



INSTANTE: UMA ONTOLOGIA DA SINGULARIDADE

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.202.05>

Helio Fernandes Viana

Mestre em Educação pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN (Poseduc); Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN (Fafic)

helio_viana1808@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3770-1789>

Marcos de Camargo Von Zuben

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN/Caicó).

zuben@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-0390-7113>

RESUMO:

Este artigo discute a experiência do *Instante* (*Augenblick*) à luz da ontologia da subjetividade desenvolvida por Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. O trabalho propõe que o *Instante* constitui uma experiência concreta de ruptura que tem como fundo e correlato a mediania pública niveladora. No *Instante*, instala-se a angústia que revela o domínio do público sobre a subjetividade (como publicidade, niilismo e domínio técnico). Ao mesmo tempo, revela-se a possibilidade de recuperação do ser si mesmo (*Selbst*) mais próprio na singularidade. Conversão, superação, apropriação ou fuga para a impessoalidade constituem possibilidades abertas no *Instante*. Nesse horizonte, o artigo oferece elementos para a compreensão da experiência que se nomeia com a noção de *Instante* e sua pertinência para pensar uma ética da singularidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Instante. Ontologia da subjetividade. Conversão. Superação. Apropriação.

INSTANT: AN ONTOLOGY OF SINGULARITY

ABSTRACT:

This article discusses the experience of the *Instant* (*Augenblick*) considering the ontology of subjectivity developed by Kierkegaard, Nietzsche, and Heidegger. The work proposes that the Instant constitutes a concrete experience of rupture that has as its background and correlate the leveling public mediocrity. In the Instant, anguish is installed, revealing the domination of the public over subjectivity (such as publicity, nihilism, and technical domination). At the same time, it reveals the possibility of recovering one's own self (*Selbst*) in its singularity. Conversion, overcoming, appropriation, or escape into impersonality are possibilities open in the Instant. In this horizon, the article offers elements for understanding the experience that is named with the notion of the Instant and its relevance for thinking an ethics of singularity.

KEYWORDS:

Instant. Ontology of subjectivity. Conversion. Overcoming. Appropriation.

1 Introdução

Nas seguintes linhas, a noção de *Instante* (*Augenblick*)¹ aponta para uma experiência humana intensa, um momento existencial crítico (de crise) de ruptura e reconfiguração da subjetividade em face dos modos de ser normalizados oferecidos pelo mundo cultural moderno. Trata-se de experiência de singularização que vai do “‘escuro do momento vivido’ de Ernst Bloch, ao ‘momento de decisão’ de Carl Schmitt, do ‘susto repentino’ de Ernst Jünger, ao ‘kairós’ de Paul Tillich” (SAFRANSKI, 2000, p. 215). Sugere-se ademais que a condição de possibilidade para tal experiência é a sensibilidade humana, sua abertura e tendência ao estranhamento e à angústia (*Angst*), mesmo quando sitiada pelos paradigmas de subjetividades em voga.

O pensamento de Søren A. Kierkegaard, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger torna-se fundamental para compreender a experiência de descontinuidade que irrompe diante do regime homogeneizante da modernidade. Esses filósofos tecem uma ontologia que permite compreender o domínio dos paradigmas morais da modernidade e, a partir daí, vislumbrar possibilidades de apropriação de um novo modo de ser que se institui na experiência disruptiva do *Instante*. Essa ontologia do presente se torna tanto mais relevante quanto a experiência que aí se nomeia, a qual reflete a situação atual do homem moderno e, ao mesmo tempo, suas possibilidades de transformação.

¹ Termo alemão composto por *augen* (olho) e *blicken* (piscar). Literalmente, “piscar de olhos”. Também traduzido como “instante”, “momento”.

Søren A. Kierkegaard desenvolve seu pensamento em torno da noção de *instante/momento* (*øjeblikket*) principalmente em seu *O conceito de Angústia* (1944).² Seu trabalho se destaca por explicitar o caráter existencial da noção, juntamente com a demanda de autenticidade e apropriação frente à publicidade convencional que constitui o pano de fundo de seu trabalho, situação sintetizada no breve escrito *A presente era* (1846).³ F. Nietzsche (1844-1900), por sua vez, pensa a experiência do *Instante* (*Augenblick*) em estreita relação com sua “hipótese” do Eterno retorno e seu diagnóstico do advento do niilismo europeu. Essa relação fica mais aparente em dois de seus principais escritos: *A gaia Ciência* (1882) e *Assim Falou Zaratustra* (1892). Sua ontologia considera tanto a dimensão do indivíduo quanto a histórica em seu confronto direto com os valores ocidentais decadentes. Ao tipo moderno, ele oporá a possibilidade de um novo tipo humano que busca superar a si mesmo e a seu tempo pela afirmação da vida. Finalmente, M. Heidegger (1889-1980), informado por Kierkegaard e Nietzsche, abordará a experiência do *Instante* desde sua ontologia fundamental desenvolvida principalmente em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Sua compreensão do *Instante* torna-se fecunda ao fornecer insights sobre a relação que se estabelece entre o ser-aí (*Da-sein*) e sua temporalidade. O *ser-aí* se caracteriza pelo esquecimento do seu ser mais próprio. Esse esquecimento, sugere-se aqui, manifesta-se na forma da tecnicidade moderna. Tal situação parece ficar patente em seu artigo *A questão da técnica* (*Die Frage der Technik*, 1954).⁴ O *Instante*, nesse horizonte, torna-se traço ontológico próprio do ser-aí-no-mundo e condição de possibilidade de recuperação do ser. Da mesma forma, indiferença, recusa e retorno ao aconchego da impessoalidade pública permanecem modos possíveis do ser. Assim, o *Instante*, para Heidegger, revela-se como traço ontológico, um modo da sensibilidade que abre o ser-aí para suas possibilidades mais próprias.

Em suma, o que liga as abordagens propostas por esses filósofos sobre o *Instante*, para além das fontes e da tradição, é que não se trata mais de uma simples experiência do tempo, mas de uma experiência existencial no tempo, irruptiva e transformadora dos modos de ser e de constituir-se na relação com o mundo e consigo mesmo. Em outras palavras, trata-se de uma experiência com o tempo tornado próprio e existencial, o que, por sua vez, implica ruptura com a temporalidade normalizada, convencional e niveladora oferecida pela modernidade.

A convocação desses três filósofos torna-se fundamental para a compreensão da experiência do *Instante*, de seu tratamento e de suas implicações existenciais. Tal experiência tem sido objeto de estudo

² Aqui usamos a versão inglesa *The Concept of Anxiety* (1980, reeditada em 2020).

³ Neste artigo usamos a versão inglesa *The Present Age* (2019).

