

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Paulo Henrique da Silva Lopes

O CONCEITO DE EXTERIORIDADE

Constantemente referido à pseudonímia kierkegaardiana

Juiz de Fora

2022

Paulo Henrique da Silva Lopes

O CONCEITO DE EXTERIORIDADE

Constantemente referido à pseudonímia kierkegaardiana

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora
2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Lopes, Paulo Henrique.

O conceito de exterioridade : constantemente referido à pseudonímia kierkegaardiana / Paulo Henrique Lopes. -- 2022. 298 p.

Orientador: Jonas Roos

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. subjetividade. 2. exterioridade. 3. externalidade. 4. Kierkegaard. 5. modernidade. I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

Paulo Henrique da Silva Lopes

O CONCEITO DE EXTERIORIDADE constantemente referido à pseudonímia kierkegaardiana

Dissertação apresentada
ao PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA
DA RELIGIÃO
da Universidade Federal
de Juiz de Fora como
requisito parcial à
obtenção do título de
Doutor em CIÊNCIA DA
RELIGIÃO Área de
concentração: Filosofia da
Religião

Aprovada em 17 do mês de maio do ano de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonas Roos - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos

Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira

Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

Juiz de Fora, 09/05/2022.



Documento assinado eletronicamente por **JOE MARÇAL GONÇALVES DOS SANTOS, Usuário Externo**, em 18/05/2022, às 09:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires, Professor(a)**, em 18/05/2022, às 11:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jonas Roos, Professor(a)**, em 19/05/2022, às 13:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jimmy Sudario Cabral, Professor(a)**, em 21/05/2022, às 12:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rômulo Gomes de Oliveira, Usuário Externo**, em 23/05/2022, às 18:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0773292** e o código CRC **73ACA426**.

Já era noite em Coimbra quando me sentei na ladeira que dava para a Sé Velha. É que ser estrangeiro cansa. Mas talvez esta seja a única maneira de que dispomos para voltar: voltar-nos para nós mesmos. A chance de encontrar, em um antigo lugar, aquele espaço já desocupado que costumávamos chamar de lar. Ali fora, eu me voltava para mim mesmo? Maldita estátua da Tricana que, sentada às minhas costas, jamais poderia voltar-se a si mesma por ter criado demasiadas raízes no concreto de seu lugar. Ser estrangeira a si mesma deixou de ser uma possibilidade? Sentou-se para descansar e, no meio da ladeira, deve ter se esquecido de continuar a procurar. Mas procurar pelo quê? Éramos duas! Arrepiado, levantei-me e tornei a errar pelo caminho até que, avistando uma luz tímida que saía por uma fresta entreaberta na noite, adentrei aquela tasca estranha com a gentileza de quem invade uma casa. Pedi uma taça do vinho mais barato e me pus a desenovelar o fio de Ariadne que trazia comigo desde pequeno no bolso. “Muralhada, 14 de fevereiro de 2...”. Mas era o fim do fio da meada e, por mais que eu insistisse, as palavras falhavam; a caneta se recusava a deixar um traço no guardanapo...

Sentado ao meu lado no balcão, um jovem qualquer observava a minha luta interminável com o papel sem que eu me desse conta de seu silêncio – seria, ele, um estrangeiro em sua própria casa também? Levantou-se de súbito quando lhe atravessei com os olhos. Pareceu assustado; quiçá, arrepiado. Mas antes de jogar o casaco nos ombros e ser tragado pelo breu lá de fora, o jovem qualquer se abaixou ao pé do meu ouvido e sussurrou-me como quem entrega uma mensagem vinda de um outro lugar:

- Viver é mesmo escrever sem tinta na caneta, meu bem.

A este outro qualquer, o próximo mais próximo de mim que pode ser, inclusive, aquele que lê estas palavras, eu dedico esta tese...

Aos meus pais, irmão e familiares, pela lembrança de onde vim (mesmo quando eu ainda nem havia chegado em mim);

aos meus amigos(as), por nutrirem os traços do que eu tenho me tornado;

ao meu orientador, Prof. Dr. Jonas Roos, pela liberdade da experimentação de um caminho;

ao PPCIR e professores(as), pelo espaço-tempo de uma cuidadosa gestação acadêmica;

ao meu co-orientador na Universidade de Copenhague, Prof. Dr. René Rosfort, por mergulhar comigo naquilo que eu procurava sem saber;

ao Søren Kierkegaard Research Centre (Universidade de Copenhague) pela acolhida em um lugar que, por um tempo, eu chamei de meu;

à Hong Kierkegaard Library (St. Olaf College), pela diversão do pensamento;

à Biblioteca Kierkegaard Argentina, pelo gosto de me fazer ouvir o que eu sempre quis falar;

à CAPES, à UFJF e ao *Danish Ministry of Higher Education and Science*, pelas bolsas de estudo que me foram concedidas – pesquisa é trabalho;

meus afetuosos agradecimentos.

