

Potenciação Sombria, Invenção do Eu e (In)Determinação Desviante: A Categoria do Demoníaco no Limiar entre a Angústia e o Desespero em Søren Kierkegaard e Emil Cioran

Dark potentiation, invention of the self and deviant (in)determination: the category of the demonic on the threshold between anguish and despair in Søren Kierkegaard and Emil Cioran

Cássio Robson Alves da Silva
(Universidade Federal do Ceará, Brasil)

Resumo: No corpo deste artigo, Kierkegaard e Cioran nos ajudam a entender de que modo o demoníaco, como relação do indivíduo consigo mesmo, apresenta-se como força produtora no centro das antinomias. A potência máxima dessa criação emana da imaginação subjetiva. Por sua vez, o sentimento de si na autocompreensão é indeterminado, pois o conteúdo criado é apenas intuído no ser do homem como angústia e desespero da própria tarefa de determinar-se. Nessa busca, o eu flutua como sombras, que nada mais são do que realidades possíveis de um si mesmo perdido na plenitude divinizante de sua indeterminação.

Palavras-chave: Demoníaco. Indeterminação. Subjetividade. Angústia. Desespero.

Abstract: In the body of this article, Kierkegaard and Cioran help us to understand how the demonic, as the individual's relationship to himself, presents itself as a productive force at the center of antinomies. The maximum power of this creation emanates from the subjective imagination. In turn, the feeling of self in self-understanding is undetermined, because the content created is only intuited in the being of man as anxiety and despair of the own task of determining himself. In this quest, the self floats like shadows, which are nothing more than possible realities of a self lost in the divinizing fullness of its indeterminacy.

Keywords: Demonic. Indetermination. Subjectivity. Anxiety. Despair.

1 Introdução

— De quem é, pois, o reflexo espiando no fundo do espelho Sou eu mesmo Ó Júlia! Giulietta! Imagem celeste, espírito infernal! Encanto e angústia, saudade e desespero.

O reflexo perdido, E. T. A. Hoffman

A indeterminação da existência humana tem sua gênese na expansão dos níveis de liberdade enquanto potência infinita. Alguns elementos que constituem a individuação estão situados numa etapa que antecede a realização concreta da subjetividade. Qualquer esforço teórico que pretende determinar a unidade do *eu* (*Selv*), deve reconduzir o olhar para o âmago de uma consciência ainda enraizada em contradições postas na preexistência individual, numa reflexividade ainda por se desenvolver. Assim, a fronteira pré-ontológica, e não necessariamente epistemológica, que preserva a singularidade de cada indivíduo, não limita o eu a uma unidade incipiente, mas permite transcendê-la. Na relação originária consigo mesmo, o homem não abarca a efetividade definitiva de sua existência. O contínuo devir o coloca diante de sua própria indeterminação.

Para Kierkegaard e Cioran, a categoria do demoníaco pode ser exposta como a potência infinita do indivíduo em vias de inventar para si um eu no âmbito de sua autodeterminação. Se enquadrarmos este eu como resultado de uma abstração, uma formalidade do pensamento, posicionaremos o homem enredado numa instância fora dele mesmo. Distante de si, o eu dissolve-se na objetividade de uma definição, de uma essência e passa a atribuir seu conteúdo ao substrato resultante de

formulações sistemáticas, cuja estrutura encontraria a verdade na conformidade de uma adequação entre pensar e ser, ou na generalidade dos conceitos de humanidade, de gênero humano ou de histórico-universal.

Na individualidade demoníaca, ao contrário, ainda que nela o indivíduo, tal como numa consideração abstrata, esteja imbuído na busca de um conteúdo, o estranhamento em relação a essa unidade denominada eu provoca o choque irremediável entre termos antagônicos: finito e infinito, tempo e eternidade, possibilidade e necessidade.

O demoníaco, desprovido de uma acepção que designa a mera manifestação do mal, surge, tal como o entendia Sócrates (*daímon* - δαίμων), como momento do espírito na relação do homem consigo mesmo. Kierkegaard, seguindo a interpretação de Hegel, enfatiza que o demoníaco em Sócrates, além de marcar negativamente sua relação com toda exterioridade (Estado, Religião, pátria), reforçava, situando-se entre a exterioridade do oráculo e a interioridade do espírito, o ponto de vista da subjetividade, da certeza interior. O demoníaco, “como algo abstrato, como algo divino”, eleva-se “acima de qualquer determinação [*Bestemmelse*]” (2006, p. 128). Veremos que o fio condutor dessa transcendência demoníaca será a indeterminação, o que nos permitirá perceber que até o conteúdo que ilusoriamente se coloca como determinação última (a divinização do homem) é essencialmente indeterminado (deus).

Seguiremos esta concepção, pois ela ilustrará bem os desdobramentos de nossa discussão. A consciência da indeterminação da existência tem diante de si a multiplicidade infinita de possibilidades de concretização do existir humano. Na desafiadora tarefa de determinar

seu existir, o indivíduo luta por si em toda a expansão da liberdade. Na origem dessa empreitada, na qual se relacionam alma e corpo visando a síntese na constituição do espírito, não há uma realidade interior, isto é, não há um eu, pois a realidade projetada pelo espírito é apenas um nada angustiante. Todavia, nem Kierkegaard nem Cioran elaboram uma doutrina do espírito no sentido estrito. Ainda assim, estão circunscritos nela se compreendermos que, conforme assinala o filósofo italiano Agamben (2007, p. 209, grifo do autor), a doutrina pneumática, ao apresentar “o espírito como *quid medium* entre alma e corpo, procurava sanar a fratura metafísica entre visível e invisível, corpóreo e incorpóreo, aparecer e ser”.

Nessa busca por determinação, o indivíduo se lança num movimento de transcendência dialeticamente autolimitante, mas cuja elasticidade não deixa de afastar o limite para longe de si. O demoníaco é o reconhecimento, na finitude, do efeito infinito que a consciência pode produzir, de modo que o indivíduo vislumbre a si mesmo como absoluto na expansão máxima da própria liberdade.

A revelação de si mesmo no âmago das contradições entre finito e infinito, possibilidade e necessidade indica que o demoníaco é abertura, no sentido de que o indivíduo transcende a si mesmo no ato de se determinar, mas também fechamento, na medida em que o indivíduo se coloca involuntariamente como um possível a ser fixado na esfera de uma indeterminação desviante, parcial ou totalmente absoluta. Assim, o demoníaco, como aprofundamento da interioridade, mantém-se na correlação das determinações éticas, uma vez que são sentidas concretamente no ato de existir, com as determinações metafísicas, visto que, na

transcendência, o indivíduo contempla a possibilidade de se tornar transparente a si próprio, ainda que o desespero lhe mostre o vazio da impossibilidade de tal empreendimento.

Sabendo da inviabilidade de abarcar a vasta produção bibliográfica existente sobre o tema do demoníaco, nossa análise volta-se para uma articulação específica de dois filósofos: o dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) e o romeno Emil Cioran (1911-1995)¹. Em ambos será evidenciada a relação entre angústia, enquanto postura do indivíduo diante da possibilidade da própria liberdade, e desespero, enquanto discordância decorrente da possível síntese entre os termos que se opõem na interioridade subjetiva. Em Kierkegaard é possível encontrar a incidência do demoníaco em várias obras, dentre as quais destacaremos *O conceito de Angústia* (1844) e *Doença para a morte* (1849). Ao colocarmos Cioran no debate, recorreremos, predominantemente, às obras *Nos cumes do desespero* (1934), *O livro das ilusões* (1936), *Breviário de decomposição* (1949). O modelo de discussão deste artigo não pretende apresentar os argumentos exibindo as ideias de cada autor em etapas subsequentes. A profundidade do tema demanda um diálogo imbricado entre os dois filósofos, de modo que o ponto de vista de um pode coincidir com o do

¹ Cioran (2012b), em duas entrevistas concedidas aos jornais *El País*, da Espanha, e *Il Giornale*, da Itália, em 1977 e 1986 respectivamente, expressou publicamente seu interesse pelo filósofo de Copenhague. Durante as conversas, Cioran afirmara ter lido avidamente, em alemão, as obras de Kierkegaard. Além disso, o dinamarquês é mencionado algumas vezes em seus *Cahiers*, onde, por exemplo, o filósofo romeno (1997) testemunha em favor da ironia kierkegaardiana, a única que, segundo ele, teve alcance teórico e prático. Embora no conjunto da obra de Cioran, excetuando casos raros, Kierkegaard não seja citado diretamente, é possível notar a influência deste nas duas grandes fases (a fase da produção em romeno e a fase da produção em francês) do pensamento do filósofo romeno. Tal influência ficará mais evidente ao longo do presente artigo.

outro, a despeito de algumas distinções terminológicas.

2 A subjetividade na potenciação sombria

A sombra tinha vencido. E Sapo, voltado para a terra rutilante que lhe feria os olhos, tinha às costas, e em volta de si, a sombra invencível, e ela lambia a luz em seu rosto.

Malone morre, Samuel Beckett

As sombras vencem porque perduram. Desde a dialética platônica, a função da inteligibilidade esteve metaforicamente associada ao domínio alternado de luz e de sombra. No livro VII da *República* de Platão, o processo de libertação dos prisioneiros consiste em sair da caverna subterrânea, onde viam apenas imagens projetadas na parede, e contemplavam os seres reais fora dela. Muito em função dos próprios rumos da dialética platônica, empenhada em categorizar a dualidade entre aparência e essência, não percebemos a reciprocidade entre a realidade e as sombras e negligenciamos o fato de que, precisamente em 532c do livro VII da *República* (PLATÃO, 2009, p. 253), as sombras dos seres reais perduram mesmo após a libertação dos prisioneiros. Não cabe ao escopo deste artigo investigar as nuances dessa questão. Nosso propósito será desfazer o equívoco de que, para se obter o conhecimento verdadeiro, as sombras precisam ser extintas. Aqui, mais do que isso, não colocaremos a sombra como algo que simboliza ignorância, mas sim, tal como sugere a própria etimologia da palavra *skíá* (σκιά)²,

2 Mais sobre a noção de imagem em Platão, cf. CARNEIRO, R. A. T. M. As imagens da República. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 6, n. 12, pp. 145-156, jul./dez. 2014. Neste artigo, a autora observa que os termos utilizados por Platão para designar a relação entre imagem (aparência) e essência, a saber, *eikon*, *eidólon*, *skíá* e *66* • *Ágora Filosófica*, Recife, v. 21, n. 3, p. 61-116, set./dez., 2021

como uma representação indeterminada, que se antepõe como um dado imediato percorrendo a riqueza informe de ideias ainda em gênese, ou mesmo como projeção de algo pretensamente tido como real.

A introjeção dessa concepção no âmbito estritamente subjetivo faz com que a sombra seja incorporada metaforicamente como a imagem que o eu tem de si mesmo, cuja dinâmica de individuação dispõe de uma profundidade dialética pautada pela liberdade. Os contornos e a materialidade dessa imagem não se fixam, não se determinam peremptoriamente, mas permanecem em contínuo devir. O demoníaco situa-se na relação da subjetividade com tais imagens, tais representações, e, “como algo que ainda está em transição, aparece justamente para a representação” (KIERKEGAARD, 2006, p. 131).

