenas pelo bem próprio não seria virtuoso ou moral, isto é, parte do rebanho. De modo que não seria pouco dizer que a solidão – ou o ostracismo – fora sempre associada a um terror – moral. Pela própria moralidade, a sociedade construiu mecanismos que inibissem o indivíduo de nascer, e, mesmo quando ousa, é tragado de volta pela ressaca moral do remorso. Este age como um sentimento de culpa, uma forma de desejar talvez instintualmente pelo retorno à sociabilidade, ao passo que, para Nietzsche, o filósofo deve se tornar “má consciência”, ter “livre arbítrio”, isto é, poder dizer “eu quero”.

4 KIERKEGAARD x NIETZSCHE

O instinto de rebanho impõe à sociedade uma necessidade de escravidão, impedindo “a maturação do ovo e o iminente romper da casca” (NIETZSCHE, 2012, p. 148). Dito de outra forma, a imensa maioria tem pouquíssima vontade ou nenhuma vontade, pois a moralidade mina seu nascimento, que daria à luz a vontade, o egoísmo, o espírito livre. Só a *natureza de instrumento* pode trazer benefícios à sociedade, educando o caráter dos homens e *difamando* toda mudança, o que é, para Nietzsche, a mais nociva espécie de julgamento geral (NIETZSCHE, 2012, p. 178). Assim, o instinto de rebanho reafirma a imutabilidade eleata, negando qualquer movimento, qualquer dever. Contudo, isso é uma ilusão: “por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la” (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

De uma mesma maneira, Kierkegaard também critica sua sociedade que se julga cristã sem nenhum processo de atualização, bastando nascer. Ao pressupor isso erroneamente, não há nenhuma transformação. E o eu que estava adormecido nunca cogita um despertar, algo além de sua condição. Basta esconder-se como número na massa e na diluição da culpa de um eu sabotado, todos podem viver suas vidas com uma normalidade “doente para a morte”, ou seja, em desespero. Neste sentido, em ambos os casos um vir-a-ser é necessário para o indivíduo se tornar si mesmo.

Para Nietzsche, “o homem ainda não é realmente um indivíduo, um *ego*, o egoísmo ainda é infinitamente débil, o ‘indivíduo’ do individualismo, a pessoa privada, ainda é um ego que se desenvolve apenas graças aos sentimentos que formam o ‘animal de rebanho’” (NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 177). Há uma falsa distinção entre ego/indivíduo e espécie. Ambos vêm da mesma raiz chamada cristianismo. Mesmo os filósofos que se colocam contra o cristianismo, ainda assim, serão cristãos neste sentido do rebanho.

É o tema cristão do aniquilamento do ego, da equalização depois da queda, que se prolonga no motivo político da supressão da individualidade na vontade geral, da perfeita integração ao todo como membro de um organismo, socialização absoluta que infelizmente fracassará para um homem pensado sob o signo da queda. Como também é o tema cristão da igualdade ontológica de todas as almas diante de Deus que se prolonga no ideário dos indivíduos naturais e iguais do primeiro *Discurso*, aqueles que eram naturalmente bons, mas foram corrompidos pelas instituições, que introduziram a desigualdade, o que a integração no todo social autêntico virá ao menos corrigir, reencontrando um *Ersatz* daquele estado originário de equilíbrio, hoje infelizmente perdido. (MOURA, 2014, p. 179)

Mesmo a Queda cristã é emulada no *Discurso* de Rousseau, o que levará a uma busca pela igualdade, pelo rebanho. Assim, para Nietzsche, não basta a “morte de Deus” para transformar essa civilização, é preciso da morte do próprio homem. Para tanto, “o homem deve ser superado” (NIETZSCHE apud MOURA, 2014, p. 80).

Desta forma, considerando os argumentos de Nietzsche e Kierkegaard, temos um possível diagnóstico da impossibilidade do indivíduo singular e do espírito livre ao menos em suas épocas. Apontamos também para a questão de Kierkegaard “explicar a politização como uma consequência do desaparecimento da fé cristã” (MOURA, 2014, p. 90).⁸ É por outro lado: “A ilusão política, diz Nietzsche, da qual sorriu do mesmo modo como os contemporâneos sorriem da ilusão da religião de outros tempos, é antes de tudo mundanização, a crença no *mondo* e o tirar da cabeça ‘além’ e ‘ultramundo’” (NIETZSCHE, 1974, p. 390).