⁴ Traduzido ao português como *A questão da técnica*. O artigo foi publicado em 1954 na coleção *Vorträge und Aufsätze* (Conferências e Ensaios). No presente artigo, usamos a versão em espanhol, *La pregunta por la Técnica* (Conferencias y artículos, Ediciones Serbal, 1994).

sob diversos matizes na filosofia contemporânea. Entre outros trabalhos que oferecem insights sobre a temática aqui desenvolvida, pode-se destacar o estudo de Koral Ward, *Augenblick. The Concept of the 'Decisive Moment' in 19th- and 20th- Century Western Philosophy* (2008). Essa publicação constitui extensa introdução ao tratamento da noção a partir dos principais filósofos que pensam a experiência do *Instante* no século xx⁵. Da mesma forma, e ainda mais recente, *The moment of Rupture: Historical Consciousness in Interwar German Thought* (2019) traz uma história do desenvolvimento da noção na tradição alemã que vai de Goethe ao período entreguerras. Para um tratamento mais específico, por ordem de autores, pode-se recorrer ao relativamente recente: *Kierkegaard's Instant: on Begginings* (2007). Outro trabalho recente e interessante encontra-se no livro *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought* (2001). Os capítulos 3 e 4, intitulados *Existencial Moments* e *Augen-Blicke*, respectivamente, abordam a compreensão do *Instante* (*The moment*) desde as perspectivas de Nietzsche e Heidegger. Traduzidas para português, as biografias filosóficas de Rüdiger Safranski, *Heidegger, um mestre da Alemanha* (2000) e *Nietzsche: A Philosophical Biography* (2000), constituem trabalhos imprescindíveis.

Para exposição da questão acima sugerida, este artigo se estrutura em três seções. Na primeira, sob o subtítulo *Instante como salto de fé* (S. Kierkegaard), apresenta-se o *Instante* kierkegaardiano como momento de conversão, *transição* e recuperação da subjetividade caída numa cristandade nominal (*Christendom*) e especulativa. Nessa perspectiva, apenas pelo “salto de fé”, no encontro entre finito e Infinito, o sujeito [cristão] moderno retoma seu autêntico ser. O *Instante* é o salto em direção a essa metamorfose. Na segunda seção, sob o título *Instante como superação* (Nietzsche), a noção de *Instante* torna-se hipótese e desafio de superação do tipo moderno. O tipo moderno – “Último homem” – perdeu a capacidade de perceber sua própria queda em meio à decadência dos valores. O *Instante* torna-se um modo de ser (desperto) capaz de ver e, conseqüentemente, de ser capaz de outro modo de valorar que se coloca para além da dicotomia de bem e mal. O *Instante* é a instauração de uma outra perspectiva, de um outro ver ou valorar que assume a perspectiva da pura imanência. Finalmente, em *Instante como apropriação e ser-em-crise* (Heidegger), a noção toma um caráter ontológico. Sob o fundo da tecnicidade moderna e o esquecimento do ser, o *Instante* se torna momento de instauração de um olhar outro capaz de reestabelecer uma relação outra com a tecnicidade.

⁵ O trabalho inclui a compreensão do *Instante* desenvolvida por Karl Jaspers, além daquelas dos filósofos que nos interessam. Essa publicação pode ser considerada um dos trabalhos mais extensos, embora não exaustivo, acerca da questão.

2 Instante como salto de fé

Em seu escrito *A presente era* (1846), Søren Aabye Kierkegaard caracteriza seu tempo como uma era de “razão e reflexão, carente de paixão, que explode momentaneamente em entusiasmo, e logo astutamente recai na inação” (KIERKEGAARD, 2019, p. 3, tradução nossa). Certamente, a contemporaneidade não mais se caracteriza pela carência de paixão, mas sim por recair em uma inação, isto é, em uma passividade que torna o diagnóstico kierkegaardiano muito atual também para nós, os habitantes do novo milênio.

O filósofo tece uma crítica a um racionalismo exacerbado em voga que molda a vida cotidiana e torna o sujeito incapaz de abraçar um projeto de longo prazo por si mesmo. “Devido ao grande aumento de conhecimento, nós nos esquecemos do que significa *existir*, e do que significa interioridade” [*inwardness*]⁶ (KIERKEGAARD, 1941, p. 223, tradução nossa). O sujeito da cristandade moderna e o sujeito contemporâneo sofre do mesmo mal denunciado pelo dinamarquês: ambos perderam interesse no polo da *existência* e na prática de um cristianismo simples voltado para a autenticidade de seu ser interior. Para Kierkegaard, em nome da vida abstrata, o ser humano “esqueceu-se do que significa existir como um ser humano [...] como se existir se reduzisse ao conhecimento disto ou daquilo” (KIERKEGAARD, 1941, p. 223, tradução nossa).

O que há de fundamental nessa crítica é que em uma tal “Era”, isto é, em uma temporalidade com tais características, um cristão jamais se torna propriamente si mesmo, mas um pseudocristão, um ser carente de agir autêntico, levado pela exacerbação da publicidade e da “racionalidade representativa” que permeia toda a existência (KIERKEGAARD, 2019, p. 11). O pseudocristão, o cidadão dinamarquês, esquece que a fé cristã não se resume a um conteúdo gnosiológico normativo, mas constitui um princípio ontológico: um certo modo de ser, um certo modo da subjetividade que constitui sua mais alta paixão. Para Kierkegaard, como anota Gardiner, é apenas e justamente na transformação e na apropriação de sua própria singularidade que um cristão é autenticamente um cristão. É apenas no “devir subjetivo que o significado do cristianismo pode ser apreendido e apropriado em uma forma que o torna uma realidade para o crente” (GARDINER, 1988, p. 88-89).

Em outras palavras, não se é um cristão pelo conhecimento metafísico ou abstrato, nem pela adequação do sujeito às convenções sociais, senão pela relação que o sujeito estabelece com o princípio Infinito (o divino) e, daí, com seu mundo social. E o valor dessa relação deve ser pesada em termos de

⁶ Kierkegaard, diferentemente de Heidegger, mantém-se atrelado à noção de “interioridade” e, portanto, à metafísica do sujeito, embora essa noção não corresponda exatamente ao sujeito cartesiano.

*autenticidade*⁷ ou *inautenticidade*. Para Kierkegaard, autenticidade implica “tomar responsabilidade pela própria existência e reconhecer a tensão inerente entre o sujeito (self) e o mundo. Isso requer um processo de autoexame e autocriação, em vez de aceitar os papéis e identidades que a sociedade nos assigna” (EVANS, 2009, p. 103, tradução nossa). Consequentemente, sendo a autenticidade, para o cristão, a apropriação do caráter de ser cujo modelo é Jesus e cuja fonte é o acontecimento Cristo, no agir ético, o sujeito não está preocupado apenas com o conteúdo normativo, mas pela autenticidade de seu agir, uma vez que, da mesma forma em que não é possível ser um mártir na abstração, não é possível ser um cidadão [cristão]⁸ das convenções.