O que designaremos como potenciação sombria, ou simplesmente sombra, é a materialidade filosófica da indeterminação subjetiva. Na obra *O conceito de Angústia*, Kierkegaard, através do pseudônimo Vigilius Haufniensis,

phántasma, são, eles próprios, também imagens. Em nossa análise, a despeito das diferenças de aplicação no plano epistemológico e ontológico, excetuando *eikon* (ícone), termo não utilizado em nosso artigo, as demais definições serão tidas como equivalentes, todas elas percorrendo uma zona que antecede a constituição das dualidades, ainda que estas possam ser entrevistas no horizonte filosófico. Nosso ponto de partida foi, por opção metodológica, Platão, mas é possível encontrar ocorrências da noção de fantasma em Aristóteles e também, com influência deste, em parte da filosofia medieval. Mais sobre a diacronia da noção de fantasma (de Aristóteles ao neoplatonismo latino, passando pela filosofia árabe de Avicena e de Averróis, até a poesia dantesca e estilo-novista entre os séculos XI e XIII) e sua associação com a doutrina pneumática (circunscrevendo cosmologia, fisiologia, psicologia e soteriologia), com a teoria do amor da arte poética e suas irradiações linguísticas e psicanalíticas, cf. AGAMBEN, G. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. Sobre a matriz espectral da filosofia ocidental, recomendamos a segunda parte do políptico “A comunidade dos espectros”, cf. ROMANDINI, F. L. *Princípios de espectrologia. A comunidade dos espectros II*. Tradução: Leonardo D’Avila e Marco Antonio Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

expõe a angústia como determinação intermediária da espiritualidade. Para ele a realidade do espírito se confunde com a unidade expressa na constituição do eu de cada indivíduo. A tarefa da autodescoberta do eu, implicada numa profundidade evasiva, confronta-se com a imagem turva da subjetividade ainda circunscrita em sua imediatidade. O contato impreciso da consciência com a realidade indeterminada do eu angustia, pois aquilo que o indivíduo projeta para si não passa de uma possibilidade, “um nada que só pode angustiar” (KIERKEGARD, 2010a, p. 45).

Ao longo da obra de 1844, notamos que a angústia é o envolvimento do indivíduo no saber sobre a sua própria possibilidade. Porém, o sentido deste saber não está delimitado previamente por alguma ciência, mas está implicado no caráter qualitativo da liberdade. Trata-se de uma *angústia estranha (en underlig Angest)*, uma *potência estranha (en fremmed Magt)*, um *poder hostil (en fjendlig Magt)*, que se manifesta no caráter ambíguo da oscilação primária entre a irrupção do espírito, como o terceiro termo da relação contraditória entre alma e corpo, e a ausência de um conteúdo a ser prontamente definido como realidade subjetiva. Cada indivíduo, na difícil tarefa de apreender a si mesmo no infinito de sua própria potência, projeta-se como imagem desprovida de uma forma predeterminada, e, justamente por isso, apresenta-se como algo suficientemente ambíguo, capaz de instituir o eu apenas como incógnito, como oculto, em suma, como o demoníaco que se perde na possibilidade de ir além de si mesmo. Por essa razão, indaga Cioran em *Breviário de decomposição* (2011a, p. 77): “Se podemos começar qualquer ato, se não há limites para a inspiração e para os caprichos, como evitar nossa perda na embriaguez de

tanto *poder [pouvoir]*” Segundo France Farago (2005, p. 60, grifo nosso), Kierkegaard, por sua vez, “para cobrir a totalidade do *espectro dos possíveis*, do campo humano nas abordagens mais diferenciadas e mais opostas do problema da existência, ele inventa esses autores fictícios, essas personagens”. Nesse viés, em *A Repetição* (1843), Kierkegaard (2009a, p. 58, grifo nosso) dá voz ao pseudônimo Constantin Constantius, que constata:

Não há decerto nenhum jovem com um pouco de imaginação que não se tenha sentido alguma vez captado pela magia do teatro e desejado ser arrebatado para dentro dessa realidade artificial de modo a poder, como um duplo, ver-se e ouvir-se a si próprio, fragmentar-se em todas as possíveis variações de si mesmo, e contudo de tal maneira que cada variação continua a ser ele mesmo. Naturalmente que este desejo se manifesta numa idade muito precoce. Só a imaginação está desperta para o seu sonho sobre a personalidade, tudo o mais dorme ainda profundamente. Numa tal auto-contemplação da fantasia, o indivíduo não é realmente uma figura, mas uma *sombra*, ou, mais rigorosamente, a figura real está invisivelmente presente e por isso não se contenta em projectar uma só *sombra*, antes o indivíduo tem uma multiplicidade de sombras que todas elas se parecem com ele e que em cada momento têm igual direito de ser ele mesmo.

Assim, percebemos o eu surgindo como o insondável da angústia, infiltrando-se na multiplicidade dos possíveis de sua efetivação. Concebido a partir dessa noção, o demoníaco reaparece em sua forma socrática, incidindo sobre a modernidade kierkegaardiana o ponto

de vista da subjetividade, da interioridade:

[...] que se reflete em si mesma e em sua relação para consigo mesma dissolve e volatiliza o subsistente nas ondas do pensamento, que se avolumam sobre ele e o varrem para longe, enquanto a própria subjetividade novamente afunda, refluindo para o pensamento. (KIERKEGAARD, 2006, p. 131).

Nesta etapa fugidia da subjetividade a sustentação do eu torna-se dispendiosa, impelindo o indivíduo a uma alternância constitutiva de seu modo de ser na elástica ambiguidade (*elastiske Tvetydighed*) do surgimento do espírito.

Na vigília está posta a diferença entre meu eu e meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado. A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar. [...] Qual a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito; não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela. (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45, 47).

A experiência existencial, além de escapar ao conhecimento estritamente científico, permite ao

indivíduo conceber a si mesmo no ato de existir. De acordo com Paul Ricœur (1996, pp. 37, 38), Kierkegaard, diferentemente do sentido kantiano, busca estabelecer as “condições de possibilidades de uma experiência, [...] a da realização de nosso desejo e de nosso esforço em vista de ser”, em suma, “as condições de possibilidades do ato de existir”. Na contemplação das possibilidades, o que impede o eu de se efetivar é o desespero do possível (*Mulighedens Fortvivlelse*), uma vez que “a possibilidade do indivíduo vagueia sem rumo na sua própria possibilidade, descobrindo ora uma, ora outra” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 59). A persistência dessas possibilidades como sombras não anula a entrada do indivíduo na transparência de seu próprio ser como abertura para as possibilidades e, se estas “permanecem, estamos num domínio totalmente diferente no qual tudo isto acontece sob a vigilância angustiante da responsabilidade; aí estamos no domínio do *demoníaco*” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 59, grifo nosso). Estamos diante de um complexo jogo conceitual, pois a compreensão da relação entre angústia e desespero, em Kierkegaard, além de ser umas das mais importantes chaves interpretativas de sua obra, é também um acesso ao modo como podemos compreender a categoria do demoníaco.

Qual é, então, o recurso utilizado por Kierkegaard para combinar com justeza a saída do eu em direção às possibilidades de sua potenciação infinita e a constituição de seu próprio eu no retorno à sua natureza finita. Ora, na obra *Doença para a morte* (1849), Kierkegaard, guiado pela pena de Anti-Climacus, não hesita em redimensionar a relação angústia-desespero apresentando este complexo jogo subjetivo como *melancholia imaginativa (tungsindigphantastiske)*, por meio da qual o indivíduo enfrenta as

contradições que ora o impele para o infinito de si, ora o limita no recolhimento de sua finitude. Operando a irredutibilidade do eu a um dos termos colocados em oposição, a esperança, o medo ou a angústia são disposições inerentes ao acontecimento subjetivo. Outrossim, enquanto para Kierkegaard, na primitividade subjetiva, a alma contrita (*den sønderknuste Sjels*) problematiza a liberdade, para Cioran (2011a, p. 77), o limiar da autodescoberta aponta tanto para a transcendência, bem como para uma resignação imanente, pois “temos medo da imensidão do possível, não estando preparados para uma revelação tão vasta e tão súbita, para esse bem perigoso ao qual aspiramos e ante o qual retrocedemos”.

A luta por si mesmo na imensidão do possível [*l'immensité du possible*] está além de qualquer fundamento. Dessa forma, menos do que uma passagem aparentemente fluida da possibilidade à necessidade operada na conformação de um fundo comum a todos os seres humanos, o que predispõe o indivíduo à sua própria realização é a percepção de que este movimento conserva o que há de descontínuo nas transições dialéticas. Numa entrada de seus *Papirer* (II A 806 [*Jordrystel-sen. 1843. Papir 305:4*]), Kierkegaard (2015) estabelece a equivalência entre o tempo das possibilidades (*Mulighedernes Periode*) e a atmosfera inicial da subjetividade, que ele denomina de preexistência (*Præexistents*). Note-se que o filósofo dinamarquês afirmava isto num contexto em que se sentia profundamente tomado pelas incertezas relativas ao rumo de sua vida. Com efeito, o caráter indiferenciado deste momento não remete a um tratamento conceitual, que assentaria sua razão de ser num fundamento (*grunden*) alheio àquele que o concebe. Em Kierkegaard

(2010b, p. 53), todavia, é na ausência de fundamento (*Afgrunden*) que a consciência materializa o demoníaco, desencadeando no indivíduo o desespero de querer ser ele próprio tomando como base aparente o campo impreciso das possibilidades, pois “o possível tudo abarca, mas é porque então o eu foi tragado pelo *abismo* [*Afgrunden*]”. Dario Gonzalez (1998, pp. 138-145), investigando a diferença entre causa e fundamento, lembra-nos que a realidade efetiva da existência não pressupõe um fundamento, mas requer o que Kierkegaard (2012, p. 132) chama de “causa que age livremente”. Ainda que, na mesma entrada dos *Papirer* acima referida, Kierkegaard (2015, p. 197) admita a incidência de um eu reflexivo (*reflecterende Jeg*), a atuação deste é apenas um instrumento da liberdade subjetiva, que age como fator mobilizador contra a estaticidade de qualquer modelo acabado de subjetividade. Portanto, este eu reflexivo, agente nos instantes de transição (*Gjennemgangsmoment*), não passa de uma sombra de si mesmo (*Skygge af sig selv*) (KIERKEGAARD, 2010b, p. 72).

Porém, na ambiguidade do demoníaco, segundo Kierkegaard, a falta deste fundamento impõe ao indivíduo uma apropriação desviante da liberdade, que o faz se colocar como causa de si mesmo, isto é, promove um *afundamento* em direção à origem de seu próprio ser. Circunscrevendo o eu na margem interna de um círculo concêntrico aquém de qualquer dependência externa, o demoníaco revoga a pertinência ética do existir autoconsciente ao lançar o indivíduo numa consciência espalhada. Diante disso, diz Kierkegaard (2010a, p. 151), toda vez que a interioridade não corresponde ao ato mesmo de uma autoconsciência, “ocorre uma forma do demoníaco”, uma desposseção de si, concomitantemente

angustiante e desesperadora. Consequentemente, o vir a ser do eu na esfera demoníaca se reduz a uma fantasmagoria (*Phantasmagorier*) de si, que, no entanto, pode fixar-se em sentido absoluto numa lucidez dilacerante. A atualidade da existência não pode ser experienciada sem a vertigem da contradição de duas vontades: “uma subordinada, que quer a revelação³, e outra mais poderosa, que quer o hermetismo; mas o fato de esta última ser a mais forte mostra que ele é essencialmente demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 136). Vejamos como Cioran (2014, p. 97), em *O livro das ilusões*, ilustra essa divisão interna:

O instante absoluto da existência... começa quando as sombras são derrotadas pela luz que há em nós. A ruptura do equilíbrio no claro-escuro é a condição para dar o salto para o absoluto. O claro-escuro é o meio onde se desenvolve nossa respiração diária. Mas quando as sombras fogem por medo da luz, quando o jogo fantasmático do claro-escuro se desfaz absorvido por nossa luminosidade, quando queimamos toda a

3 Em uma nota de *O conceito de Angústia*, Kierkegaard (2010a, p. 135, grifos do autor) coloca a revelação (*Gjennemsigthed*) e a transparência (*Aabenbarelse*) como termos equivalentes: “Usei de propósito a palavra *revelação*, e aqui eu também poderia chamar o bem de *transparência*. Se precisasse temer que alguém entendesse mal o termo *revelação* e o desenvolvimento de sua relação com o demoníaco como se se tratasse o tempo todo de algo exterior, uma confissão obviamente exterior, que contudo como como exterior de nada serviria – então eu teria talvez escolhido outro termo”. Em *Temor e Tremor* (1843), Kierkegaard (2009b) coloca em oposição *revelação* (*Aabenbarelsen*) e encobrimento (*Skjultheden*). Em linhas gerais, no contexto da obra, essa relação emana da análise da tragédia grega, em que o encobrimento e a revelação (ou manifestação, como prefere a tradutora portuguesa Elisabete M. Sousa) eram, segundo Kierkegaard, elementos da aceitação cega de um destino (em latim: *fatum*) imutável. Para o filósofo, o trágico de sua época emancipou-se desta concepção de destino. A passividade do herói trágico grego difere da ação livre do herói trágico moderno (pautado pela decisão), tal como podemos perceber na seção “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno”, da obra *Ou-Ou* (2013a, pp. 173-202), de 1843. Ademais, o demoníaco também surge na obra *Temor e Tremor*, mas não será analisado em nosso artigo.

obscuridade por meio de um banho de raios luminosos, o momento da *grande* luz nos circunda de uma auréola divina. Participamos então de um mundo de luz e de esquecimento. E nossos olhos são janelas abertas para a luz onde morrem as sombras... Por que ter só medo das sombras quando nos tortura também o temor da luz? Tudo o que em nosso claro-escuro é sombra, é medo, é fuga da luz. A tensão no claro-escuro é a condição natural da tragédia. A queda ou a transfiguração são a prova de que nosso fim não pode ser nada mais que um absoluto.