Podemos observar que Nietzsche e Kierkegaard, apesar de grandes diferenças em suas filosofias, se cruzam em alguns pontos. Por exemplo, na crítica de uma sociedade excessivamente racional em detrimento da paixão; na crítica da sociedade de massa; na crítica de um vício do bem-estar e segurança em troca da abnegação em prol do geral; crítica dos líderes religiosos e filósofos em reproduzir o “veneno” gregário; crítica do que é considerado nobre a Kierkegaard e o que é moral a Nietzsche; crítica à mediocridade e a decadência generalizada. Ambos se utilizam de Sócrates e do mundo helênico para criticar e apontar soluções que repousam na paixão, ainda que não a concebiam da mesma forma; se utilizam do “livre” como expressão autêntica da existência, no caso de Kierkegaard “o si-mesmo [que é espírito] é liberdade” (KIERKEGAARD, 1980, p. 13), em Nietzsche, temos o espírito livre. Nos dois casos, há uma ênfase na vontade como fator crucial ao si-mesmo, como no caso de “quanto mais vontade, mais si-mesmo” (KIERKEGAARD, 1980, p. 29) em Kierkegaard e a vontade de potência em Nietzsche⁹. Esta

8 “Pois precisamos voltar a ser *religiosos* – a *política* deve tornar-se religião” FEUERBACH, L. apud Idem.

9 Em ambos os casos, a vontade é uma questão de grau, podendo também expressar uma forma doentia, como a vontade de vingança em Nietzsche e o desespero em Kierkegaard.

vontade que “curaria” a doença em um é representada pela decadência e decadente, e em outro como o indivíduo em desespero. Nestas duas representações da doença, temos como definição um desequilíbrio ou uma relação discordante – dos instintos em Nietzsche e na estrutura do si-mesmo em Kierkegaard – no interior do indivíduo.

Nossa meta aqui foi discutir tais encontros e desencontros dentro do limite do escopo da massa e das saídas apontadas por Kierkegaard e Nietzsche. Como William Hubben escreveu, “A direção de seus esforços foi diferente em cada caso, mas Kierkegaard e Nietzsche concordaram em sua demanda por transcendência” (HUBBEN, 1962, p. 41) e por tornar-se exceção, ainda que, no caso do filósofo dinamarquês, haja uma chamada para uma negação da vida por meio do sofrimento, e, no caso de Nietzsche, uma afirmação da vida. Ambos veem que suas sociedades pressupõem já ter consciência de sua condição, que são de alguma forma livres, ainda que longe disso. Além do mais, apontam para essa ilusão da percepção de sua condição e de que é preciso um devir para uma cultura confortável e apoiada em certo bem-estar social.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Noel S.. “The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolut Paradox”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- CLAYTON, J. P. “Zarathustra and the stages on life’s way: a Nietzschean riposte to Kierkegaard?” In: **Nietzsche-Studien**, nº 14, Berlin/New York: Walter de Gruyter, (1985) p. 179-200.
- DEUSER, H. “Religious dialectics and Chistology”. In: HANNAY, A.; MARINO, G. D. (org). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- DAVENPORT, John J.. “Faith as escathological trust in Fear and Trembling”. In.: MOONEY, Edward F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- ELROD, John. “Passion, reflection and particularity” In.: **International Kierkegaard Commentary** Volume 14: Two Ages. Macon: Mercer University Press, 1984.
- ERIKSEN, Niel Nymann. **Kierkegaard’s category of Repetition: A reconstruction**. New York: Walter de Gruyter, 2000.
- ERIKSEN, N. N. “Kierkegaard’s concept of motion: Ontology or philosophy of existence?” In SCHULZ, H.; STEWART, J.; VERSTRYNGE, K. (Eds.) **Kierkegaard Studies**, Yearbook, 1998.
- EVANS, C. Stephens. **Kierkegaard on faith and the self**. Waco: Baylor University Press, 2006.
- EVANS, C. Stephens. “Who is the Other in Sickness unto death?”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

FARIA, T. C. “A inveja como princípio regulador da multidão”. In: **Revista Ética e Filosofia Política**. Número XXII – Volume II – dezembro de 2019, Rio de Janeiro, p. 25-41.