Agora, escapar às convenções e normalizações não é uma tarefa óbvia, uma vez que a queda na publicidade ou alienação é intrínseca à vida social. Entretanto, deixar-se levar cegamente pela ordem pública (ou publicidade) torna-se uma ameaça patente, já que “onde a atividade de massa predomina, o senso de responsabilidade do indivíduo se dissipa” (KODALE, 1998, p. 504, tradução nossa). E aí jaz a ameaça de o cidadão errar seu alvo, tornar-se uma contradição para si mesmo ou, se sequer, sua própria negação. (Não faltam exemplos recentes de publicidade enganosa e apaixonada em que a autonomia e a responsabilidade singular são afogadas pelos gritos da turba)

Mas, escapar das garras do domínio público, recuperar a autenticidade do agir (ético) quando se está perdido nas malhas do domínio público não é uma tarefa fácil justamente porque, na queda, o indivíduo é inconsciente da sua própria alienação. É por isso que a recuperação do ser roubado exige um *ethos*. E como anota Kodale (1998), citando Kierkegaard, se trata de uma prudência corajosa que se atreve a olhar para si mesmo, uma vez que “ver a si mesmo é morrer [...] para todas as ilusões e toda hipocrisia” (KODALE, 1998, p. 408, tradução nossa). E, contudo, tanto essa abertura do olhar, quanto a força da mudança, para Kierkegaard, só se dão no *instante*.

Como sugere Ward (2008, p. 2), *Instante* (Øieblikket)⁹ como o entende Kierkegaard, é o momento que se torna possível a “apropriação da verdade” [*moment of appropriation of the truth*]. Mas esta “verdade apropriada” não pode ser entendida como um conteúdo abstrato que deva ser assimilado. O que se revela no *Instante* é uma “súbita inserção da eternidade no tempo e, portanto, a súbita inserção da verdade divina no homem, ou seja, o nascimento da fé” (ABBAGNANO, 1993, p. 686). O sujeito vivencia outra temporalidade a partir da experiência de fé que é um encontro com o princípio divino. Nesse momento que

⁷ Outra palavra dinamarquesa para “autenticidade” é *æghed* que vem de uma raiz antiga que quer dizer “verdade”, “realidade” ou referente ao que é genuíno.

⁸ A ideia de “cidadão” para Kierkegaard está atrelada à ideia de “cristandade” (*christendom*) à qual ele se opõe. O “cristão” a quem ele critica é o membro ou cidadão do estado dinamarquês.

⁹ *Øieblikket* é o equivalente do al. *Augenblick*.

se opera o “salto de fé” a subjetividade é tocada e transformada. O cristão é paramentado com uma nova forma do olhar e um novo *ethos*. No *instante* do encontro, o tempo histórico ou cronológico que separa o indivíduo daquele acontecimento que lhe marca é suspenso. “Aquele a quem a mensagem e a obra redentora de Cristo falam e desafiam, esse existe ‘simultaneamente’ com Cristo” (SAFRANSKI, 2000, p. 215). E, assim, o *Instante*, torna-se o retorno ou repetição do acontecimento originário que toca e transforma. O sujeito se torna um “contemporâneo” desse acontecimento. Ele pode, portanto, coexistir contemporaneamente (‘simultaneamente’) com o acontecimento Cristo. Só então lhe é possível repetir o *ethos* daquele momento, o “andar com Cristo”, uma vez que impactado pela proximidade do evento da encarnação. E assim, o cristão pode ser autenticamente.

A experiência da temporalidade originária é o repetir de um evento que transforma e que permite ao sujeito assumir um ser próprio e autêntico. A partir daí, vive-se uma temporalidade outra e essa temporalidade é possível por força de sua originariedade. No *Instante*, “toda a tradição cultural na qual a religião é arrastada como bem cultural e moral convencional, é queimada nesse momento existencialmente ardente” (SAFRANSKI, 2000, p. 215). O registro normalizado do convencionalizado culturalmente é fraturado. E o indivíduo é chamado a estabelecer para si mesmo uma nova relação com seu mundo a partir de seu encontro com o acontecimento histórico que se repete.

Ao mesmo tempo, o *Instante* supõe um momento de instalação da crise. Seu correlato é a ansiedade ou angústia (*Angst*). Angústia se manifesta como um estado intermediário entre possibilidade e atualidade. É a angústia do devir propriamente si mesmo, do devir outro, que irrompe como sinal de que se está na inautenticidade. Na vida individual, a “angústia é o *momento*”¹⁰ (KIERKEGAARD, 1980 [2020], p. 49, tradução nossa). Angústia é, finalmente, um modo do ser face à possibilidade de liberdade, face ao devir. E o que a angústia revela, em última instância, contrariamente à adequação do sujeito a um molde, é o estranhamento ontológico, um descobrir-se inautêntico, um “não-se-encaixar” na ordem do convencionalizado e, na linguagem de Kierkegaard, um perceber-se em pecado (*Sin*). O indivíduo não se sente mais confortável quando entregue à vassalagem da publicidade convencionalizada e se percebe como inadequado, como “caído da fé” na inautenticidade. O ser angustiado é sinal de proximidade do *Instante*, embora não sua garantia.

Angústia é, portanto, um correlato do *Instante*. No ser angustiado, o ser mais próprio vem à tona e confronta a inautenticidade ou, nos termos de Kierkegaard, a “consciência de pecado” (*Sin*). No *Instante*, diz Ward (2008) citando Kierkegaard, “o aprendiz se torna indeciso; e se torna consciente de si mesmo como tal, [e] a pessoa que se conhecia torna-se confusa sobre si mesma” (p. 20, tradução nossa). À

¹⁰ *Momento* é um sinônimo de *Instante*.

segurança convencionalizada que oferece um ser, segue-se a angústia que pergunta não apenas “quem sou?” mas “como sou?”. Sou autenticamente quem acredito ser ou apenas o produto do convencionalismo?

A angústia, ou consciência de inautenticidade, torna-se o momento de possibilidade de abertura para o ser autêntico, um devir outro, um renascer. Ontologicamente, o ser humano se descobre como ser que pode devir outro, isto é, que pode “transitar” entre possibilidade e atualidade. Mas esse *transitar* exigirá, por sua vez, uma *decisão*, um ato imbuído do *páthos* da *coragem*. Como Ward (2008, p. 20) anota, citando Kierkegaard:

a transição ‘cheia de páthos’ em direção ao salto de fé [*leap of faith*] ‘pode ser alcançada por qualquer homem se ele o quiser, porque a transição ao infinito, a qual consiste em páthos, apenas exige coragem’. A mudança para uma nova ‘pessoa’, ou indivíduo, eles mesmos devêm ‘novos’, em um ‘renascimento’.