*[...]que é necessário sair da ilha para ver a ilha,
que não nos vemos se não saímos de nós mesmos [...]*

José Saramago

O Conceito de Exterioridade, constantemente referido à pseudonímia kierkegaardiana.

Resumo

A Modernidade pode ser entendida pelo processo de interiorização do fundamento metafísico para o âmbito do sujeito de tal modo que a interioridade moderna, sob o mote da autenticidade e da autonomia, pode se tornar um essencialismo. Ao produzir subjetividades fechadas sobre si mesmas, esta atomização ontológica contribui para o afloramento de problemas como o relativismo, o subjetivismo e o individualismo. Esta tese mostrará que a superação destes problemas não pode se dar em se apelando para mediações universais e objetivantes – que chamaremos de *externalidades* –, mas em se promovendo o exílio radical do fundamento metafísico do âmbito do sujeito – que chamaremos *exterioridade*. Para tanto, identificamos que, já no século XIX, a obra kierkegaardiana se apresenta como uma precursora deste exílio ontológico que tomará força principalmente com o pós-estruturalismo francês do século XX e suas discussões sobre alteridade. Desde a sua pseudonímia, e apelando a um paradigma protestante para promover tal exílio ontológico, a obra kierkegaardiana *desautoriza* Kierkegaard (1813 – 1855) enquanto autor moderno, ao mesmo tempo em que performa a desconstrução daquela interioridade do sujeito moderno enquanto fundamento ontológico de sua própria individualidade. Isto quer dizer que, a partir deste exílio, o indivíduo torna um si mesmo não mais por um processo de autoconhecimento de sua voz interior, mas da resposta a uma convocação exterior ao exercício de si mesmo. É neste contexto que a presente tese proporá o conceito de exterioridade, referindo-se constantemente à pseudonímia kierkegaardiana para discutir as implicações existenciais e, sobretudo, éticas deste exílio ontológico. Pois quando o indivíduo e a multidão deixam de ser o critério para o próprio devir, aqueles problemas modernos podem ser encaminhados: a tautologia moderna se esgota em um paradoxo. Uma vez que a relação com esta exterioridade radical demanda uma relação que foge da mediação logocêntrica, o devir se torna, portanto, uma questão que compete à religião – um outro paradigma de subjetividade, menos *autoritário*, é colocado. Por isso mesmo, por depender de um critério radicalmente fora dos limites da especulação, o conceito de exterioridade mostra a sua relevância para a delimitação epistemológica de nossa área: o conceito de exterioridade é um dos poucos que é próprio do estudo pela Ciência da Religião.

Palavras-chave: subjetividade; exterioridade; externalidade; interioridade; Kierkegaard.

The Concept of Exteriority, with continual reference to Kierkegaardian pseudonymity.

Abstract

We can understand modernity through the internalization process of the ontological foundation to the realm of the subject's inwardness. However, this atomization can lead us to individualism, relativism, and subjectivism by producing individuals closed in on themselves. This dissertation will discuss why any universal mediation, although important, is not enough to overcome these problems since it just promotes a relative externalization of that introjected ontological foundation; we need a radical exile of the foundation from the subject, i.e., to deconstruct an essentialist notion of subjectivity. We identify Kierkegaardian authorship as a precursor of this ontological turn that became prominent in poststructuralist discussions on alterity in the XX century. From its pseudonymity and appealing to a Protestant paradigm to promote such an ontological exile, Kierkegaardian authorship *deauthorizes* Kierkegaard's role as a modern author while performing the deconstruction of the modern subject taken as the ontological foundation for her own subjectivity. In this way, the individual becomes a self, not by knowing and reaching her inner voice but by answering an outer call that convenes her to exercise her subjectivity as a relation. In this context, we will propose a concept of exteriority with continual reference to Kierkegaardian pseudonymity to deal with the existential and ethical implications of that ontological exile. An absolute criterion - exteriority - addresses the violence of individualism, relativism, and subjectivism by preventing the subject and the crowd from being the ontological criteria to herself and the other. However, only a religious existential disposition can perform such ontological exile. It opens the tautology of the modern subject into a paradoxal paradigm of subjectivity. That's why the concept of exteriority is relevant for us: it is one of the few concepts proper to the Science of Religion by helping us in delimitating some epistemological margins of this emerging academic field.