FAWZIA, A-M. “Kierkegaard interprète de Nietzsche”. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 78e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1973), pp. 45-87.

FAWZIA, A-M. “Nietzsche et Kierkegaard. Des possibilités d'une interprétation nietzschéenne de Kierkegaard (Dialogue des morts-vivants)” In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 71e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1966), pp. 463-482.

FERREIRA, M. J. Imagination and Despair of Sin In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 16-34.

GIACOIA, O. **Nietzsche: o humano como memória e promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GIACOIA, O. **Labirintos da Alma**. Campinas: UNICAMP, 1997.

GLENN Jr., John D. “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard’s Work”. In.: Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

HANNAY, Al. “Kierkegaard and the variety of despair”. In: HANNAY, A; MARINO, G. D. (org.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HARTOG, W. “The Philosopher as a Physician of Culture”: Kierkegaard, Nietzsche and their Diagnosis of Modern Culture. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 2012. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, p. 267-299.

HYDE, J. K. **Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche**. New York: Routledge, 2016.

HOBERMAN, John M. “Kierkegaard on vertigo”. In. Perkins, Robert L. (org.). **International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death**. Georgia: Mercer University Press, 1987.

HUBBEN, William. **Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: The four prophets of our destiny**. New York: Collier books. 1962.

KIERKEGAARD, S. **Attack upon “Christendom**. New Jersey: Princeton University Press, 1972.

KIERKEGAARD, S. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments – Volume I II**. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

KIERKEGAARD, S. **Either/Or**. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

KIERKEGAARD, S. **Fear and Trembling; Repetition**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, S. **O Instante**. São Paulo: Liber Ars, 2019.

KIERKEGAARD, S. **Philosophical fragments**. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, S. **The sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

KIERKEGAARD, S. **Two Ages: the age of revolution and the present age**. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

KOSCH, Michelle. “‘Despair’ in Kierkegaard’s Either/Or”. In: **Journal of the History of Philosophy**, vol. 44, no. 1, 2006.

LEWIS, C. “Kierkegaard, Nietzsche and the faith of our fathers”. In: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. **Philosophy of Religion** 20:3-16 (1986)

MACARTHY, Vincent. “Melancholy and Religious Melancholy in Kierkegaard”. In: THULSTRUP, Niels (Org). **Kierkegardiana 1977**, pp. 151-165.

MARTON, S. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MARTON, S. **Nietzsche: A Transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

MILES, T. P. **Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

MILES, T. “Nietzsche and the Problem of Subjectivity”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 2013. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 435-50.

MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014

MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia de bolso, 2019.

- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia de bolso, 2006.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Humano demasiano humano**. São Paulo: Companhia de bolso, 2000.
- NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- NISHITANI, Keiji. “The self-overcoming of nihilism”. Albany: State University of New York, 1990.
- PATTISON, George. “»Before God« as a Regulative Concept”. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen; DEUSER, Hermann, **Kierkegaard Studies**, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the self before God – Anatomy of the abyss**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
- RICOEUR, Paul. Leituras 2. **A Região dos filósofos**. São Paulo. Editora Loyola, 1996.
- ROSENAU, H; SCHULZ, H. **Aesthetic nihilism: The dialectic of repetition and nonrepetition in Nietzsche and Kierkegaard**. The European Legacy: Toward New Paradigms, 2:4, 627-634.
- RYAN, B. “The Plurality of the Subject in Nietzsche and Kierkegaard: Confronting Nihilism with Masks, Faith and *Amor Fatii*”. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, J. M.; RYAN, B. **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. New York: De Gruyter, p. 317-42.
- STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: Subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- TUTTLE, H. N. **The crowd is untruth: the existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset**, New York: Peter Lung, 2005.
- VALLS, Á. “Kierkegaard, um leitor de Nietzsche avant la lettre”. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 21 (2006), p. 47-62.
- WESTPHAL, J. “Ironic midwives Socratic maieutics in Nietzsche and Kierkegaard”. In: **PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM** • vol 35 no 6 • pp. 627–648.