A *transição* é atestada pela angústia. Nela reside toda a densidade do *Instante*. A *transição* não é fruto de um cálculo racional, nem de uma série de “passos lógicos” ou especulativos. Ela é um encontro paradoxal entre finito e infinito, divino e humano que não se resolve por um cálculo, mas pelo salto de fé. O momento de transição exige coragem de enfrentar o paradoxo, de não fugir do “abismo” que se abre sob os pés. O instante exige coragem para não fugir aos questionamentos mais íntimos quanto a quem somos e como se vive. Isso supõe recusa a refugiar-se na inautenticidade do socialmente convencionalizado. No encontro se instala uma crise que exige o “salto de fé”, o jogar-se no infinito, e deixar-se engolir pelo Totalmente Outro que se oferece como possibilidade.

Como se vê, qualquer que seja a forma que tome o “salto”, trata-se de uma metamorfose traumática, um necessário e doloroso trocar de pele, tornar-se si mesmo, singularizar-se. E esse momento de angústia não pode ser “resolvido” à maneira de um silogismo. Entre inautenticidade e autenticidade não há uma mediação lógica, mas um salto ontológico. E o resultado do encontro que se dá na experiência do *Instante* é uma “mudança para uma nova ‘pessoa’”. O indivíduo crê e, crendo – isto é, dando o “salto na fé” – devêm um novo ser, experimenta um “renascimento”. Em última instância, o *Instante* consiste nesse momento da *transição* – ou momento da angústia – em que o indivíduo é arrancado de sua inautenticidade no “salto de fé” e seu ser autêntico é retomado.

3 Instante como momento de superação e afirmação da vida

Friedrich Nietzsche, da mesma forma que Kierkegaard, sente profundamente a crise do homem moderno e da subjetividade daí decorrente. Na sua ontologia genealógica, a moralidade moderna encarna

os *valeurs de décadence*, nega a vida e tem como seu tipo um ser decadente, o “último homem”. O domínio da moralidade moderna sobre a subjetividade é colocado sob suspeita.

A noção nietzschiana de *Instante* está ligada à sua crítica à cultura e, a nosso ver, aponta para uma experiência de reafirmação da vida em face do caráter niilista da modernidade. A noção possui tanto uma dimensão histórica quanto uma existencial. No plano histórico, o *Instante* nietzschiano constitui uma hipótese de superação do niilismo pela afirmação da vida contra essa “doença histórica” que se manifesta como uma “aparente inabilidade de esquecer o passado” (BECK, 2019, p. 39) que Nietzsche denuncia desde muito cedo em seus Escritos extemporâneos. No plano da subjetividade, o *Instante* em Nietzsche é um momento transformativo que abre a possibilidade de um novo começo de radical aceitação da vida e afirmação de si mesmo. Para Nietzsche, o *Instante* está ligado à hipótese do *eterno retorno*. No aforismo 341 de *A gaia ciência* lemos:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: ‘esta vida, como você a está vivendo e já a viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefável e grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem [...]. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – você com ela, partícula de poeira!’. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” (NIETZSCHE, 2012, p. 205, ênfase nossa).

A ideia de um “momento imenso” em que o sujeito é posto diante de sua existência pode ser compreendida como uma hipótese existencial (“E se um dia...”), um simulacro que, tomado com a seriedade devida, coloca-nos diante de nossa história de vida com um questionamento radical em mãos: cada ato e momento tal qual o vivemos seria digno de ser repetido? Viveu-se uma vida digna de ser reafirmada e revivida? O *Instante* nietzschiano, apesar de sua ambiguidade, traz um desafio ético-existencial. Ou, como sugere Beck (2019, p. 40), coloca a questão existencial de como é preciso viver para que todas nossas ações recebam uma confirmação eterna. Em outras palavras, é preciso viver de tal modo que cada ato seja suscetível de ser reafirmado eternamente. A própria vida em sua historicidade deve ser vivida de modo a poder ser repetida em seus mais ínfimos detalhes.

A modernidade, entretanto, imersa no niilismo, impõe um tipo e um regime moral que, na contramão da afirmação da vida, nega-a. A modernidade exacerba uma temporalidade na qual a vida é encapsulada nos perceptos moral, o corpóreo é reprimido e o mundo menosprezado em nome de um ideal transcendente ou, como Nietzsche dirá em outro lugar, em nome de um mundo “fictício”. Tal sociedade desconsidera o sentido imanente da vida e escolhe como fundamento valores e modelos que lhe são prejudiciais. O mundo palpável é concebido como falsidade, a vontade de potência é amansada pela tendência à racionalização da

vida e da história. Assim, um mundo fictício devém “mundo verdadeiro”. Sob essa inversão do fundamento se erigem valores que pretendem guiar a vida, mas, no fundo, negam-na. Nietzsche denuncia o perigo dessa inversão que se manifesta num racionalismo exacerbado que nega o valor do mundo e conduz ao niilismo (ou melhor, são niilistas):

– Nós medimos o valor do mundo a partir de categorias que se ligam a um mundo puramente fictício. E como consequência “as categorias ‘meta’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais tínhamos inserido um valor no mundo foram retiradas uma vez mais por nós – e agora o mundo parece sem valor...” (NIETZSCHE, 2012, p. 38).

O resultado é a própria instauração do niilismo no mundo e de seu tipo correspondente: o niilismo se instala, o mundo aparece como “*sem valor*” e, com ele, seu tipo decadente, o “último homem”. Em face desse último homem, Nietzsche vislumbra a possibilidade do surgimento de um outro modo de existência, a do “espírito livre”. Isto é, um ser que se relaciona diferentemente com o normativo, uma vez que seu fundamento valorativo é outro. Para Nietzsche, o tipo moralista é superável, e o modelo da sociedade moralista também. Mas quem ou como seria esse outro tipo? Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta esse novo tipo: “Eu vos ensino o super-homem [*Übermensch*]!” e prossegue: “O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para o superá-lo?” (NIETZSCHE, 2011, p. 13).

Antes de tudo, o “tipo” proposto por Nietzsche não pode ser compreendido como um tipo eugênico. Trata-se de um tipo filosófico capaz de transcender os modos normalizados impostos por moralismos: “nós próprios, nós, os espíritos livres, somos, aqui e agora, uma ‘transmutação de todos os valores’, uma verdadeira declaração de guerra, vitoriosa, a todas as velhas concepções do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’” (NIETZSCHE, 2007, p. 18).

Ao mesmo tempo, o anúncio da possibilidade e necessidade de superação do tipo moderno é realizado contra o fundo dessa situação histórica, isto é, contra o fundo de um acontecimento que Nietzsche intitulou de modo provocativo: *morte de Deus*. No aforismo 343 de *Gaia Ciência* lemos:

– O maior acontecimento recente – fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu seu crédito já começa a lançar sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte [...]. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria (NIETZSCHE, 2012, p. 207).