Keywords: subjectivity; exteriority; externality; interiority; Kierkegaard.

Lista de abreviaturas¹

Em língua dinamarquesa

SKS - *Søren Kierkegaards Skrifter*

Em língua inglesa

BA - *The Book on Adler*
 BBON - *The Battle Between the Old and the New Soap-Cellers*
 CA - *The Concept of Anxiety*
 CUP - *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*
 EO - *Either/Or*
 FT - *Fear and Trembling*
 JP - *Journal and Papers*
 LB - *The lily of the field and the bird of the air: three godly discourses*
 M - *The Moment and Late Writings*
 P - *Prefaces*
 PC - *Practice in Christianity*
 PF - *Philosophical fragments*
 PV - *The Point of View*
 R - *Repetition*
 SLW - *Stage on Life's Way*
 SUD - *The Sickness Unto Death*
 WA - *Without Authority*
 WL - *Works of Love*

Em língua portuguesa

CI - *Conceito de Ironia*
 MF - *Migalhas Filosóficas*
 OA - *As Obras do Amor*
 OCA - *O Conceito de Angústia*
 PMF1 - *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. 1*
 PMF2 - *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. 2*
 PVE - *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra de Escritor*
 TT - *Temor e Tremor*
 DM - *A Doença para a Morte*

¹ As abreviaturas virão sempre nas citações, entre o sobrenome do autor e o ano da publicação, a fim de facilitar a identificação imediata do título em questão. Exemplo: KIERKEGAARD, WL, 1995.

Sumário

| | |
|---|-----------|
| MAIS UM PREFÁCIO..... | 12 |
| I | 12 |
| II..... | 15 |
| III..... | 18 |
| TOMO A | 21 |
| A1: Qual é o seu nome, Søren Aabye Kierkegaard? | 22 |
| A Grande Pergunta..... | 22 |
| Um cemitério de nomes. | 31 |
| Um duende e seu barrete | 35 |
| O mundo da casa e a casa do mundo..... | 45 |
| A irrealidade toma forma | 48 |
| O Testamento de Søren Aabye..... | 51 |
| A2: The Mutiny of the Pseudonyms in the Kierkegaardian authorship..... | 53 |
| The Open Sea of Reduplication | 56 |
| The Ordinary Seaman [<i>Halvbefaren</i>]..... | 58 |
| The Old Seaman [<i>Helbefaren</i>] | 63 |
| The Mutiny of the Pseudonyms | 67 |
| A3: The Kierkegaardian Circus is Burning: the intentionalist reading is seriously on fire..... | 70 |
| First act: Ladies and gentlemen, others respectable members of the audience! | 72 |
| Second act: the doppelganger..... | 80 |
| Third act: the tamer | 83 |
| Forth act: the illusionist..... | 85 |
| The fifth act: the joker..... | 89 |
| Grand Finale..... | 91 |
| A4: Pode, a obra kierkegaardiana, falar por si mesma? A autoridade do texto. | 92 |

| | |
|--|------------|
| Escrever-se e ser escrito | 92 |
| O Lamento de Søren..... | 95 |
| Um elemento secundário [<i>Nebensach</i>]..... | 98 |
| Premissa-revelação: a revelação do Mesmo..... | 101 |
| O gênio e o apóstolo..... | 106 |
| Deus, Autor, Deus. | 111 |
| O paradigma teológico enquanto desconstrução..... | 115 |
| O Ponto de Vista, estético ou religioso? | 118 |
| A fermentação: AP e AE..... | 123 |
| O patíbulo religioso do texto..... | 127 |
| TOMO B | 133 |
| B1: “Legião é o meu nome”: <i>externalidades</i> enquanto o demoníaco para a (de)formação da subjetividade moderna. | 134 |
| Os “clamores sinistros” na atmosfera suspensa em Áulis..... | 134 |
| A tragédia em Áulis: a subjetividade <i>externalizada</i> do sujeito particular..... | 140 |
| Quando a voz do povo é a voz dos deuses (e os deuses falam por mim)..... | 144 |
| “Legião é o meu nome, porque somos muitos” | 149 |
| A <i>externalidade</i> enquanto o demoníaco..... | 156 |
| B2: A subjetividade está dentro do nome? O chamado absoluto da <i>exterioridade</i> | 165 |
| Um catálogo para a autenticidade | 165 |
| Fotocópia e Autenticada..... | 169 |
| O nome sagrado para além da autenticidade..... | 173 |
| Nomear ou dar o nome? | 180 |
| A <i>exterioridade</i> aberta pela pseudonímia..... | 187 |
| A César o que é de César | 190 |
| A voz exterior..... | 198 |
| B3: To become human despite humanism: the Kierkegaardian exteriority as a deconstruction of the modern-human-subject tautology..... | 203 |