A interpretação de Adorno acerca de Kierkegaard também pode ter como objeto estas linhas de Cioran. Segundo o filósofo alemão, descrevendo concisamente o teor mítico da autorrealização demoníaca, “a clareza do desesperado, que como espírito se enreda demoniacamente na mera natureza que há em si mesmo, é uma clareza que a dialética mítica produz nela mesma” (2010, p. 139). O demoníaco é abertura para as possibilidades do vir a ser do eu, mas também um fechamento sombrio, um retorno obscuro a si mesmo, pois no “estado desesperado, ainda que irisado por muitas tonalidades”, o indivíduo “esconde-se sob sua própria penumbra [*Halv-Dunkelhed*]” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 67). Se este retorno a si tem alguma aparência de fechamento definitivo é porque a exigência de objetividade, reivindicada pela consciência provisória da miragem do eu, nega aplicar-se no caminho obscuramente consciente, cuja dispersão o faz se relançar na expressão potencializadora da liberdade enredada miticamente. Em *Ou-Ou*, de 1843, Kierkegaard (2017, p. 171), quando, tendo Victor Eremita como editor, trava um diálogo epistolar

entre as personagens poéticas A e B, já dava um testemunho do eu críptico (*krypte Individ*) de *A Repetição*: “a tua actividade consiste em manter o teu esconderijo, e nisso és bem sucedido, pois a tua máscara é a mais enigmática de todas. [...] Tu próprio és nada, és uma figura enigmática [*gaadefuld Skikkelse*]”. Convencido da ambiguidade demoníaca desta experiência subjetiva, Cioran acredita que no estado lírico retornamos à fluidez necessária para evitar essa redutibilidade ao nada.

Por que não podemos permanecer encerrados em nós mesmos Por que insistimos em correr atrás da expressão e da forma, no intuito de nos esvaziar de conteúdo e sistematizar um processo caótico e rebelde Não seria mais fecundo entregarmo-nos à nossa *fluidez interior*, sem desejo de objetivar, apenas sorvendo, voluptuosos, todas as nossas ebulições e agitações íntimas□ Viveríamos, assim, numa intensidade infinitamente fértil, todo aquele crescimento interior que as experiências espirituais dilatam até a plenitude. [...] O lirismo representa uma força de dispersão da subjetividade por indicar, no indivíduo, uma efervescência incoercível da vida, que sem cessar exige expressão. Ser lírico significa não podermos permanecer fechados em nós mesmos. (CIORAN, 2012a, p. 16, 17, grifo nosso).

Por sua vez, Kierkegaard (2010a, p. 131) preconiza o aspecto aparentemente circular do demoníaco ao defini-lo como o “hermeticamente fechado e o involuntariamente revelado”. Em outros termos, tomando o bem não como uma entidade apartada, de propriedades maniqueístas, mas como a revelação do indivíduo para si mesmo, o

demoníaco passa a designar a angústia diante do bem (KIERKEGAARD, 2010a, p. 130), cuja revelação toma este fenômeno como “o relato de uma causalidade” (*Udsigelsen af en Tilfældighed*) subjetiva. Nessa perspectiva, a esse momento podemos corresponder o desespero-desafio (*Den Fortvivlelse, fortvivlet at ville være sig selv, Trods*), aquele no qual o eu almeja ser ele próprio. Por outro lado, temos a angústia diante do mal, se por mal entendermos a indisposição do indivíduo em se determinar. Por conseguinte, no momento em que o indivíduo se fecha involuntariamente sobre si mesmo, negando a si mesmo em detrimento de outro eu, temos o desespero-fraqueza (*Svaghedens Fortvivlelse*), no qual o indivíduo não quer ser ele próprio.

A aproximação entre angústia e desespero, compreendida a partir da relação com o bem e com o mal, ganha consistência dialética se associada à categoria do demoníaco. Se naquela fluidez interior (*fluiditatea interioară*) evocada por Cioran o indivíduo repousa seu eu numa continuidade reconfortante, e perdê-la significa encerrar-se em si mesmo, o demoníaco surge como interrupção de um fluxo inesgotável que alça o conteúdo subjetivo ao nível de uma pretensa totalidade, difícil de ser assimilada após o rompimento no hermetismo. Neste ponto percebemos que a influência das aulas de Schelling (sobre a *Filosofia da Revelação*), assistidas por Kierkegaard em 1841, ainda ecoavam nas principais obras aqui referidas, a saber, *O conceito de Angústia*, de 1844, e *Doença para morte*, de 1849. Ora, se até aqui entendemos que o demoníaco faz o indivíduo encerrar-se sobre si mesmo no *pathos* da possibilidade, é porque, diz Kierkegaard (2014, p. 89, grifo do autor) em seus apontamentos das aulas em Berlim, a “infinidade da

potência traz consigo uma totalidade; não uma série indeterminada, mas *eine geschlossene Allheit* [uma totalidade fechada]”. Assim, embora a obstinação demoníaca desfaça o elo que liga o indivíduo à sua continuidade interior, tal rompimento visa reabilitá-lo na dimensão autônoma de sua própria interioridade, matizando, no obscurecer do conhecimento (*Fordunkle sin Erkjendelse*), o risco de ser absorvido pela totalidade (*Totalitet*) de sua própria potência, e, por consequência, temendo o risco de “jamais voltar a ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 139). Desse modo, afirma Adorno (2010, p. 189), o demoníaco se revela “como desesperada resistência da natureza contra sua dissolução e seu desmembramento”. Percebe-se, contudo, que – justamente porque o demoníaco é o hermeticamente fechado e o involuntariamente revelado – a fluidez precisa ser retomada para dissimular a impotência do fechamento e, então, reconduzir, na sagacidade demoníaca (*dæmonisk Kløgt*), o indivíduo ao contínuo de seu próprio devir.

É que à medida que se espiritualiza, manifesta, por um *tato demoníaco* [*dæmonisk Kløgt*], um cuidado cada vez maior em esquivar-se sob o hermetismo, e consequentemente em revestir-se de aparências quaisquer, tanto quanto possível insignificantes e neutras. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 96, grifo nosso).

Nesse sentido, o hermetismo tem um caráter ambivalente.

A) Em primeiro lugar, o eu, retroagindo em sua própria resignação, pode encerrar-se na imanência monótona de sua existência, coincidindo figurativamente

com os seres vegetais, apropriando-se de uma correspondência extrínseca. Para Kierkegaard (2010a, p. 135), “a exuberância vegetal da vida espiritual em nada perde para a da natureza e os estados espirituais são mais numerosos na variedade do que as flores”. Cioran, por sua vez, parece revogar o lirismo outrora defendido (enquanto superação do ensimesmamento) para reivindicar a imediatidade de um estado vegetativo. O filósofo romeno recai em um movimento aparentemente contraditório, pois, num primeiro instante, aspira a abertura dispersiva do lirismo, e, num segundo momento, tenta reaver a si mesmo entregando-se ao fechamento que se assemelha ao das plantas. No entanto, o indivíduo enredado no demoníaco sobrepuja essa aparente contradição quando é impelido ao seu modo de ser na conformação de seu existir, mas também quando repele a si mesmo na não aceitação da sua própria condição humana. Em um trecho de *Nos cumes do desespero*, Cioran (2012a, pp. 83, 84) declara:

Não há nada de extraordinário no fato de o homem chegar por vezes a invejar uma planta ou uma flor. Querer viver como uma planta, crescer enraizado, florescendo e ressequindo sob o sol, na mais plena inconsciência, desejar ser parte íntima da fecundidade da terra, expressão anônima do curso da vida, significa estar desesperado com as razões e o sentido da humanidade. Se me fosse possível, eu me transformaria todo dia numa determinada forma de vida animal ou vegetal. Seria sucessivamente todas as formas de plantas; [...] Só essa aventura cósmica, vivida no interior substancial da vida, em sua intimidade orgânica, acompanhando o arabesco das formas vitais e o pitoresco ingênuo das plantas, poderia ainda me

Visto dessa forma, percebe-se que deixar de ser homem, aspirar uma forma de vida completamente nova, não é o termo final da existência, mas apenas a experiência da indeterminação baseada, como diz Cioran (2012a, p. 37), nos desdobramentos da *dialética demoníaca* (*dialecticii demonice*), através da qual o homem prefigura os reparos de sua autoaniquilação arrogando para si novos modos de existência nunca antes intuídos. Cabe ainda observar que, no horizonte da existência, está impresso o *pathos* da possibilidade de uma reconciliação. Por esta razão, argumenta Adorno (2010, p. 263):

Se a paixão, como poder da natureza, onipotente, infinito e insaciável, só conhece seu próprio declínio – onde quer que se aquiete no finito, o desespero, que antes constituía a totalidade demoníaca dessa, perde seu poder sobre a paixão e a doença para a morte, dialética, vê-se revigorada para uma vida historicamente reconciliada.

Entretanto, Kierkegaard afirma que aquela inconsciência orgânica evocada por Cioran “é o desespero, quer seja uma extinção de todo o espírito, uma simples vida vegetativa [*vegetativt Liv*], quer seja uma vida múltipla, cuja base, contudo, continua a ser desespero” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 63). O modo como o filósofo dinamarquês compreende esse fechamento, isto é, a face negativa da revelação interior do indivíduo para si mesmo, expressa-se, tal como vimos em Cioran, por uma efervescência sentida nos confins da corporeidade. Convém notar que é em parte na sensibilidade corpórea que se manifesta a primeira investida demoníaca. Ao mesmo tempo que revela sua flexibilidade, desvelando

estados desconhecidos de êxtase, também age tolhendo a liberdade, uma vez que faz o homem padecer nesses estados degradantes de loucura, horror febril, estremecimentos terrificantes e volúpias inebriantes. Nesse aspecto da *liberdade perdida somático-psiquicamente*, “sempre que corpo se revolta, sempre que a liberdade conspira junto com ele contra si mesma, a não liberdade se apresenta como o demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 144). Presumivelmente, o significativo sensível da não liberdade conferido ao demoníaco é a experiência negativa da liberdade, cuja ação, no lugar de afirmar a existência humana, visa, por exemplo, negá-la na aspiração do devir-planta, dando mostras de um ser que não é determinado em si mesmo, mas deve seu existir às forças externas da natureza e é, em certa medida, indeterminado. Ora, não é isto que atesta Cioran (2011a, p. 78), quando diz que “a liberdade é um princípio ético de essência demoníaca”? Em vista disso, a obscuridade do eu para consigo mesmo aumenta na mesma proporção em que o alcance da transparência se torna apenas o reconhecimento da vida enquanto durabilidade (outro nome para designar eternidade?), de modo que “seria inteiramente falso acreditar que a ‘revelação’ demoníaca é uma presença inseparável de nossa duração” (CIORAN, 2011a, p. 94). Na citação a seguir, temos, uma vez mais, o ponto de contato que reafirma o parentesco conceitual entre Cioran e Kierkegaard (2010b, p. 95, grifo nosso), que diz:

[O] eu faz concessões e está em estado de as fazer, tendo sabido distinguir o eu de qualquer exterioridade, e pressentindo vagamente que nele deve existir uma parcela de eternidade. [...] Ó *demência demoníaca* [*dæmoniske Afsindighed*]! O essencial de sua

raiva é pensar que a eternidade poderia lembrar-se de o privar da miséria.