“Morte de deus” quer exprimir a situação histórica de declínio valorativo que se manifesta na ineficácia dos valores modernos. Mas não se trata de simples deficiência normativa, mas de deficiência ontológica: os valores não mais são capazes de fundar um modo de ser criativo e afirmativo da vida. Os códigos valorativos não guiam mais a vida – nem mesmo daqueles que os apregoam. Perdeu-se a capacidade

de criar novos valores. Ao mesmo tempo, os valores se petrificaram e cumprem uma função repressora institucionalizada.

Mas se “Deus morreu” – leia-se: se os valores perderam sua eficácia – essa morte não foi uma morte de “causas naturais”. É significativo notar que os responsáveis por tal acontecimento somos “nós” mesmos, os modernos, os “últimos homens”, ou o próprio modelo de sociedade que implantou tais valores: “Nós mesmos”, “Nós o matamos”! (NIETZSCHE, 2012, p. 137). Nós somos, talvez sem apercebê-lo, os verdadeiros algozes dos deuses. E, contudo, surpreendentemente, esse acontecimento permanece velado aos olhos modernos. O homem moderno não é capaz de ver sua queda no niilismo, ele não é suficientemente sensível para perceber que habita às sombras de um gigante convalescente: o sistema valorativo ocidental. Os valores ocidentais se revelaram obsoletos, mas qualquer que seja o caminho de superação, é necessário, em primeiro lugar, cultivar a capacidade de perceber tal obsolescência. O *Instante* nietzschiano pode ser lido como essa apuração da sensibilidade que nos permite ver, isto é, abrir a situação. Trata-se de um espaço ontológico aberto (um “portal”) no qual o passado vivido e a possibilidade futura se encontram:

“Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos que se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim.

Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isto é uma eternidade.

Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: – é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘instante’. [...]

E todas as coisas não se encontram tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo todas as coisas por vir? Portanto – também a si mesmo? (NIETZSCHE, 2011, p. 150, ênfase nossa).

Guardando a ambiguidade da linguagem poética, o *Instante* nietzschiano pode ser compreendido como essa intersecção temporal em que o vivido se tornará, outra vez, decisivo para as possibilidades futuras. O *Instante* é esse momento aberto, esse “portal”, em que se opera uma transmutação do ser em relação a seu mundo. É o momento decisivo do Eterno retorno do mesmo em que a vida vivida é vista (compreendida) em sua totalidade e o sujeito é desafiado a adotar uma posição afirmativa diante da existência. Esse momento aberto não traz um mundo novo, senão a repetição do mesmo. Mas constitui, ao mesmo tempo, um momento de autotransformação e renascimento. O mundo é o mesmo, mas a relação pode ser outra. Não se trata de uma mudança qualquer do mundo e suas configurações, mas de uma possibilidade de reorientação do ser, do sujeito, face ao vivido. O sujeito pode estabelecer uma nova

temporalidade. O *Instante* nietzschiano é, portanto, esse momento de instauração de uma nova relação com a temporalidade em meio ao eterno retorno do mesmo.

A própria ideia do Eterno retorno – cuja concepção fundamental se encontra em *Assim Falou Zaratustra* – está ligada à ideia de “renascimento” e superação. Seu subtítulo foi “seis mil pés acima do homem e do tempo” (NIETZSCHE, 1995, p. 82). O próprio pensamento do Eterno retorno supõe uma mudança, uma transformação experienciada por Nietzsche (1995, p. 82). Em *Assim Falou Zaratustra*, Zaratustra é um ser mudado, capaz de perceber o acontecimento da “morte de deus” e de afirmar-se singularmente diante das valorações convencionadas. Quando encontramos Zaratustra, ele já é um ser transformado, seu modo de valorar o mundo, sua perspectiva e seu olhar estão deslocados: “Chamava-se Zaratustra, mas está mudado” – diz o velho da cabana ao vê-lo – “Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem?” (NIETZSCHE, 2011, p. 12).

Zaratustra é um ser transformado que sai da caverna onde estivera por dez anos. Ele retorna como o “despertado” entre aqueles que ainda “dormem”. Ele ainda se chama Zaratustra, isto é, ele é o mesmo. Mas é também outro, é um ser desperto. “Desperto” quer dizer “iluminado”, “capaz de ver por si mesmo”. Há nele uma sensibilidade do olhar que lhe permite compreender seu tempo, perceber o advento do niilismo e, ao mesmo tempo, admirar-se da cegueira de seus contemporâneos: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que Deus morreu” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). Notar “a morte de Deus” é ser capaz de perceber a obsolescência dos fundamentos valorativos. Isto não é algo acessível ao tipo que habita feliz às sombras de sua caverna e tem as sombras por verdades inquestionáveis. O velho ainda se sente à vontade em seu mundo. O velho encarna o último homem. E embora Zaratustra não identifique nele deficiências morais, o velho não sente a inadequação de sua valoração da vida. Ele não pode livrar-se das sombras que têm guiado sua existência e sua subjetividade por séculos. Ele nem pode querer já que seu valorar anacrônico estacionou-se no tempo. Ele se insensibilizou para o agora. E assim como a sombra do Buda permaneceu na caverna durante muito tempo depois de sua morte (NIETZSCHE, 2012, p. 126), assim também a valoração fundada no além permanece como uma sombra que envolve o sujeito moderno e continuará a envolvê-lo por muito tempo. Mas esse valorar é apenas uma sombra, isto é, uma sombra do que foi, um ídolo já oco.

Zaratustra, entretanto, é um ser capaz não apenas de ver, mas de sentir a enormidade do acontecimento e, a partir daí, revalorar a existência. Ele descobriu outra perspectiva: o “sentido da terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). O ponto de vista mudou do além para o mundo habitado. Nesse outro ver, a vida é afirmada em todas suas formas. Até o caráter *dionísíaco* da existência, isto é, o que há de terrível nela,

deixa de ser empecilho para sua afirmação. A imanência torna-se esse “outro lugar do fundamento”. E o que mostrará sua legitimidade será o modo em que responderá à seguinte questão: seu valorar, procede da força ou da fraqueza? Provém da vida ou de ultra mundos? Afirma a vida ou a nega? Procede da alegria ou do ressentimento?