| | |
|--|------------|
| The edge of humanism | 203 |
| To be human, is it enough for becoming a self? | 208 |
| The human being is (desperately) out of her self..... | 212 |
| A Kierkegaardian critique of classical humanism..... | 217 |
| The human-self and the theological-self, a matter of criterion. | 218 |
| Abraham, a model for the theological-self? | 224 |
| Kierkegaardian perspectives (despite humanist violence) | 227 |
| B4: Lançar-se amorosamente ao próximo: a exterioridade de uma segunda ética. .. | 230 |
| O esvaziamento ontológico da subjetividade moderna | 231 |
| A subjetividade em disputa | 234 |
| A exterioridade não é uma ontoteologia | 237 |
| Por uma ética da exterioridade | 250 |
| Neste ínterim, a ética levinasiana da exterioridade..... | 253 |
| A segunda ética kierkegaardiana: a liberação ontológica do próximo..... | 259 |
| A exterioridade do amor..... | 265 |
| UM OUTRO PREFÁCIO..... | 273 |
| I | 273 |
| II..... | 275 |
| III..... | 278 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 280 |
| Bibliografia kierkegaardiana primária..... | 280 |
| Bibliografia secundária..... | 283 |
| APÊNDICE..... | 293 |
| I: TRADUÇÃO DO DINAMARQUÊS: Quem é o autor de Ou/Ou? | 294 |
| Quem é o autor de Ou/Ou?..... | 294 |
| Os critérios externos..... | 295 |
| Os critérios internos | 296 |

MAIS UM PREFÁCIO

I

Um prefácio é um para-texto, um texto periférico, um texto fora do texto. Dimensão emuladora da própria exterioridade na estrutura da escrita. Não confundamos um prefácio com uma introdução que, não à toa, supomos trazer o prefixo *intro-* como marca de seu compromisso com o interior do livro.

Apresentando-se como uma dimensão ambígua na estrutura do texto, um livro sem um prefácio seria, ainda, um livro?

Suspeitamos que sim, mesmo que tenham transformado o prefácio em um elemento quase obrigatório. Enquanto convenção, o prefácio se tornou muitas vezes a legitimação do texto que se segue. A sua dimensão fora do livro configura-se como um espaço de apelação para a voz de uma *autoridade* que compete ao conteúdo que será abordado – queria, eu, ter o próprio Kierkegaard para prefaciá-lo minha tese! Mas que sorte a minha, poder recorrer ao alibi de ter escrito este trabalho mais de um século depois de sua morte, pois assim posso justificar a sua eventual recusa sem maiores vexames. Ai de mim, pois em não podendo apelar para o fetiche desta *autoridade* última, tenho que me bastar, deslocar-me para fora do texto a fim de anunciá-lo sem nenhuma pompa. Vejamos, pelo menos, um lado bom disso: estou livre da cláusula pétrea que vem regendo o contrato silencioso que muitas vezes formaliza o prefácio sob a economia da cortesia.

No fundo, só o leitor muito ingênuo se deixa enganar totalmente por esta economia. Mas não nos culpemos pela nossa ingenuidade, meu bem. Mesmo os leitores mais atentos tendem a ficar admirados quando alguma personalidade na área se dispõe a apadrinhar com a sua voz um trabalho que nos cai em mãos pelo mero interesse no assunto ou, muitas vezes, pela obrigação que temos de lê-lo (que me perdoem os estudantes que eventualmente encontrarão esta tese na bibliografia obrigatória de alguma disciplina). Mas a lógica parece ser a seguinte: se uma *autoridade*, apesar de todos os infindáveis compromissos que as *autoridades* têm, não só leu este texto, como também parou para recomendá-lo (e sabemos da vaidade que as *autoridades* costumam ter com o empréstimo da própria voz), isso já diz algo ao leitor: no mínimo, que o seu tempo – tão menos atribulado, ainda assim, tão precioso quanto o delas – poderá ser bem aplicado às quase trezentas páginas que lhe pesam em mãos.