B) Em segundo lugar, temos o hermetismo de tendência abstrata, no qual o eu é envolvido nas implicações de sua própria derivação, até encontrar-se numa adequação de ordem universalizante. Na presunção desta etapa, é possível deduzir que aqueles fenômenos psíquicos que irradiavam na corporeidade, ou seja, somatizavam, eram apenas subterfúgios precários de uma decomposição mais transcendente. Cioran (2011a, pp. 94, 95) nos faz acreditar que “nosso orgulho precisa de um nome, um grande nome para batizar uma angústia, que seria desprezível se emanasse apenas da fisiologia” e que, portanto, “um resíduo de metafísica assenta bem ao espírito”. Ao contrário do primeiro fechamento, que acarretava na imediatidade orgânica, esse encerramento do indivíduo em si mesmo necessita da legitimação do pensamento, da intelectualidade, que, por mais irrefletida que seja, é capaz de emular infinitas ideias, levando o indivíduo a se constituir como *substancia* (literalmente do latim: o que está debaixo), como algo que acompanha a realidade efetiva, que, em suma, *subsiste* como sombra. As propriedades dessa substância não são capazes de fundar uma ontologia, uma ontologia do inferno (*Die Ontologie der Hölle*), como diz Adorno⁴, pois levam a cabo apenas as

4 Neste momento, nossa interpretação converge muito mais com as considerações de Agamben (1993, p. 32), que afirma ser o demoníaco “a possibilidade de não ser que, silenciosamente, implora o nosso socorro (ou, se quisermos, o demônio não é mais do que a impotência divina ou a potência de não ser em Deus)”. No decorrer de nossa análise essa concepção é deixada de lado, pois percebemos que a elevação da potência humana é capaz de converter “a potência de não ser em Deus” em potenciação divinamente subjetiva, isto é, forçando o eu a desfazer o afastamento em relação a Deus, ao mesmo que se aproxima de sua faceta absoluta, só restando-lhe uma autorrealização divinizante. Ou seja, muito mais próximo da concepção também exemplificada por Hegel na nota 5 deste artigo.

particularidades de um pairar difuso sobre a indeterminação, e não resistem, vale recordar uma passagem já citada, à volatilização do subsistente (*forflygtiger det Bestaaende*) empreendida pelo demoníaco (KIERKEGAARD, 2006, p. 131).

Longe de ser o resultado de uma busca deliberadamente especulativa, essa *substantia*, ao contrário da substância pensante cartesiana, advém da discrepância entre pensar e ser. Kierkegaard (2010b, p. 152), reconhecendo ironicamente o alcance expansivo da especulação moderna, retrata o caráter quase tautológico da identidade entre pensar e ser: “ser indivíduo nada é; mas pensa... e serás então toda humanidade, *cogito ergo sum*”. Pode causar estranheza o fato de Kierkegaard empregar categorias amplamente consagradas no campo filosófico, tentando incorporá-las no tratamento de questões subjetivas, e, ainda assim, erigir fortes contraposições aos filósofos que recorreram, se não ao mesmo léxico, pelo menos à mesma circunspecção do pensamento e da inteligência. Para sanar esse estranhamento, é necessário sublinhar que, aqui, a subjetividade está sendo examinada sob a ótica do demoníaco, que preconiza as fantasias da autorrelação subjetiva. A título de nota, a concepção kierkegaardiana parece remeter a um período medieval, dos Padres da Igreja, em que a *cogitatio* estava estreitamente ligada à compreensão da inteligência como fonte inesgotável de fantasias. Nossa hipótese tem grandes chances de ser verossímil, pois o modo como até aqui analisamos o demoníaco deriva de uma similaridade com a hipertrofia da imaginação presente na *cogitatio*, que, tal como lembra Agamben (2007, p. 25), “se refere à fantasia e ao seu discurso fantasmático; [e] só com o ocaso da concepção

grega e medieval do intelecto soberano, *cogitatio* começa a designar a atividade intelectual”. Nesse sentido, pode-se dizer que a sombra se oferece como conteúdo inapreensível⁵ do eu, cuja inconsistência do espírito privilegia a torrente infinita das fantasias.

Kierkegaard também delimita o demoníaco na esfera da *liberdade perdida pneumaticamente*, pois é próprio desta etapa o indivíduo abandonar-se às ideias geradas pelo espírito. Em conformidade com o que afirma María J. Binetti (2005, p. 47), devemos entender a ideia como a antecipação de “uma totalidade real unificadora do múltiplo, e uma certeza absoluta destinada a salvar a relatividade da inteligência”, embora no plano demoníaco a validade desta certeza vise salvaguardar exclusivamente o si mesmo na dilatação de sua potência extrema e desviante. A relação do eu com o conteúdo de tais ideias é apenas virtual e nunca desprovida de estremecimentos, visto que o demoníaco depende “da relação com o conteúdo dado e para com o conteúdo possível em relação à intelectualidade, podendo o demoníaco expressar-se como comodidade que quer pensar mais um pouquinho, como curiosidade que nunca chega a ser mais do que busca por novidades” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 145, 146).

Enfim, nutrindo-se de suas reservas abstratas, o

⁵ A análise de Hegel (1770-1831) presente em seus *Cursos de Estética* encontra aqui sua conformação. Para ele (2001, p. 247), o demoníaco é descrito como *força desconhecida*, como *potência obscura* na qual reside “uma verdade indecifrável do que é horripilante, que não permite ser compreendido nem apreendido”. A compreensão do filósofo alemão converge com as consequências demoníacas apresentadas a seguir em nossa discussão. O esvaziamento subjetivo, ou a ausência de interioridade em termos kierkegaardianos, que propicia o surgimento do demoníaco, parece coincidir com a “deficiência na solidez substancial interior do caráter”, de maneira que, como veremos, “tais magnificências superiores esquisitas do ânimo” podem ser “inversamente hipostasiadas e apreendidas como potências autônomas” (HEGEL, 2001, p. 247).

conteúdo do ser do homem padece de sua própria potenciação. Na idealidade demoníaca (*dæmoniske Idealitet*), a irreduzibilidade dessas ideias ao seu aspecto concreto é notória quando, na vida, o indivíduo se apropria de arquétipos, de modelos. Por força do grau ilusório de transcendência, não alcançam a consumação necessária na concretude da existência, isto é, dão mostras de uma potencialidade infinita e inversamente impotente. Por contraste, a constatação do esvaziamento gradativo do eu imbuído na generalidade de sua potência infinita toma a forma de exteriorização, mas esta retroage nele através da mobilidade limitante da não liberdade, exercida na ausência de conteúdo, pois o “demoníaco não se encerra em si com algo, mas se encerra em si próprio, e aí reside a profundidade da existência” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 132). Nisso consiste a maleabilidade subjetiva, pois, apesar de o arquétipo herdar sua origem de uma exterioridade determinada, sua influência provisória não basta para preencher de sentido o vir a ser do indivíduo, por excelência, indeterminado.

A abstração infinita do eu transforma o hermetismo em um refúgio para arquétipos. Por um lado, as máscaras⁶ enigmáticas de “um homem cultivado, casado, pai de família, um funcionário com futuro, um pai respeitável” são postas para que o indivíduo não perca o aspecto de “um vivo” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 85) ou reafirme seu traço de “*falso vivente*” (CIORAN, 2011a, p. 139, grifo do autor). Por outro lado, a significação do eu dissolvido na abstração dos conceitos de gênero humano, humanidade, é completamente esvaziada de sentido no nada de uma angústia objetiva (*Objektiv Angest*), pois

6 Mais sobre a relação de Kierkegaard e as máscaras, cf. STAROBINSKI, J. Kierkegaard et les masques. **La Nouvelle Revue Française**. Paris, nº 148, pp. 607-622, 1 abr. 1965.

insere o eu na “esfera não humana do ser” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 63), ou no nada de um desespero objetivo (*Objektive Verzweiflung*: em alemão, pois a definição é de Adorno), dado que o eu, tentando em vão materializar-se na projeção de sua imaginação, encontra-se desvinculado de si mesmo numa “sensibilidade impessoal” (*abstrakt Følsomhed*) (KIERKEGAARD, 2010b, p. 47). Adiante retomaremos essa relação entre o eu imediato e o eu refletido na abstração. Por ora, cumpre dar a palavra ao filósofo alemão Max Stirner (1806-1856), (2009, p. 59):

Se um pobre diabo encerrado em um manicômio está dominado pela louca ideia de ser Deus-Pai, o imperador do Japão, o Espírito Santo etc., ou se um burguês acomodado imagina seu destino é ser um bom cristão, um protestante crente, um cidadão leal, um homem virtuoso etc., ambas as coisas são uma e mesma ‘ideia fixa’.

Se o indivíduo perseguir a si mesmo na sombra funesta do possível e confinar-se numa ideia fixa, pode-se dizer que o ato mesmo desse envolvimento significa a fórmula potenciada do desespero [*den potentserede Formel for Fortvivelsen*] (KIERKEGAARD, 2010b, p. 32). O indivíduo transfere o excedente das possibilidades para uma instância na qual se comunicam, a um só tempo, a potência e a impotência máximas de seu agir, de modo que o eu, evaporando-se cada vez mais (*forflygtiges Selvet mere og mere*), apropria-se de uma ideia fixa que o faz “temer que ela lhe arrebate aquilo que ele, demoniacamente, crê ser a superioridade infinita sobre o resto dos homens, e a justificação de ser quem é” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 95). Mas o que é uma ideia fixa? É necessário, antes de passarmos ao tópico seguinte,

levantarmos brevemente tal questão, a fim de propiciar uma compreensão mais acurada das discussões subsequentes. É Max Stirner quem a formula e tenta respondê-la sem tergiversar. Para o filósofo alemão (2009, p.58), uma ideia fixa (*eine fixe Idee*) trata-se de “uma ideia à qual uma pessoa se subjugou”. Num tom que poderia conter o afã demoníaco de qualquer indivíduo, Max Stirner (2009, p. 58) acresce:

Cuidado, rapaz! Tens a cabeça cheia de fantasmas, tens muitas obsessões! Imaginas coisas grandiosas e inventas todo um mundo de deuses à tua disposição, um reino de espíritos que te chama, um ideal que te acena. Tens uma ideia fixa. E não penses que estou brincando ou falando por metáforas quando considero os homens presos a essa ideia do superior (de fato, quase toda humanidade, porque a maior parte é deste tipo) como verdadeiros loucos, loucos de manicômio.

Em *O conceito de Angústia*, publicada em 1844, mesmo ano em que Max Stirner publica *O único e sua propriedade*, Kierkegaard (2010a, p. 138), ao mesmo tempo em que nos mostra que a faceta hermética do demoníaco pode significar algo terrível, indica, tal como lemos na citação do filósofo alemão, que “cada individualidade tem um pouco de uma ideia fixa [*enhver Individualitet har lidt af en fix Idee*]”.