Nesse pensar para além da moral, o modo do julgar a vida é sintomático de excesso ou de carência, da afirmação da vida ou de sua negação. E esse *que* e *como* do julgamento (se procede da decadência ou não) não dirá apenas se um tal valorar é niilista. Em última instância, dirá algo sobre *quem é* esse que se erige em juiz da vida. Em outras palavras, o modo de julgar dirá finalmente *quem sou e como me tornei quem sou*. E Nietzsche tem uma fórmula para medir a força de uma valoração:

Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati”. “Amor fati” é “nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo... (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

Nesse horizonte, o *Instante* (*Augenblick*) é o momento que o ser humano se coloca diante de sua existência e é questionado sobre seu próprio ser. Nesse momento – que para Nietzsche, diferentemente de Kierkegaard, é puramente hipotético – a resposta mostrará, não a verdade ou validade do valor, mas a força genética da valoração. A valoração da vida dirá, em última instância, quem é aquele que valora e como se tornou o que é. Seu valorar provém da força ou da fraqueza? Ele é um espírito livre ou vive os valores de negação da vida? Sua vida lhe parece digna de ser vivida? Seus atos dignos de serem repetidos? Dirá ele *dá capo*? Isto é: “outra vez”! Terá ele a coragem de afirmar toda sua existência, de vivê-la ou repeti-la tal e qual a viveu em cada momento? Ou a negará em nome de uma outra vida? O *Instante* é experiência do eterno retorno em que se “demanda nada menos do que a transformação total de nossa atitude para com a vida. É um chamado a viver plena e apaixonadamente, a afirmar a vida em todas suas formas, e a abraçar as alegrias e tristezas da existência sem reservas” (SAFRANSKI, 2000a, p. 339, tradução nossa).

Enquanto Kierkegaard, com sua noção de *Instante* (*Momento*), desafia o ser humano a lançar-se na prática apropriada ao encontro finito-infinito (imanência-transcendência), Nietzsche, invertendo a perspectiva, desafia a abraçar a vida a partir da própria vida. Trata-se para aquele de apropriar o acontecimento do encontro. Para este, trata-se de abraçar a vida em sua imanência, tal como ela é. Ambos os pensadores encontram na noção de *Instante*, respectivamente, uma experiência intensa e uma hipótese ética. Ambos veem a possibilidade da instauração de um *páthos* que desafia o ser humano à não conformação com seu tempo. Para ambos, apenas o *Instante* revela o ser inautêntico ou decadente, seja pela angústia, seja pelo questionamento sobre seu ser. Ambos exigem a coragem de ser outro e a retomada de si diante dos modelos valorativos modernos. Seja como “decisão de fê religiosa em Kierkegaard” seja como

“afirmação da vida em si mesma em Nietzsche, o *Instante* [*Augenblick*] remete a uma decisão da existência humana em seu sentido mais profundo” (WARD, 2008, xiii, tradução nossa). Enfim, trata-se de um momento que se abraça um modo de ser autêntico, seja pelo *salto de fé* seja pela afirmação da vida em sua total imanência.

4 Instante como apropriação e ser-em-crise

Martin Heidegger, por sua vez, pensa a experiência do *Instante* a partir da questão do “esquecimento do ser”. E embora tome emprestado a noção de *Instante* (*Augenblick*) diretamente da tradição acima discutida, Heidegger radicaliza a perspectiva ontológica e retira o caráter metafísico da discussão. O *Instante* torna-se um existencial, isto é, um momento estrutural do modo de ser-aí-no-mundo, e uma chave hermenêutica para sua compreensão. *Instante* será o momento do devir propriamente si mesmo, apropriando ser. É momento de atualização própria que possibilita a recuperação do ser mais próprio em meio à dispersão da publicidade decadente. Ou, diferentemente, recusar ser e permanecer na impessoalidade indiferente.

Em *Ser e Tempo*, a noção de *Instante* (*Augenblick*) aparece pela primeira vez, como termo técnico, no capítulo 3 da segunda parte, titulada *Dasein e temporalidade*. O capítulo trata do “Poder-ser todo em sentido próprio e da temporalidade do ente que nós mesmos somos”. No parágrafo 65, Heidegger versa sobre o fenômeno da decadência do ser aí humano, ou seja, o “ser-decadente-junto-a” e a noção de *Instante* é introduzida como o momento de recuperação do ser:

[Ser-decadente-junto-a] indica, sobretudo, que a *atualização*, na qual se funda *primariamente a decadência* das ocupações com o que está à mão e o ser simplesmente dado, também está *incluída* nos modos da temporalidade originária de porvir e vigor de ter sido. **Decidida, a presença se recupera justamente da decadência** a fim de ser e estar tanto mais propriamente “por aí” [pre-sente] no **in-stante** da situação, que se abriu (HEIDEGGER, 2015, p. 413, negrito nosso).

Adiante, retoma a noção nos seguintes termos:

Na decisão não apenas se recupera a atualidade da dispersão nas ocupações imediatas como ela se mantém atrelada ao porvir e ao vigor de ter sido. Chamamos de INSTANTE (N83) a atualidade própria, isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria. Este termo deve ser entendido em sentido ativo como ekstase (HEIDEGGER, 2015, p. 423, caixa alta nossa, itálico nosso)

O *Instante* se apresenta como um momento que abre um espaço de jogo em que o ser-aí é convocado a decidir-se – por si e para si – quanto a seu próprio ser. O objetivo de tal decisão é “recuperar a atualidade da dispersão”, isto é, recuperar o ser-aí em seu presente atual impróprio, ou, se sequer, retomar o ser caído

na inautenticidade da mediania pública. No *Instante*, o ser-aí percebe seu estado de jogado no mundo e assume a responsabilidade por seu ser devendo escolher para si, dentre as possibilidades dadas, seu próprio modo de ser-no-mundo (RICHARDSON, 1963, p. 264, tradução nossa).

As possibilidades que se lhe apresentam como direcionamentos estão atreladas a sua própria experiência histórica e não constituem “opções originais”. No *Instante*, o que se apresenta como possibilidade é o “vigor de ter sido” (o que corresponde a um tempo passado que vige e que oferece recursos para uma decisão) e o “porvir” (o qual corresponde a um futuro que se oferece como possibilidade própria). Nessa compreensão existencial, o *Instante* constitui uma estrutura ontológica: a *atualização própria*, o devir presença para si mesmo a partir do duplo horizonte da historicidade.

Por outro lado, a necessidade de recuperação do ser de uma dispersão se deve ao fato de o próprio *ser-aí* ser suscetível de dispersar-se. O *ser-aí* cai no esquecimento do seu próprio ser (HEIDEGGER, 2015, p.170). A queda (*Verfall*) na mediania e impessoalidade (*Das Man*)¹¹ pertence a esse esquecimento do ser si mesmo (*Selbst*). Todavia, “ser decadente” não remete a uma deficiência moral, mas consiste em um modo de ser, uma característica, um traço ontológico peculiar ao *ser-aí*. Este, embora capaz de questionar e ser questionado, encontra-se “na maior parte do tempo” disperso na mediania e impessoalidade, esquecido de seu ser (HEIDEGGER, 2015, p. 187). O *ser-aí* é um ser que tende ao esquecimento de seu próprio ser. Ele se deixa levar pelos projetos mundanos, pelas orientações exógenas ou modos e projetos que o mundo, subreptícia ou explicitamente, lhe impõe. A experiência do *Instante* deve, portanto, ser compreendida nesse plano, contra o fundo do esquecimento do ser.