Este não é o caso aqui.

Devo me colocar, portanto, como campeão da escrita que se segue? Se fosse para isso, valeria mais ter escutado o conselho de minha mãe e seguido pela advocacia; pelo menos não morreria pobre. Mas como enveredei pela Ciência da Religião, prefiro deixar que o trabalho fale por si só e, por isso, aproveito este espaço para surfar pela exterioridade do texto, estando, eu mesmo, fora dele. Esta é uma oportunidade única para que possamos pensar em um prefácio que não precise se enquadrar àquela economia da *autoridade*; um prefácio que não recaia na cortesia da mão que lava a outra; um prefácio que, se fôssemos falar de mãos, ofereça com a direita aquilo que toma com a esquerda (KIERKEGAARD, PVE, 1986, p. 33). Imaginemos, pois, um prefácio que seja escrito em tom de aviso. Mas um aviso que não ouse meramente desafiar e nem atenuar o espanto daquilo que anuncia; um aviso que não antecipe, que não delate, que não requeira para si o que o texto, por si só, ao seu tempo, poderá – ou não – dizer. Um prefácio que não se *intrometa* no assunto que trata, mas assuma o seu lugar deslocado. Um prefácio sem a voz de uma *autoridade*, escrito por um *nomen nescio* (N. N.).

Este prefácio, menos do que introduzir o texto, pode, inclusive, nos expulsar dele, fechar o texto à leitura por não se articular sob o ônus do interesse. Não há convencimento.

Rudolf Otto, por exemplo, escreveu em seu *O Sagrado*:

“Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo” (OTTO, 2007, p. 40).

Ainda que esta passagem não chegue a ser propriamente um prefácio, ela desempenha a exterioridade de tal função melhor do que muitos dos prefácios que encontramos por aí e que se rendem àquela convenção que mencionamos há pouco. Otto prepara o leitor a respeito do conteúdo que está por vir sem exumar este conteúdo. Nesta altura, a evocação de “um momento de forte excitação religiosa” no leitor enquanto condição *sine qua non* para o prosseguimento da leitura é mais importante do que o próprio conceito de “excitação religiosa” em si; é mais importante do que a própria leitura por parte daquele “que não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos.” Isto quer dizer que, ainda que não antecipe nada, a apreensão do conteúdo pelo leitor está diretamente associada à disposição de ânimo que Otto, ou melhor dizendo, o conteúdo a ser abordado solicita de Otto.

Este tom é uma boa articulação com a definição que Nicolaus Notabene (P, 1997), este *nomen nescio* (N. N.) da obra kierkegaardiana, provê da arte prefacial:

Um prefácio é uma atmosfera. Escrever um prefácio é como afiar uma foice, afinar uma cítara, é como falar com uma criança, cuspir para fora da janela. Ninguém sabe ao certo do que se trata este palpitar fantasioso sobre alguma produção, o desejo de escrever um prefácio, o desejo de fazê-lo *leves sub noctem susurri* [em um leve sussurro noturno]. Escrever um prefácio é como tocar a campainha de alguém e sair correndo [...]. (NOTABENE, P, 1997, p. 5)

É neste sentido que, para Notabene, o prefácio recebeu o seu golpe de misericórdia pela pesquisa acadêmica (NOTABENE, P, 1997, p. 4). A objetividade acadêmica prescinde de prefácios porque aquilo que o estudo comunica não pode variar, nem depender, da disposição de ânimo do leitor.

Por exemplo, seria cômico-trágico um trabalho que se ocupasse de um estudo estatístico sobre quantas pessoas morreram na pandemia de Coronavírus trouxesse um prefácio ao estilo de Otto: “convidamos o leitor a evocar um momento de forte comoção contra o descaso do governo brasileiro em relação à pandemia. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo.” Um estudo como este poderia requerer um conhecimento objetivo prévio, sim, dizendo para “o leitor que não souber estatística, nem tente ler.” Mas esta objetividade poderia e, muitas vezes, é suprida pelo elemento introdutório – questão técnica, e não de disposição de ânimo. É isso que distingue a introdução do prefácio, inclusive. No interdito de Otto, não cabe a ele produzir a experiência religiosa em seu leitor para que, então, a leitura se torne possível. Isso porque, ao contrário da objetividade, conteúdos subjetivos demandam uma certa quebra no pacto da universalidade da ciência. Isso, a título de rigor científico. Otto (2007) nos mostra que é possível fazê-lo sem que, por isso, deixe de ser acadêmico. Somos convocados a uma epistemologia outra.