3 Invenção do eu e indeterminação demoníaca

— Mas eu não sou uma serpente, já lhe disse – protestou Alice. Sou uma... sou uma...

— Bem, você é o quê – disse a Pomba. —

Estou vendo que está tentando inventar alguma coisa!

Alice no país das maravilhas, Lewis Carroll

Kierkegaard pressupõe o homem como o núcleo da relação de síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade. O espírito, portanto, não é o resultado da síntese entre esses termos, mas a relação (*Forhold*) mantida na discordância (*Misforhold*) interna entre os mesmos. Se o indivíduo almeja determinar-se fora desta relação, fatalmente estará exposto ao contato dispersivo com um dos termos e, submetendo-se a um deles, situará a origem do seu próprio eu numa dinâmica unilateralmente dependente. No entanto, no estado demoníaco, não importa se a origem do eu está situada dentro ou fora desta relação, pois todos os fenômenos subjetivos operam a partir da realidade da liberdade antes da possibilidade, ou seja, a partir da angústia, que “forja a onipotência da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45, 169). Eis a doença do eu, ter de inventar a si mesmo na constância ativa da existência fatural, mas também reconhecer-se passivamente na abertura de suas próprias possibilidades.

O impulso que projeta o eu na constância de possibilidades atua como negação do estatuto imediato da existência, sorvendo dialeticamente o eu numa oposição, cuja condicionante é a sua própria dissolução. Assim, quando, do mais recôndito conflito com a temporalidade, se nota qualquer indício de duração ou de suposta eternidade, “o eu dissolve-se no seu contrário, até acabar poder deixar de ser eu” e, mais do que isso, ergue uma “uma objeção geral contra a existência que ele é” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 91, 97).

A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu estivesse mais faminto do que Pierrot, não gostaria, contudo, de engolir a explicação que as pessoas oferecem. Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está; eu enfio o dedo na existência - não cheira a nada. Onde estou? Que quer isto dizer: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isto, e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como entrei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regras e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de almas? Como foi que me tomei parte interessada nesta grande empresa a que se chama realidade? Por que razão hei-de ser parte interessada? Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigatório sê-lo, onde está o gerente? A que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar a minha queixa? Afinal a existência é um debate; poderei pedir que a minha observação seja posta à consideração? Se se há-de tomar a existência como ela é, não seria então melhor que nos fosse dado saber como ela é? (KIERKEGAARD, 2009a, p. 107)

A destruição de si próprio se impõe como desdobramento da consciência imediata de sua não aceitação. Não há como superar as contradições da existência sem dispor da potência originária da liberdade, que orienta o eu para uma resistência através da qual ele busca, por um lado, desprender-se de seu contato

imane com a realidade concreta, e, por outro lado, justificar sua transcendência ao aspirar ir além de si mesmo após tal rompimento. A assertividade de nossa análise converge com o que Cioran (2010, p. 125) afirma em *O inconveniente de ter nascido*: “o gosto pela destruição está tão ancorado em nós que ninguém consegue extirpar. Faz parte da constituição de cada um de nós, sendo a própria índole do ser certamente demoníaca”.⁷

Se, ao contrário de Cioran, interpretássemos o ser do homem desvinculado do seu gosto pela destruição (*l'appétit de destruction*), pela autoaniquilação, isso não nos colocaria diante de um fluxo incessante de versões positivas do existir humano. Entretanto, tal empreendimento anularia a singularidade que forja a diferença entre o eu e os demais seres. O papel da liberdade é, novamente, estabelecer uma interlocução entre a potenciação originária do ser do homem e a indeterminação retroalimentada pelo turbilhão⁸ de possibilidades – ou, como diz o jovem poeta de A

7 Este aforismo é uma versão reduzida de alguns pensamentos encontrados nos *Cahiers* de Cioran, e foi concebido em 13 de outubro de 1971, aproximadamente dois anos antes de figurar como parte integrante da obra *O inconveniente de ter nascido*, de 1973. A versão ampliada faz parte de um conjunto de anotações, de natureza diversa, e nela podemos encontrar, sem supressões e em francês, o complemento do fragmento supracitado: “L'appétit de destruction est si ancré en l'homme que personne, même pas un saint, n'arrive à l'extirper. Il est certainement inséparable de la condition du vivant. Le fond de la vie est démoniaque. La destruction a des racines si profondes en chacun de nous qu'il est très probable que nous ne pourrions pas vivre sans elle, j'entends sans le *désir* de nous y livrer. Elle fait partie de nos données originelles. Chaque être qui naît, c'est un destructeur de plus. Je vois dans chaque être un destructeur. Un sage est un destructeur apaisé, retraité. Mais les autres sont des destructeurs *en exercice*.” (CIORAN, 1997, p. 954, grifos do autor).

8 O uso da metáfora do turbilhão (em romeno: *vîrtej*/em francês: *tourbillon*) é muito frequente na obra de Cioran, principalmente em *Nos cumes do desespero*. Em Kierkegaard também é possível notar a incidência da imagem do vórtice (em dinamarquês: *Hvirvel*) ilustrando o incessante fluxo subjetivo. Mais sobre essa metáfora em Kierkegaard, cf. ROSSATTI, G. G. Vortex In: **Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to Writing**. Steven M. Emmanuel, William McDonald, Jon Stewart (eds.). New York: Routledge, 2016, pp. 221-227.

Repetição, turbilhão do infinito (*Uendeliges Hvirvel*) –, redirecionando amiúde a existência finita para uma instância infinita, onde residem as oposições, as diferenças e as contradições. Por isso, afirma María J. Binetti (2005, p. 45), “[n]a liberdade [o indivíduo] pode ser capaz e não ser capaz, donde se segue que ela é uma força dialética, ambígua e vacilante entre duas alternativas que supõem, em sua máxima oposição, diferenças possíveis”. Mais do que reivindicar um estatuto ontológico para o demoníaco, o que o filósofo romeno nos convida a acessar, em cada um de nós, é aquilo que Kierkegaard (2010b) nomeia de desejo de solidão (*Trangen til Eensomhed*).

O desaparego da existência como dado concreto e qualitativo e o abandono ao ilimitado elevam o homem de seu ambiente natural. A perspectiva do Infinito o flagra sozinho e abandonado no mundo. Quanto mais intensa é a sensação da própria finitude, maior é a consciência da infinitude do mundo. [...] A desproporção entre a infinitude do mundo e a finitude do homem é um sério motivo do desespero. (CIORAN, 2012a, p. 45).

Mas como “separar-se do mundo como união com o eu” (CIORAN, 2014, p. 144) Aliás, como “fundir-se no intangível [*se plonger dans l'intangible*]” da própria dissolução □ A conversão do retraimento da solidão em qualidade subjetiva caracteriza-se pela recepção, na negatividade do eu, da impossibilidade de se desvencilhar do caráter irreversível da existência individualizada. Desesperar dessa impossibilidade é já perder o eu, é destruir-se no choque entre ser e poder-ser. A possibilidade demoníaca apresenta-se estreitamente ligada a estas duas esferas quando fornece ao eu as

condições de sua própria criação: “homem deseja sempre se libertar do seu eu, do eu que é, para se tornar um eu da sua própria invenção” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 34). A fórmula do desespero potenciado (*potentserede Formel for Fortvivlelsen*) na qual queremos ser nós próprios contempla de igual modo a exigência da inventividade subjetiva, pois opera na reciprocidade entre a autodestruição impotente (*afmægtig Selvfortærelse*) a autoafirmação potenciada, ou, simplesmente, potenciação (*Potentsationen*). Eis, segundo Kierkegaard (2010b, p. 34), o teor extático (*det Hidsende*) do desespero.

O desespero em que pretendemos ser nós próprios, exige a consciência de um eu infinito, que no fundo não é senão a mais abstrata das forças do eu, o mais abstrato dos seus possíveis. É esse eu que o desesperado quer ser, isolando-o de qualquer relação com um poder que lhe deu resistência, arrancando-o à ideia da existência de um tal poder. Com o auxílio dessa forma infinita o eu quer, desesperadamente, dispor de si, ou, criador de si próprio, fazer do seu eu o eu que quer ser, escolher o que admitirá ou não no seu eu concreto. (KIERKEGAARD, 2010b, p. 90).

Vale ressaltar que aquela distinção entre o eu imediato, que muitas vezes se transforma, assumindo máscaras, em modelos extrinsecamente determinados, e o eu deduzido de uma universalidade abstrata (gênero humano, humanidade, histórico-universal) existe, pois enquanto o primeiro, ao desesperar de si, se reconhece numa adesão mimética e “aprende a imitar os outros” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 72), o segundo, desejando ser outro eu, assume passiva e refletidamente a negação de si

como etapa necessária de sua assunção. Em ambos os casos, viver não passa de uma formalidade exposta ao cumprimento mecânico de um cômico infinito (*uendelige Comik*), uma comicidade sem limites, assimilando a própria existência como um automatismo disparatado.

No entanto, tal distinção é desconsiderada quando ambos convergem para uma exterioridade disruptiva, cuja afirmação pressupõe a negação da interioridade, aqui entendida como o núcleo de onde emana o desespero de querer ou não se aceitar como um eu. Ora, aqui notamos a persistência do demoníaco situar-se na extensão dispersiva da exterioridade, mas enquanto no desespero passivo o eu engana-se na fruição da possibilidade de apropriação de um modelo exterior, no desespero ativo a indefinição subjetiva exige do eu um recuo reflexivo sobre si próprio, que nada mais é do que a consciência, na concretude da existência, da ruptura (*Brud*) entre o eu imediato e o seu dado puramente intelectual. Nesta separação, a revelação do eu a si mesmo confere à subjetividade um regresso capaz de colocar o eu em relação com a sua própria origem: “cada eu começa por fissura e por uma revelação” (CIORAN, 2010, p. 187).

No *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, Kierkegaard (2016, pp. 38-40), sob a rubrica de Johannes Climacus, apresenta essas distinções interpelando-se acerca da realidade efetiva.

Estética e intelectualmente vale que uma realidade só é compreendida e pensada quando o seu *esse* [*lat.*: ser real] é dissolvido em seu *posse* [*lat.*: poder-ser]. Eticamente vale que a possibilidade só é compreendida quando cada *posse* é realmente um *esse*; quando o estético e o intelectual examinam, protestam contra todo *esse* que não seja um

posse; quando o ético examina, condena todo *posse* que não seja um *esse*, um *posse*, a saber, no próprio indivíduo. [...] O que é, então, a realidade efetiva? É a idealidade. Mas estética e intelectualmente, a idealidade é a possibilidade (a recondução *ab esse ad posse* [lat.: do ser ao poder-ser]). Eticamente a idealidade é a efetividade no próprio indivíduo. A realidade efetiva é a interioridade infinitamente interessada no existir, o que o indivíduo ético é para si mesmo.

Além do conceito de realidade efetiva e a clara alusão aos estádios da existência, a saber, o estético e o ético, aos quais poderíamos acrescentar o religioso, o que de mais importante podemos extrair dessa citação é o arranjo conceitual empreendido entre ser e poder-ser. Essa relação readquire uma conotação implicitamente demoníaca, pois é a partir do desajuste da relação entre ser e poder-ser que o indivíduo se encontra constantemente deslocado na indeterminação de sua existência e passa a transitar desordenadamente em todos os estádios. Diante de tal assertiva, dado que “o demoníaco é o súbito no movimento para frente” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 140), a provocação de Cioran nos faz olhar para a origem subjetiva sem que, contudo, retrocedamos; ao contrário, permiti-nos atualizar o vir a ser do eu no bojo da indeterminação: “O que sou senão uma chance no meio das infinitas probabilidades de não ter sido?” (2014, p. 149).