Se bem o caráter cadente do *ser-aí* esteja bem descrito na analítica da existência levada a cabo em *Ser e tempo*, em *A questão da técnica* Heidegger pensa a situação humana e o caráter cadente do *ser-aí* frente ao domínio da técnica moderna. O *ser-aí* é um ser técnico. A técnica constitui seu modo de lidar com o mundo. Mais do que isso, a técnica é um modo de ver e compreender o mundo. “O que é decisivo [...] “não é o fazer e manejar, nem a utilização dos meios, mas o fazer sair do ocultamento. Tecné é um trazer-aí-diante” (HEIDEGGER, 1994, p. 16, tradução nossa). Em outras palavras, o decisivo é o modo em que a técnica oferece um modo de ver, um modo de revelar o mundo, modo que guia a existência. Contudo, aí não reside qualquer ameaça. A real ameaça entra em cena com a técnica moderna. A técnica moderna não se limita em mostrar uma verdade do mundo ou revelar (*Aletheia*) o mundo. Como ensina Heidegger no mesmo texto, na revelação da técnica moderna, prevalece “uma provocação”, uma “exigência de

¹¹ “O *Man* exprime, por sua vez, uma impessoalidade diferenciada, pois diz que ocorreu uma despersonalização de pessoas. Corresponde ao português ‘a gente’. A tradução optou por impessoal, por motivo de construções gramaticais portuguesas, usando quando possível também o ‘se’” (HEIDEGGER, 2015, p. 571).

subministrar energia que como tal possa ser extraída e armazenada” (p. 17, tradução nossa). A técnica moderna revela o mundo como objeto de exploração e requisição. As correntes de água do *Rin* deixam de ser vistas como rio e passam a ser vistas como “objeto para ser visitado, suscetível de ser requisitado por uma agência de viagem que tem nele uma indústria de férias” (HEIDEGGER, 1994, p. 18). Estabelece-se, assim, uma relação instrumental com o mundo na qual o ser que a técnica moderna mostra é, ao mesmo tempo, um ser que faz esquecer o ser mais próprio.

Esse aspecto da técnica moderna ameaça o ser-aí humano de fazê-lo esquecer o próprio ser das coisas, ou ainda pior, o seu próprio ser. E isso pela paradoxal razão de haver desenvolvido uma técnica superior. O ser-aí humano se encontra ameaçado não apenas pelos artefatos técnicos que lhe ameaçam a própria existência, tais como as armas de destruição maciça, a inteligência artificial (IA), os artefatos nucleares etc., mas também pelos modos de ser que uma tal tecnicidade revela. Na tecnicidade da técnica moderna, cujo caráter é a provocação exploradora, valores como a eficiência dos processos, a monetização de todas as atividades (da arte à religião) e, conseqüentemente, a imposição de novos paradigmas (i.e., o *homo economicus*, o *entrepreneur* etc.) constituem modelos que se impõem ao ser humano. A real ameaça reside em que esses valores respondem a uma lógica da requisição dos recursos planetários, mas, principalmente, do próprio ser humano. O ser humano tornar-se recurso a ser explorado – torna-se um meio para fins e não um fim em si mesmo. Como no caso em que “a ponte não está mais no rio, mas o rio na ponte”, o homem e a natureza não são mais fim, mas meios.

O ser humano moderno é levado ao esquecimento do ser por uma forma em que o mundo lhe é apresentado. Outra vez, o grande perigo “que ameaça o homem não vem em primeiro lugar dos artefatos possivelmente mortais das máquinas e os aparelhos da técnica”, mas da “estrutura” que descobre uma situação e que “ameaça ao homem com a possibilidade de lhe ser negado a entrada a um [modo de] trazer diante de si o oculto mais originário” (HEIDEGGER, 1994, p. 30, tradução nossa) e desse modo lhe seja negado escutar o chamado para uma “verdade mais originária”. O velamento de um caminho próprio e mais originário, mais seu, é “o grande perigo”.

A própria temporalidade moderna é guiada pelo ver técnico. O uso do tempo desenvolvido pela técnica moderna constitui um dos fenômenos da experiência humana moderna niveladora. A técnica moderna que fez possível a espacialização e aceleração do tempo torna os processos técnicos e comunicacionais mais eficientes, mas também mais alienantes. Pode-se dizer que “o relógio e não a máquina a vapor, é a máquina mais decisiva na sociedade moderna industrial” (SAFRANSKI, 2013, p. 14-15). Mas o que há de fundamental nessa tecnicidade da gestão do tempo é que “o tempo público dos relógios, que regula o tráfego e o trabalho, se interioriza como consciência subjetiva do tempo”

(SAFRANSKI, 2013, p. 17). Essa estrutura passa a modificar, controlar e, muitas vezes, negar a possibilidade de outras possíveis formas de uso do tempo. Estabelece-se uma ordem do tempo que normaliza um determinado modo de ser, um determinado modo de relacionar-se com o tempo. Em consequência, as exigências de uma tal sociedade capaz de acelerar o tempo deixa suas marcas brutais no ser humano. A sociedade que inventa os relógios mais sofisticados e os múltiplos artefatos de administração do tempo (relógios, calendários, planilhas, aplicativos eletrônicos etc.) tornou-se, paradoxalmente, uma sociedade de seres sem tempo. A sociedade especializada no uso produtivo do tempo tornou-se também uma sociedade do cansaço e do esgotamento. Uma sociedade cujo fim exógeno imposto é o rendimento e o ativismo que pode levar a um “infarto da alma” (HAN, 2012, p. 72). Em tal mundo, poucos se detêm para pensar seu ser – possivelmente, porque o tempo é escasso e os afazeres infinitos. O roubo do ser é brutal, porém imperceptível. Poucos sentem a necessidade de escolher como usar seu tempo ou decidir qual projeto de vida deve tomar para si. Uma ordem do tempo já lhe está ditada e um *quê*, um *quem*, um *quando* já lhe é outorgado pelas “receitas para o sucesso” oferecidas pelos *coaches* da hora.

Entretanto, “onde mora o perigo, cresce também o que salva”. Se, por um lado, devido a seu caráter cadente o ser humano se perde na impessoalidade e mediania da tecnicidade, por outro, ontologicamente, lhe pertence o “advento próprio da verdade” (HEIDEGGER, 1994, p. 30, 34, tradução nossa). No que é essencial à técnica moderna, o que há de ameaçante nela, isto é, seu modo de trazer o mundo à vista, seu modo de revelar (*Aletheia*) ou ocultar mundo, aí reside também o que salva. Heidegger não precisa a natureza de tal salvação, mas entende que faz parte dessa salvação uma nova sensibilidade do olhar, uma capacidade de ver. No mesmo lugar, o filósofo alemão afirma que “antes de nada, descobrindo com o olhar a essencialização da técnica em vez de nos limitarmos apenas a olhar fixamente o técnico” (p. 34). O que sugere é que pertence à salvação – qualquer que seja sua forma – um descobrir “com o olhar” (*augen*) o que há de essencial na técnica. Uma vez que a requisição técnica “desfigura todo olhar dirigido ao acontecimento”, é preciso recuperar um modo de ver, dirigir o olhar para o que ameaça, imprimir-lhe uma outra perspectiva. E “se dirigirmos o olhar para a essência ambígua da técnica, avistaremos (descobriremos com o olhar) a constelação, o curso estelar do mistério” (HEIDEGGER, 1994, p. 35, tradução nossa). Esse outro olhar irrompe e fratura a objetividade do olhar técnico nivelador. Ele não é um olhar que nasce do cálculo, mas um deixar aparecer, um revelar (*Aletheia*) súbito. Esse outro olhar, acreditamos, coincide com

a experiência nomeada na noção de *Instante*. Momento que o familiar, o normalizado pelo olhar calculador se torna estranho – estranhamento é um estado anímico, portanto, uma entonação (*Gefühl*)¹².