Ao ocupar-se de um conteúdo subjetivo – e o religioso é o lugar por excelência em que a noção de sujeito é colocada à prova –, uma tese tem o dever de reavivar o corpo atingido por aquele golpe de misericórdia desferido pela metodologia enquanto *techné*; deve considerar a disposição de ânimo enquanto chave de leitura para o texto. Oras, caso contrário, um conteúdo subjetivo como aquele trazido por Otto já estaria minado de antemão pela obrigatoriedade do tratamento objetivo. Se este fosse o caso, o interdito deveria advir da própria objetividade – ela mesma, uma disposição de ânimo não esclarecida. A epígrafe oculta em todo trabalho estritamente objetivo é a seguinte: “os leitores que buscam refletir sobre si mesmos, não continuem lendo”. Ou pior, com aquele golpe de misericórdia, a objetividade parece já ter dado

o seu veredito: “os pesquisadores que querem se debruçar sobre um conceito subjetivo, que nem comecem a escrever.” Não por acaso, as ditas ciências do espírito estão em grave crise.

A presente tese se ocupa de um conteúdo subjetivo – o conceito de exterioridade. Com isso, ela assume o dever de reavivar (pelo menos em si mesma) a escrita como disposição de ânimo. A atmosfera de um texto como este se coloca na tensão entre forma e conteúdo, tão cara à obra kierkegaardiana. Ignorar esta performance seria, portanto, faltar com o rigor. É neste sentido que, menos do que explicar objetivamente todos os elementos que caracterizam a comunicação indireta da obra kierkegaardiana, da qual o seu conteúdo subjetivo depende (ironia, humor, sarcasmo, metáforas, imitação, experimentação com diferentes gêneros literários) busquei performá-los aqui. Desde o título, inclusive. O leitor familiarizado com a obra kierkegaardiana e com o problema que trazemos conseguirá captar tais elementos nas entrelinhas que, por sinal, serão tão importantes quanto os espaços preenchidos pelo falatório desta tese. Mas aqueles que não estão familiarizados, não se preocupem, pois poderão encontrar as referências nas notas de rodapé que, deste modo, servirão como o chato que explica a piada.

Fazer o quê, se a ciência se esqueceu de *como* rir?

II

Esta tese se coloca à procura pelo paradigma religioso que vem norteando a noção contemporânea de subjetividade (imanente ou transcendental, nenhum dos dois, ou os dois misturados) e a sua implicação para a (des)construção, tanto da figura moderna do autor, quanto do sujeito moderno – duas faces da mesma moeda. Uma vez que o sujeito moderno pode ser definido como sendo o resultado da interiorização histórica do fundamento metafísico para o âmbito do indivíduo (cf. TAYLOR, 2013), movimento que, veremos, *autoriza* a figura do autor moderno como fonte de sentido do texto, a formulação de um conceito de *exterioridade* busca testar até onde esta interioridade essencialista se sustenta em ambos os casos. Ora, pois se a fonte de sentido textual deve ser procurada na intenção do autor através de uma leitura intencionalista, este mesmo paradigma é aquele que dita que a fonte da subjetividade deve se encontrada no próprio sujeito. Em ambos os casos, a interioridade (quer seja nomeada enquanto intenção ou subjetividade) são tratadas sob um viés essencialista que, no final, implicará em uma tautologia. A presente tese problematizará esta tautologia moderna na medida em que apontará para o conceito de exterioridade como sendo aquela dimensão que rompe com essa

circularidade: tanto o sentido do texto, quando a o próprio sentido existencial do sujeito devem partir não só de uma interioridade, mas, sobretudo, considerar que há uma exterioridade que foge à intenção do autor ou à subjetividade do sujeito para o exercício da escrita e da sua própria subjetividade, respectivamente.

Quem quer que se ocupe de tais problemas, inevitavelmente se deparará com a obra kierkegaardiana, pois ela lança (e retira) as bases de toda a investigação sobre o estatuto do autor e do sujeito modernos que desponta a partir do século XIX. Neste sentido, a presente tese se ocupará com estes dois lados da mesma questão problematizada em duas partes.