A invenção do eu se justifica na aspiração de um novo eu. Até aqui nos ocupamos em concentrar o demoníaco na fronteira entre o estético e o ético. Isto é, fez-se necessário sublinhar que a tarefa subjetiva do indivíduo é revelar-se a si mesmo na potência infinita da

liberdade, em virtude da qual a autorrealização projeta fantasmagoricamente um eu (estético) e, também, regressa dessa mesma projeção sem poder desprender-se do ato de existir na realidade efetiva (o ético), ainda que tal retorno não seja qualificado como definitivo, afinal a efetividade da existência necessita das infinitas possibilidades para legitimar-se contínua e indefinidamente como materialização da escolha entre ser e poder-ser. É válido dizer que até mesmo a escolha, diretriz ética da decisão, encontra-se subjugada pelo demoníaco, pois a realidade efetiva do eu possui apenas um dado evasivo resultante do choque de vontades conflitantes. O contraste dialético de ser e poder-ser subentende uma outra diferenciação, que tem suas raízes no aparato conflitante do demoníaco: “assim começou a luta: ou a existência ou eu. E ambos saímos vencidos e diminuídos” (CIORAN, 2014, p. 150). Kierkegaard compreende que essa compensação ilustra a persistência do ser do homem, que, absorvido pela oposição relativa a toda imediatidade, toda exterioridade, recolhe-se na infinitude de seu eu, “assumindo infinitamente o seu eu real, com seus ganhos e perdas” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 75).

Do ponto de vista religioso, como se dá o desajuste dessa compensação. Daqui em diante, o mais significativo para a nossa análise será examinar o desajuste demoníaco no religioso, porque é nele que o indivíduo se colocará como fim absoluto de sua própria invenção, elevando-se ao nível de sua potência infinita e assegurando a própria deificação. A aspiração de ser outrem é a base comum a todos os estádios. Nos estádios precedentes (estético e ético), esse desejo abrange apenas a superficialidade relativa ao choque entre ser e poder-

ser, pois o demoníaco parcial (*det partielle Dæmoniske*) não alcança a materialização completa e sucessiva de arquétipos abstratamente concebidos. Ora, uma vez que a imperfeição desses arquétipos é estarem excluídos da contemplação de um ser absolutamente determinado, só lhes resta o tédio de ter de se relacionar, em sua indeterminação, com a ausência deste conteúdo, razão pela qual “não é possível encerrar-se hermeticamente nem em Deus nem no bem” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 141). No conteúdo do demoníaco religioso, pressupõe-se a concomitância da destruição e da invenção do eu em sua própria potenciação. Nesse sentido, a importância ontológica atribuída ao eu nesta etapa é obtida pelas determinações metafísicas do vazio, inclinando o indivíduo ao efeito infinito de sua própria criação, em outros termos, ao demoníaco total (*det totale Dæmoniske*).

O infinito não leva a nada, pois nele tudo é provisório e caduco. Tudo é pouco demais perante o ilimitado. Ninguém pode experimentar o Infinito sem vertigens, sem a profunda e inesquecível angústia. E como não nos angustiarmos, se no Infinito nenhuma direção é mais válida que outra [...] Sou tomado por uma *volúpia demoníaca* ao pensar nessa negatividade e, na verdade, até me contenta o fato de o mundo não ter sentido algum devido ao infinito. [...] A vivência da infinidade, como longa reflexão sobre a infinidade, é a mais terrível lição de anarquia, revolta e discordância total. O infinito nos desorganiza, nos tortura, nos afeta nas raízes do ser, mas também nos faz negligenciar os mínimos gestos, tudo o que é insignificante e fortuito. (CIORAN, 2012a, pp. 116, 117, grifo nosso).

Na volúpia demoníaca (*voluptate demoniică*), o indivíduo não dispõe de recursos para evitar sua inserção no movimento vertiginoso da angústia e do desespero, pois “o próprio mal-estar é dialético” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 40). Mais ainda, não possui as condições necessárias para conciliar a tensão decorrente da incompatibilidade entre a potência infinita do seu ser e a reflexividade do nada, constatado logo que a identificação de seu eu real com o conteúdo pretensamente infinito fracassa. Mas o fato dessa identificação ser pleiteada a partir do interior do eu, na distensão do infinito, faz a inclinação para o infinito reincidir numa realidade absoluta, pois, “a partir do momento em que nos identificamos inteiramente com o nosso próprio ser, reagimos, como Deus, *somos Deus*” (CIORAN, 2010, p. 160, grifo do autor). Por conseguinte, o demoníaco prescinde de uma reflexão acentuada (*en eminent Reflexion*), de uma grande fé (*en stor Tro*), as quais “poderiam resistir à reflexão sobre o nada, isto é, à reflexão sobre o infinito” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 41). É neste refluxo para o infinito (*reflux vers l'infini*) do nada que o demoníaco se sustenta. A única resolução válida capaz de preencher a lacuna deixada pelo nada do infinito é a certeza de que, lá onde desvanecem as possibilidades, também se encontra o longínquo e impreciso desejo pelo todo. O questionamento de Cioran (2014, p. 41, grifo do autor) sintetiza isto muito bem: “Não estamos buscando o *todo*, por que perdemos *algo*?” Além disso, é interessante notar, antes de citarmos novamente um trecho de *O Livro das ilusões*, que o modo como o filósofo se sentia logo após sair da adolescência coaduna, se relacionado com a experiência do Nada, com o caráter fantasmagórico da existência. Em *A tentação de existir*, diz Cioran (1988, p.

180): “O Nada era a minha hóstia: tudo em mim e fora de mim se transubstanciava em espectro [*spectre*]”.

Se não haveis estado doentes de vosso excesso de plenitude, nunca haveis alcançado os limites; se não haveis estado doentes de vosso absoluto e do absoluto do mundo, estais perdido para vós e para este mundo. Se não viveis vossa divindade, quem se deterá junto a vossa sombra passageira? E sombras são todos os que não querem ser deuses. Para um mundo de sombras se dirige a voz de minha solidão, rouca de tanto gritar em vão e dos tristes ecos que ressoam no vazio. Durante as horas de vigília completa uma luz trêmula nasce na noite, saída de minha noite para a noite do mundo, e uma procissão de sombras se introduz sub-repticiamente até sabe-se qual longínqua obscuridade. E dessa obscuridade, perdidos em uma luz absoluta, escaparemos no momento intenso e infinito em que tudo se cria e se destrói em nós... Esse momento de felicidade divina depois do qual todas as dores podem ser suportadas; depois do qual a existência futura do mundo se torna supérflua. (CIORAN, 2014, p. 99).

Quando Cioran afirma que “sombras são todos os que não querem ser deuses”, não é para anular o processo de absolutização do eu, mas sim para reiterá-lo no instante em que o aniquilamento do eu renova coercivamente a aspiração pelo absoluto de si. Somente nesse sentido podemos falar da faceta divina do homem absorto nos limites de sua interioridade, onde se chocam indissolavelmente os termos das oposições: “nos nossos limites surge um deus, ou alguma coisa que faz as suas vezes” (CIORAN, 1988, p. 89). Em primeiro lugar, trata-se de atravessar a contrição imediata do espírito, na qual o

demoníaco da individualidade se abre como esforço subjetivo de apreensão de si mesmo na irrealidade do infinito possível, na fraca contingência ou, para aplicar pontualmente a expressão de Sartre (1966, p. 45), na “contingência opaca”. Em segundo lugar, trata-se de circunscrever o eu no intento hermético de apreender a si mesmo na realidade infinita do impossível. Nesses termos, qual é, então, a função do impossível dentro da dialética da possibilidade? María J. Binetti (2005, p. 56) nos esclarece da seguinte maneira: “ela, [a função do impossível], consiste em induzir a subjetividade a si mesma, até mostrar-lhe a necessidade de transcender seu próprio poder”. Em ambos os casos, diz Kierkegaard (2006, p. 243) em sua tese sobre o conceito de ironia, “a individualidade tem portanto um fim que é seu fim absoluto, e sua atividade busca precisamente realizar este fim, saborear a si mesma em e durante esta realização”. A finalidade dessa individualidade triunfa no momento em que a ideia da sua própria realidade infinita surge como “o absoluto que ao homem é dado ser” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 61). Exemplificando o apelo ao universal fundado na singularidade e como isto está situado na obra de Kierkegaard, Sartre (1966, p. 51), denominando esse movimento de singularização universal, retoma a dialética do claro-escuro para explicar a dupla face dessa universalidade: enquanto seu “*reverso* obscuro [*revers obscur*]” se manifesta numa exterioridade imediata, seu “*anverso* luminoso [*l’anvers lumineux*]” se projeta no incógnito do geral.

Kierkegaard (2010b, p. 104) pressupõe um “eu teológico” (*theologiske Selv*) para designar a postura do eu em face de Deus. Não podemos afirmar categoricamente que o demoníaco é uma das gradações (*Gradationerne*)

deste eu teológico. Em contrapartida, há um desvirtuamento daquela postura, cuja desarticulação visa suplantar, por meio de uma intenção ardorosamente dialética, qualquer diferença absoluta. Baseando-nos em Agamben (2007, p. 228), podemos afirmar que o deslocamento “da figura humana deste ‘significado’ teológico, contudo, deveria aparecer necessariamente como o ato demoníaco por excelência, o que explica o aspecto monstruoso e ‘caricatural’ de que o demônio se reveste na iconografia cristã”. Todavia, o demoníaco atua para dirimir a infinita diferença de qualidade (*en uendelig Qvalitets-Forskjel*) que opõe o homem a Deus. A ausência dessa separação radical alça o eu numa potenciação destitutiva, levando-o a relegar sua obscuridade não mais às diferenças e distâncias existentes entre tais instâncias, mas sim à dificuldade de assimilar de tão próximo – razão pela qual Hegel (2001), não de modo fortuito mas figurativamente, associa a potência obscura⁹ do demoníaco ao presbitismo (patologia oftalmológica que se caracteriza pela dificuldade de focalizar objetos próximos) – uma compreensão divina (*guddommelig forstaaet*; literalmente: *divinamente compreendido*) de si mesmo. O ilusório realce da contradição de termos qualitativamente diferentes é abolido, embora permaneça parcimoniosa e sub-repticiamente operante. Na medida em que o demoníaco investe toda potência na obsessiva missão de eliminar as fronteiras – na resistência às antinomias (*résistance aux antinomies*) –, o eu deixa de estar enquadrado numa estrutura dualista e passa a ser uma

⁹ Para um exame específico e acurado sobre a espectralidade da arte em Hegel, cf. KIRCHMAYR, R. O reino das sombras. Arte e espectralidade na Estética de Hegel, tradução de Gaspar Paz e A. Cristina N. Moura. **Revista Farol**, n. 17, pp. 124-145, ago. 2017.

unidade caótica, ou dinâmica.

No demoníaco, a infinitização do eu que, em sua nova absolutização, se projeta até Deus, se converte numa relação de si a Si. Desse modo, toda ideia que o eu tem de si corre o risco de forjar uma imagem interna absoluta. Esta imagem não se forma “em naturezas humanas cuja consciência de Deus não esteja fortemente desenvolvida”, mas, ao contrário, em indivíduos hermeticamente fechados, “dado que este específico encerrar-se significaria justamente a sua expansão máxima [*den høieste Udvidethed*]” (KIERKEGAARD, 2010a, pp. 133, 141). O princípio daquilo que seria a sua impotência transfigura-se na realização do desejo de absoluto do homem que, numa aniquilação suprema, “se alcançou a si mesmo, se aniquilou na divindade” (CIORAN, 2014, p. 184). No ápice de suas forças demoníacas, a revelação do desesperado reabilita a potência infinita de sua não liberdade ao lhe permitir hipostasiar-se (*hypostasere sig*) na ilusão de se crer Deus, única via mediante a qual o acesso a Ele, isto é, a si mesmo se torna possível. O demoníaco desponta não da investida do homem contra um Deus exterior, mas da invenção Deste a partir da hipostasiação das ruínas do próprio eu. Por esse motivo, diz Cioran (1995, p. 468, tradução nossa), “o homem não tem o direito de acreditar que está perdido enquanto o desespero ainda lhe oferecer a destruição voluptuosa em Deus”. A esse respeito, não podemos perder de vista a maneira como Kierkegaard (2006, p. 132), aludindo a Sócrates, entendia a personalidade demoníaca: “como alguém que está a ponto de saltar para algo e que contudo a cada momento deixa de saltar para dentro deste outro, salta para o lado e de volta para si mesmo”.