Este estranhamento do olhar, por sua vez, ocorre porque *ser-aí* é suscetível de estranhamento, ou seja, de ser posto em questão para si mesmo, de ser surpreendido e arrancado de seu “normal” (normalizador). Ser suscetível de ser posto em questão, de entrar em crise e de questionar seu próprio ser, é o traço próprio do *ser-aí* humano. E o *Instante* é o momento do devir *ser-em-questão*. Maravilhado pelo mundo, ameaçado em sua existência, entediado, ou tornados trêmulos os fundamentos que o sustentam na cotidianidade, abre-se a experiência abissal do *Instante* como singularidade na angústia. No *Instante*, revela-se a queda e o esquecimento do ser si mesmo. Brota aí a angústia da inautenticidade. E nessa abertura singular o sentido do que seja “salvação” é revelado. O *ser-aí* é convocado a decidir sobre seu ser, uma vez que a situação está aberta. Nesse momento abissal, em ausência de fórmulas prontas, instala-se a crise do sentido de ser e, com a crise, a possibilidade de sentidos outros irromperem. O momento decisivo se instala. A possibilidade do ser si mesmo se abre. Contudo, basta ao *ser-aí* recusar-se a permanecer na abertura para voltar ao âmago do público, mediano e inautêntico. Isso também se revela como possibilidade.

5 Considerações finais

A exposição mostrou que a noção de *Instante* remete a uma experiência concreta: a possibilidade de retomada de uma subjetividade ou modo de ser que decai nos modelos niveladores do mundo. Kierkegaard alerta a seus contemporâneos para um modo de existência inautêntico. Nietzsche, por sua vez, entende que os valores que guiavam o homem moderno estavam fundados no niilismo e negavam a própria vida. Ambos os pensadores veem a possibilidade de recuperação de uma existência autêntica no confronto com os modelos de subjetividade e moralidade modernas. Enquanto Kierkegaard vê no *Instante* o momento de retomada da propriedade, um momento de conversão radical e encontro entre imanência e transcendência, Nietzsche, desde a pura imanência, vê no *Instante* um momento de superação do tipo niilista. Heidegger, diferentemente, compreende a experiência do *Instante* como um traço ontológico do *ser-aí* humano, o modo da atualidade própria. Momento em que se instala a crise que possibilita a apropriação ou recusa de seu autêntico ser. Seu olhar passa da crítica da cultura para uma ontologia fundamental.

¹² *Gefühl* al. Embora traduzida ao português como “sentimento”, *Gefühl* indica uma situação ontológica que expressa o modo como o *ser-aí* se encontra em relação aos seres e, conseqüentemente, ao modo em que se encontra em relação com seu próprio ser (*vide* INWOOD, 1999, p. 15, tradução nossa).

É possível identificar pelo menos três momentos estruturais importantes na experiência do *Instante* a partir desta discussão: o momento da situação de *inautenticidade* ou perda de si (o ser está imerso na queda, impessoalidade e niilismo), o momento da *angústia* ou crise (o próprio entrar em crise) e, finalmente, o momento da *decisão* que demanda um *páthos* ou *ethos* (coragem, espera, recusa etc.) para a apropriação de um outro modo de ser ou sua recusa. Guardando a peculiaridade de cada filósofo, o que se destaca como fenômeno central na experiência do *Instante* é a crise na qual se instala um ver em que se revela o ser mais próprio para si mesmo e sua possibilidade de devir outro. No *Instante*, abre-se uma situação, seja no encontro de finito e infinito (Kierkegaard), seja quando se valora a existência (Nietzsche), seja como momento de decisão frente à impessoalidade (Heidegger). Em cada caso, o ser é questionado, um caminho se oferece e o sujeito é enfrentado à possibilidade de uma decisão sobre seu ser.

Esta ontologia fundamental, nos parece, oferece questionamentos importantes para pensar os fundamentos de uma ética da singularidade. Uma vez que os valores e coordenadas são ontologicamente suscetíveis de nivelamento e obsolescência, é preciso perguntar-se se os valores que guiam a vida na atualidade são valores advindos da autenticidade ou apenas frutos do nivelamento público.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Diccionario de Filosofía*. 10. ed. México, D.F: Fondo de Cultura de México, 1993.
- BECK, H. *The Moment of Rupture. Historical Consciousness in Interwar German Thought*. USA: University of Pennsylvania Press, 2019.
- GARDINER, P. *Kierkegaard*. Past masters. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- EVANS, S. *Kierkegaard: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- HAN, B.C. *La sociedad del Cansancio*. Trad. Arantzazu S. Arregi. Barcelona: Herder Editorial, S.L, 2012.
- HEIDEGGER M. “La pregunta por la técnica”. In: HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco: 2015.
- INWOOD, M. J. *A Heidegger Dictionary*. Great Britain: Blackwell Publishers LTd, 1999.
- KIERKEGAARD, S. *Concluding Unscientific Postscripts*. Trad. D. F. Swenson, W. Lowrie. Princeton, US. Princeton University Press: 1941.
- _____. *The Concept of Anxiety*. A Simple Psychologically Oriented Deliberation on The Dogmatic Issue of Hereditary Sin. Trad. Thomte R. e Anderson A. New Jersey, US: Princeton University Press, 1980 [2020].

_____. *The Present Age*. New York, NY: HarpersCollins Publishing LLC, 2019.

KODALE K. “The utilitarian self and the ‘useless’ passion of faith”. In: HANNAY, A; MARINO, G. (Ed.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, University Press, 1998.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICHARDSON, W. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Netherland: Springer, 1963.

SAFRANSKI, R. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

_____. *Nietzsche: A Philosophical Biography*. New York: W. W. Norton & Company, 2000a.

_____. *Sobre el tiempo*. Trad. Raúl Gabas Pallás. Buenos Aires: Kats Editores, 2013.

WARD, K. *Augenblick*. Great Britain. Ashgate Publishing Company, 2008.

Recebido em: 24/05/2023

Aceito em: 25/12/2024