No *Tomo A*, um movimento centrípeto – ou de desterritorialização, como diriam Deleuze e Guatarri (2000) – se dará em relação a este recorte teórico kierkegaardiano. Uma leitura essencialista da subjetividade será colocada à prova em se apelando para a desconstrução da *autoridade* do autor pela pseudonímia performada pela obra kierkegaardiana. Consequentemente, uma hermenêutica intencionalista será colocada em xeque quando, levando a autoria moderna às suas últimas consequências pela pseudonímia, perceberemos que não há um autor que possa *autorizar* qualquer leitura que se faça de uma obra. No limite, nenhum autor pode plenamente dizer: “esta obra é minha,” porque ele não se coloca como um *a priori* para a obra, mas, como diria Garff (2004), o próprio autor é escrito pela própria obra na medida em que empresta a sua pena. Para tanto, investigaremos quatro camadas que envolvem este problema: o autor-histórico (“Qual é o seu nome, Søren Kierkegaard?”), os autores-pseudônimos (“O Motim dos Pseudônimos”), os intérpretes (“O Circo Kierkegaardiano”) e a própria obra articulada com a Providência (“Pode a obra falar por si mesma?”).

No Tomo A, vemos que a obra kierkegaardiana, sendo um marco para a discussão moderna sobre a subjetividade em termos de interioridade, na verdade, não resolve esta interioridade sob o signo da *autoridade* do autor, i.e., Kierkegaard não pode ser tomado como a *autoridade* por detrás da obra kierkegaardiana, principalmente quando consideramos a performance pseudonímica da mesma, junto da força de uma exterioridade que ele chamará de Providência que ele assume ter servido com a sua escrita. Com isso, a obra kierkegaardiana parece colocar o conceito de interioridade à revelia da tautologia essencialista que ela adquiriu ao longo da história ocidental. O paradigma transcendental com o qual a escrita kierkegaardiana se articula é radical. Levando-o ao limite ele libera uma desconstrução absoluta da subjetividade enquanto fundamento ontológico de si para si mesma. No que tange à textualidade, a figura do autor deixa de ser tomada como essência pura à qual podemos apelar a fim de acharmos o sentido do texto. Deste modo, uma leitura intencionalista (aquela que busca resolver o conteúdo

pela suposta intenção que o seu autor teve ao escrever) deixa de ser plausível porque, não só a figura do leitor, mas também o papel da própria obra como espaço de subjetivação, devem ser considerados.

Isso quer dizer que, assim como o autor não preexiste à obra (um autor sem obra é como um prefácio sem livro), a obra não preexiste ao autor (a obra precisa de uma mão para ser escrita). Mais uma vez: no tocante a assuntos existenciais e, portanto, de teor subjetivo, escrever é, simultaneamente, ser escrito pelo que se escreve. Naturalmente, nós leitores jamais entramos ilesos nesta constelação, nem nos colocamos apenas como expectadores neutros, mas somos afetados pela leitura da obra que se escreveu pela mão de um autor na mesma medida em que a nossa leitura afeta a sua escritura. O texto se dispõe como a exterioridade de um espaço de subjetivação para todos os envolvidos – autor(es), leitor(es), e para o próprio texto. Conseqüentemente, esta triangulação faz com que a escrita não possa ser resolvida apenas pela intenção do autor (intencionalidade), pela interpretação do leitor (hermenêutica), e nem à idealidade da obra em si (romantismo).

Dissemos que a (des)construção da *autoridade* do autor-moderno e a do sujeito moderno são os dois lados de uma mesma moeda. O avesso do problema específico discutido no Tomo A é aquele que caracteriza o movimento centrífugo que empreendemos no *Tomo B*. Neste Tomo B, entraremos no debate metafísico que gira em torno da subjetividade moderna, colocando à prova a relação de causalidade entre essência e existência, e vice-versa.

Se levarmos em consideração o exílio radical que a obra kierkegaardiana promove do fundamento ontológico ao empreender uma *desautorização* do autor, chegaremos ao ponto de que uma essência subjetiva que defina o indivíduo enquanto interioridade não pode existir *a priori*. Com base na antropologia kierkegaardiana, perceberemos que a interioridade é uma questão da relação que o sujeito estabelece, não apenas consigo mesmo, mas em relação a um critério que lhe seja exterior, quer seja este critério depositado em uma *externalidade* relativa, quer seja uma *exterioridade* absoluta. Na medida em que formulamos tais conceitos em relação aos paradigmas religiosos aos quais respondem, veremos as diferentes implicações que a *externalidade* e a *exterioridade* terão para a (de)formação da subjetividade moderna tomada como interioridade, constantemente referindo-nos à pseudonímia da obra kierkegaardiana, uma vez que, aplicando tais conceitos à discussão do Tomo A, termos que a pseudonímia é uma *externalidade* estilística, e a Providência, uma exterioridade.