Chegamos ao cerne da indeterminação desviante

do demoníaco, pois observamos que o ponto de clivagem que orienta o eu para si mesmo é o mesmo que o inflete para Deus. A formulação dessa concepção está presente em *Etapas do caminho da vida* (1845), onde Kierkegaard (2007, p. 263), utilizando-se do pseudônimo Frater Taciturnus, apresenta o demoníaco como categoria superior (*Dæmoniske som Overafdeling*):

Toda individualidade que, exclusivamente por seus próprios meios e sem nenhuma determinação intermediária (o silêncio está contra todas as individualidades), se encontra em relação com a ideia, é demoníaca; se, no momento, a ideia é Deus, então a individualidade é religiosa; e se a ideia é o mal, então ela é estritamente demoníaca.

Para nos mantermos em consonância com o que expomos no início de nossa discussão, tanto o bem quanto o mal não podem ser considerados como entidades externas ao eu. Com efeito, de um lado, temos o impulso da revelação do eu a si mesmo como sendo seu maior bem. Em contrapartida, o mal é apenas o reverso dessa relação associada às consequências que levaram o eu a aspirar o absoluto de si mesmo, isto é, a desejar fixar-se na ideia de si enquanto Deus. Compreendido dessa forma, “o eu é apenas uma inquietude perpétua que se assusta com ele mesmo [...]. O eu é um mal infinito, pois ele é um infinito de sonho que promete mais que pode oferecer” (CHEVALLIER, 2017, p. 25). Consciente do impulso reativo do bem (repulsão demoníaca), Kierkegaard (2010b, p. 139) indaga: “É certo que renunciou ao bem, desesperado, e que dele não espera mais auxílio, faça o que fizer; mas esse bem não poderia vir ainda a perturbá-lo”. Ora, quanto mais a individualidade insinua-

se no campo aberto das possibilidades, mais a finitude demoníaca (*dæmonisk Sluttethed*) vislumbra no religioso o desejo de alcançar o absoluto de si mesmo, fazendo com que “vivamos como um deus, vivamos no mito da própria divindade [*mythe de sa propre divinité*]” (CIORAN, 2014, p. 96).

Contudo, para Cioran, é necessário viver não na “divindade, mas em nossa divindade”.¹⁰ Ele visa, com isso, articular simultaneamente o ímpeto ilusório de transcendência com a presença, no indivíduo, da relação de forças contraditórias do demoníaco. O homem, numa desintegração divinizante de seu ser, confere a si mesmo uma plenitude, cujo segredo “vem assim a ser o código da transcendência do *ego absconditus*, aparentado com o próprio *Deus absconditus*, que deve permanecer eternamente questão” (FARAGO, 2006, p. 61, grifo do autor). A afirmação de France Farago, se colocada em paralelo com o que afirma Nuno Ferro (2013, p. 38, grifo do autor), ganha um complemento significativo, pois para o autor português o demoníaco é “uma disposição que esconde (e esconde mesmo para o próprio) um *acto* do sujeito”. Como estamos tentando demonstrar, não se trata de qualquer ato, mas de um ato absoluto.

Na busca infinitizada de si, o ser do homem é apenas uma plenitude, uma totalidade entorpecedora, capaz de inclinar o eu para a sua própria divinização. A aproximação entre Cioran e Kierkegaard é patente. Ao

10 A fórmula de Cioran parece ser um eco do diagnóstico de Max Stirner (2009, p. 65); em *O único e a sua propriedade*, evocando a filosofia de Ludwig Feuerbach (1804-1872), afirma: “Nenhuma pretensão de vitória total pode se fundar na expulsão de Deus do seu céu e da transcendência se com isso apenas o empurrarmos para o coração humano e lhe oferecemos uma imanência indelével. Agora diremos: o divino é o que há de mais humano”. Mais acerca da influência de Feuerbach sobre Stirner cf: LÖWITZ, K. **De Hegel a Nietzsche**. Tradução: Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrêre Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

passo que um se pergunta sobre a embriaguez da infinitude (*Votre infini ne vous a-t-il [...] jamais enivrés*) do homem (CIORAN, 2014, p. 97), ou seja, sobre seu excesso de plenitude (*excès de plénitude*), o outro admite que a dilaceração humana no nada tem sua razão de ser na embriaguez (*Beruse*) do infinito (KIERKEGAARD, 2010b, p. 49). O demoníaco é a forma deste Deus sem conteúdo, pleno de vazio, agindo para mitigar o efeito da infinitização e para manter eu em condições de se assemelhar a Deus, podendo Este ser considerado uma silhueta humana. Por fim, precisamente por isso, “o demoníaco é o sem conteúdo, o tédio” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 141). Para tentarmos conjugar a plenitude com o vazio do tédio devemos trazer à tona a noção de “panteísmo demoníaco [*den dæmoniske Pantheisme*]” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 322).

No panteísmo reside em geral a determinação de plenitude, mas no tédio dá-se o inverso, está construído sobre o vazio, é antes, precisamente por isso, uma determinação panteística. O tédio repousa no nada que serpenteia através da existência, a sua vertigem é como aquela que emerge ao olhar infinitamente para o fundo de um infinito abismo. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 323)

Sem esta noção não seria possível compreender como o horizonte de indeterminação subjetiva se eleva acima da imediatidade da existência. Dessa forma, o demoníaco se impõe ao indivíduo na convergência do sofrimento humano com um princípio divino, que “se caracteriza por um esforço de síntese cósmica e de participação metafísica na essência do Tudo” (CIORAN, 2012a, p. 131). Ao recorrer à própria divinização, a

gradação do eu no demoníaco nega e afirma a sua existência, esvai-se pendendo ora para a possibilidade, ora para a necessidade, para o infinito e para o finito, entre tudo e nada, sem, contudo, poder atrelar-se a nenhum desses termos. Assim sendo, o demoníaco irrompe como força a abalar a iminência de unidade estática, não importando quais sejam os polos das contradições, mas, por preservar algo dessa relação, conserva no incógnito do eu a tendência à sua hipóstase divinizada.

De que modo a tensão entre esses termos atinge seu ápice na subjetividade Ora, é no recrudescimento das contradições onde a inquietude existencial permite ao indivíduo encontrar o caminho da própria divinização, afinal “o reflexo da divindade no homem é perceptível na resistência às antinomias” (CIORAN, 2014, p. 106). Ainda na expressão de Cioran (2014, p. 106), “estamos na via da divinização cada vez que, em nós, a dialética interrompe seu curso, cada vez que as antinomias adquirem corpo na abóbada de nosso ser [...]”. Na divinização do eu, a vida é desabonada pelo demoníaco precisamente porque o indivíduo presta-se unilateralmente ao conteúdo infinito – embora vago – das possibilidades. Enfim, emula a sua própria divindade vislumbrando-se na infinitude demoniacamente ilimitada.

4 Considerações finais: uma ponte imaginária entre Gilleleie e Talamanca

Vous êtes tous les deux ténébreux et discrets:

Homme, nul n’a sondé le fond de tes abîmes,

Ô mer, nul ne connaît tes richesses intimes,

tant vous êtes jaloux de garder vos secrets !

Les fleurs du mal, Charles Baudelaire

Se existisse uma ponte imaginária entre as cidades Gilleleie, na Dinamarca, e Talamanca, na Espanha, certamente para lá caminhariam Kierkegaard e Cioran. Nesta passagem, se lhes fosse possível, conversariam detidamente sobre alcançar o insondável de si mesmos. Já que as limitações espaço-temporais impedem que esse encontro se realize, nossa tarefa aqui será confrontar os testemunhos dos estados subjetivos desses dois filósofos ao visitarem, respectivamente, essas duas cidades, a fim de, a título de consideração final, reforçar a nossa visão acerca da categoria do demoníaco e sua relação com a indeterminação existencial.

No verão de 1835, Kierkegaard, entre 17 de junho e 23 de agosto, visitara Gilleleie, uma cidade pesqueira situada ao norte da ilha Sjælland, na Dinamarca. Numa estadia bastante movimentada, em suas anotações observamos que a descrição das excursões, das intempéries enfrentadas no transcorrer dos passeios, das impressões climáticas, das paisagens e vegetações, das particularidades dos hábitos e comportamentos locais, logo dá lugar a reflexões sobre o próprio sentido da vida. Tentando alinhar os pensamentos, Kierkegaard, então com 22 anos, buscava uma verdade pela qual pudesse viver e morrer, mas logo se questionava trazendo laconicamente consigo a resposta: “o que encontrei □ Não o meu próprio eu.” (2011, p. 82). Esta insípida conclusão o distanciava de uma adesão à moralidade, evitando que sua vida fosse uma reprodução de virtudes preconcebidas, ou ainda, negando aquilo que Sartre (2014,

pp. 20, 23, 24), na conferência *O existencialismo é um humanismo* (1945), tão bem denominou como “céu inteligível [*ciel intelligible*]”, ou seja, o lugar comum de uma existência concebida *a priori*. Não obstante decidido a sondar em si mesmo a determinação constitutiva do ser humano, os pensamentos de Kierkegaard se esvaem junto com a inconstância de seu próprio viver. No entanto, verifica-se um esforço em compreender a si mesmo, pois, segundo ele, a sustentação do eu depende desse aprofundamento subjetivo, capaz de aplinar as incertezas, de tornar lúcidas as afetações oriundas da melancolia, da angústia e do desespero. Como vimos nas discussões precedentes, essa transparência é o meio através do qual o ser do homem, movido por uma sensibilidade demoníaca, se apodera do horizonte de possibilidades a fim de perscrutar em si mesmo a unidade absoluta de seu existir. Profundamente arraigada nessa empreitada, a individualidade encontra-se enredada no mito de sua própria divinização. Esse audacioso desígnio é considerado após Kierkegaard (2011, p. 83) recusar entregar-se à multiplicidade fenomênica do mundo, restando-lhe, então, “adorar a divindade desconhecida”, qual seja, o próprio eu, atraído pelas aspirações infinitas de sua indeterminação. Em última instância, se as distrações advindas das circunstâncias exteriores permitirem, a primazia da individualidade pressupõe a compressão de si mesmo, e toda indeterminação será vivida como ação interior no “lado divino do homem [*Menneskets Guds-Side*]”.

No dia 29 de julho, já passados mais trinta dias de sua estadia em Gilleleie, Kierkegaard faz alusão ao livro *A determinação do ser humano (Die Bestimmung der Menschen)*, de 1800, do filósofo alemão Johann Gottlieb

Fichte (1762-1814). Nesta obra, ao contrário de quase toda discussão nela presente, deparamos com um testemunho fiel do que até aqui compreendemos por indeterminação subjetiva. Em muitos momentos do texto, podemos identificar uma semelhança com as divagações kierkegaardianas acerca do rumo de sua própria existência. A mais surpreendente dessas semelhanças mostra, se desenredado da liberdade – tal como se pode ver no demoníaco –, uma subjetividade desagregadora, na qual se desintegram uma variedade de sentimentos contraditórios.

O sistema da liberdade satisfaz, o oposto a ele mata e aniquila o meu coração. Estender-se frio e morto e apenas observar a alternância de acontecimentos, [ser] um [mero] espelho que serve de suporte para as formas que [me] sobrevoam – esta existência me é insuportável, eu a desdenho e a amaldiçoo. Eu quero amar, eu quero me perder no envolvimento, me alegrar e me entristecer. O objeto supremo para mim desse envolvimento sou eu mesmo; e aquilo em mim unicamente pelo que eu poderia realizar esse envolvimento é o meu agir. Quero fazer tudo da melhor maneira possível; quero me alegrar comigo mesmo quando fizer algo de certo, e me entristecer comigo mesmo quando fizer algo de errado; e mesmo essa tristeza será doce; pois ela é o envolvimento comigo mesmo e o penhor do aprimoramento futuro. (FICHTE, 2016, p. 269).

Eis o elo que torna transponível a ponte entre Kierkegaard e Cioran. Na seção de *Nos cumes do desespero*, intitulada “Como tudo é distante!”, o filósofo romeno, com uma inquietante recusa das convenções humanas, afirma

consternado: “não faço a mínima ideia de por que devemos fazer algo neste mundo [...]”; e se pergunta: “Não seria mais preferível um recolhimento num canto, longe de tudo, aonde não cheguem os ecos daquilo que constitui o ruído e as complicações deste mundo?” (CIORAN, 2012a, pp. 19-20). Recolhido em seu aprofundamento pessoal intensificado pela solidão, sentia-se, tal como Fichte, à margem de qualquer adesão ao mundo, de qualquer vínculo com a transitoriedade dos acontecimentos, o que faria com que a zona inviolável de sua individualidade se extraviasse.

Em 1983, numa entrevista concedida ao jornalista José María Siles, publicada no periódico espanhol *El País*, Cioran (2012b) revelou que o título da seção supracitada fora inspirado na história anedótica de um camponês que, embarcando em um vagão de terceira classe, ao despachar o pesado pacote que levava consigo, exclamara: “Quão longe é tudo!”. Não é difícil imaginar Cioran tomando o trem de terceira classe e proferindo o mesmo adágio ao partir em direção a Talamanca, localidade situada em Ibiza, ilha na Espanha, onde ele se instalou durante o verão de 1966, entre 31 de julho e 24 de agosto.

Nem o frescor da ensolarada Ibiza, nem os banhos de mar o satisfazem. Para Cioran, a busca por si mesmo é revigorada nas caminhadas à beira-mar durante a madrugada. Logo que o ensejo dessa busca preenche as noites de insônia, as obsessões de uma vida resignada reaparecem para alterar o itinerário de suas afecções. A ambivalência da doce tristeza de Fichte é reivindicada por ele como um dado preexistencial, do qual não se pode estar liberado sem que seja possível substituir as proposições de um destino que se quer imutável. No dia

10 de agosto de 1966, Cioran (2019, p. 29) reitera seu estado: “Aonde vou meus males me acompanham. Esse é um dado capital de minha existência. Direi até mesmo que esses males me precedem, que eles nivelam o terreno para que eu possa ser facilmente infeliz, sem embaraço”. Ao contrário de Kierkegaard, que, em Gilleleie, muitas vezes esforçava-se para não deduzir da atmosfera do lugar os seus próprios sentimentos, e para quem a imensidão oceânica recordava-lhe sua nulidade, Cioran (2010, p. 24), numa metamorfose quase imaterial, mas reconciliadora, para superar as noites em claro, aguardava o alvorecer sentado nos rochedos:

Levantei-me às quatro da manhã e fui caminhar à beira-mar. Sentei-me sobre um rochedo. Esperava amanhecer. Quando surgiu a aurora, ela não vinha do alto, mas dos rochedos ao redor, como se tivesse se escondido, aguardando para desbravar o alvorecer. Essa transfiguração da matéria, tão bela, tão irreal, fez-me esquecer das reflexões amargas que nascem de minhas insônias.

No entanto, o pano de fundo demoníaco persiste. Na ponte imaginária que liga Gilleleie a Talamanca, Cioran e Kierkegaard abstraem o peso estético das paisagens e partilham das mesmas dúvidas acerca do destino¹¹ de

11 De maneira genérica, nota-se que o emprego do termo destino (em dinamarquês: *Bestemmelse*/em francês: *destin*) remete aos três sentidos possíveis do termo *Bestimmung*, utilizado por Fichte em sua obra de 1800. Lucas Nascimento Machado, tradutor brasileiro da primeira parte da obra, referindo-se à história do conceito, sublinha os três sentidos possíveis do termo *Bestimmung*, a saber: 1) o sentido de definir, fixar, estabelecer, ordenar; 2) o sentido de propriedade; 3) o sentido de finalidade. O modo como até aqui empregamos o termo indeterminação é justamente a face oposta desse conceito em suas várias acepções, mas não sua negação absoluta, visto que é justamente a consciência da indeterminação que insere ou não insere o indivíduo na tarefa de se determinar (no sentido teórico e prático). Nesse sentido, Kierkegaard e Cioran, embora não reconstruam a história do conceito, estão implicados nele de alguma maneira.

suas existências. Enquanto um ansiava entender o destino (*Bestemmelse*), o outro aspirava a mudá-lo, “como se fosse possível ter outro destino [*destin*]” (CIORAN, 2019, p. 29). Arriscamos dizer que no *clinamen* subjetivo desses dois autores, os átomos (*ἄτομος*), outrora indivisíveis e envoltos na plasmação da angústia e do desespero, se despedaçam, ao mesmo tempo em que se transformam em contradições inextinguíveis cujos termos se entrechocam infindavelmente.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Introdução ao existencialismo**. Trad: Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ADORNO, T. W. **Kierkegaard: Construção do estético**. Trad: Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. 1. ed. Tradução: António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, G. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. 1. ed. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BAUDELAIRE, C. **Les fleurs du mal**. Paris: Gallimard, 1996.
- BECKETT, S. **Malone Morre**. 1. ed. Tradução: Paulo Leminski. São Paulo: Círculo do livro, 1986.
- BINETTI, M. J. **La possibilidade necesaria de la libertad**. 1. ed. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, 2005.
- CARNEIRO, R. A. T. M. As imagens da República. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, n. 12, ano 6, pp. 145-156, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19071/29789>. Acesso em: 3 out. 2021.
- CARROLL, L. **Alice no país das maravilhas**. Trad: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Editora 34, 2016.
- CHEVALLIER, P. **Ser eu: atualidade de Søren**

Kierkegaard. Tradução: Carolina C. L. Dittrich, Evandro de Sousa. Florianópolis: Editora UFSC, 2017.

CIORAN, E. **A tentação de existir.** 1. ed. Tradução: Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1988.

CIORAN, E. **Pe culmile disperării.** Bucareste: Humanitas, 1990.

CIORAN, E. **Oeuvres.** 1. ed. Paris: Gallimard, 1995.

CIORAN, E. **Cahiers.** 1. ed. Paris: Gallimard, 1997.

CIORAN, E. **Do inconveniente de ter nascido.** 1. ed. Tradução: Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.

CIORAN, E. **Breviário de decomposição.** 1. ed. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

CIORAN, E. **Silogismos da amargura.** 1. ed. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

CIORAN, E. **Nos cumes do desespero.** 1. ed. Tradução: Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012a.

CIORAN, E. **Entretiens.** 1. ed. Paris: Gallimard, 2012b.

CIORAN, E. **O livro das ilusões.** 1. ed. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

CIORAN, E. **Caderno de Talamanca.** 1. ed. Tradução: Flávio Quintale. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard.** Trad: Ephraim F. Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard.** 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo.** 2. ed. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FICHTE, J. G. A determinação do ser humano. In: MACHADO, L. N. A Determinação do Ser Humano (Johann Gottlob Fichte). **Rapsódia**, São Paulo, n. 10, pp. 229-271, fev. 2016. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/127360/>

124518. Acesso em: out. 2021.

GONZALEZ, D. **Essai sur l'ontologie kierkegaardienne : idéalité et détermination**. Paris: L'Harmattan, 1998.

HEGEL, W. F. **Cursos de estética. Volume II**. 1. ed. Tradução: Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

HEGEL, W. F. **Cursos de estética. Volume I**. 2. ed. Tradução: Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

HOFFMANN, E. T. A. **O reflexo perdido e outros contos insensatos**. 1. ed. Tradução: Maria Aparecida Barbosa. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

KIERKEGAARD, S. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Disponível em: <http://www.sks.dk/>. Acesso: jul. ago. set. out. 2021.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates**. Trad: Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

KIERKEGAARD, S. **Étapes sur le chemin de la vie**. 1. ed. rev. Trad: F. Prior, M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 2007.

KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. 2. ed. Trad: Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, S. **A Repetição**. 1. ed. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009a.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. 1. ed. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. 2. ed. Tradução: Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010a.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano (Doença até a morte)**. 1. ed. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

KIERKEGAARD, S. **Los primeros diarios. Vol. I: 1834-1837**. 1. ed. Tradução: María J. Binetti. México, D.F.: Universidad

Iberoamericana, 2011.

KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. 1. ed. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012.

KIERKEGAARD, S. **Ou-Ou. Um fragmento de vida – Primeira parte**. 1. ed. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a.

KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas, vol. 1**. Tradução: Álvaro L. M. Valls, Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013b.

KIERKEGAARD, S. **Apuntes sobre la Filosofía de F. W. J. Schelling**. 1 ed. Tradução: Oscar Parceró Oubiña. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

KIERKEGAARD, S. **Diarios. Vol. III, 1837-1839**. 1 ed. Tradução: F. Nassim Bravo Jórdan, Lizeth Mora Castillo. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2015.

KIERKEGAARD, S. **Ou-Ou. Um fragmento de vida – Segunda Parte**. 1. ed. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2017.

KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes em diversos espíritos – 1847**. 1. ed. Tradução: Álvaro L. M. Valls, Else Hagelund. São Paulo: LibeArs, 2018.

KIRCHMAYR, R. O reino das sombras. Arte e espectralidade na Estética de Hegel, tradução de Gaspar Paz e A. Cristina N. Moura. **Revista Farol**, n. 17, pp. 124–145, ago. 2017. Disponível em:

<https://periodicos.ufes.br/farol/article/view/17078/11724>.

Acesso em: out. 2021.

LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche**. Tradução: Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MCDONALD, W. Demonic. In. EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. STEWART, J. (Orgs.). **Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm**. London: Routledge, 2016.

- PAULA, M. G. de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. 1. ed. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec-SE, 2009.
- PECORARO, R. **Cioran, a filosofia em chamás**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- PLATÃO. **República**. Tradução: Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste, 2009.
- RICOEUR, P. **A região dos filósofos**. Tradução: Marcelo Perine, Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROMANDINI, F. L. Princípios de espectrologia. A comunidade dos espectros II. Tradução: Leonardo D'Avila e Marco Antonio Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- ROSSATTI, G. G. Vortex. In: EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. AND STEWART, J. (Orgs.). **Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to Writing**. London, New York: Routledge, 2016, pp. 221-227.
- SCHELLING, F. W. J. **Filosofía de la Revelación**. Trad Juan Cruz. Pamplona: Cuaderno de anuário Filosófico, 1998.
- SARTRE, J-P. L'Universel singulier. In: **Kierkegaard vivant**. 1. ed. Vários autores. Paris: Gallimard, 1966, pp. 20-63.
- SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. 4. ed. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- STAROBINSKI, J. Kierkegaard et les masques. **La Nouvelle Revue Française**. Paris, n. 148, p. 607-622, 1 abr. 1965.
- STEWART, J. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. 1. ed. Tradução: Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. 1. ed. Tradução: João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Cássio Robson Alves da Silva

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará

E-mail: cassioalvesdasilva13@gmail.com

Submetido: 02/10/2021

Aprovado: 03/12/2021