É assim que o Tomo B promove uma reterritorialização daquilo que o Tomo A desterritorializa: o conceito de exterioridade é o critério que faz com que aquilo que a obra kierkegaardiana chama de interioridade não seja a mesma coisa que modernidade chamará de interioridade. Em outros termos, a nossa tese é a de que “Indivíduo kierkegaardiano” não é sinônimo de “individualidade moderna,” uma vez que aquele se coloca tomando a exterioridade enquanto critério para a subjetividade, enquanto esta se coloca, como Taylor (2013) diagnostica, numa tautologia que toma o sujeito como critério para si mesmo.

O conceito de exterioridade, constantemente referido à pseudonímia kierkegaardiana, buscará romper com esta tautologia que, no fundo, é o paradigma moderno que vem *autorizando* um fazer filosófico intencionalista e, por isso, legitimando uma relação relativista entre os sujeitos: lado A e lado B de uma mesma moeda.

III

Uma última afinação pode vir a calhar para que o leitor esteja preparado para embarcar nesta tese: ela foi escrita em movimento. Literalmente.

Tendo vislumbrado que o conceito de exterioridade seria o peso a ser colocado do outro lado da balança que, na modernidade, pende para o lado de uma interioridade ensimesmada, desde minha aprovação, em 2018, no doutorado, decidi empreender um deslocamento de meus próprios pressupostos existenciais. A procura por um conceito de exterioridade não poderia se circunscrever ao meu próprio contexto de discussão. Tive a necessidade de ir ao encontro de vozes e interlocuções que pudessem me apresentar dimensões fora de meus próprios horizontes linguísticos, culturais, históricos e acadêmicos. Esta tese é resultado de um lançar-se para fora de mim mesmo.

Sentei-me em sarjetas, bares, casas e camas que me ensinaram tanto quanto os grupos de pesquisa, centros de estudos e eventos kierkegaardianos e não kierkegaardianos que visitei ao redor do mundo. Também estive em contato com laboratórios e institutos que se ocupam do tema da subjetividade, sempre aproveitando a oportunidade de colocar-me à prova junto da pesquisa que me levou até estes locais, estabelecendo as mais diversas interlocuções. Este trânsito “emersivo” junto de colegas, pesquisadores e professores pelos corredores da Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil), da *København Universitet* (Dinamarca), de *St. Olaf College* (USA), da *Universidad del Salvador* (Argentina), da Embaixada Dinamarquesa

em Londres (Inglaterra), do *Institute of Modern Languages Research* (Inglaterra), da *Charles University* (República Tcheca) fornece o tom caleidoscópico pelo qual esta tese foi escrita.

Por isso mesmo, alguns capítulos serão apresentados na língua em que foram escritos, como forma de reter ao máximo as circunstâncias em que os seus respectivos argumentos foram concebidos, frente à interlocução que se desenrolava no momento.

Além desta polifonia, o leitor verá que a fragmentação que os capítulos detêm entre si reflete diretamente a metodologia errante – e nem por isso menos rigorosa – que o conceito de exterioridade requereu de mim. Os capítulos não foram tecidos de maneira linear porque o problema da exterioridade recusa-se a ser apreendido por uma linearidade, bem como a ser introjetado na fôrma de uma epistemológica causal. O conceito de exterioridade foi um conceito que precisou ser tangenciado, menos do que atravessado de começo a fim, porque ele – fugindo de uma ontoteologia – não tem começo nem fim; abre-se, acontece.

Da mesma forma em que os capítulos fugiram de uma escrita linear, o leitor saiba, eles não precisam ser lidos respeitando uma linearidade entre si. Que esta tese abra, portanto, o espaço performático que ela mesma defende: a exterioridade do texto enquanto espaço de subjetivação. Isto quer dizer que os capítulos podem ser lidos na ordem que o leitor achar que lhe é relevante – inclusive sem ordem nenhuma. Há, nesta tese, uma constante barganha de sentido entre todos os envolvidos – autor, leitor e o próprio texto – que estabelecem entre si uma rede de significações que cruzam os entre-espacos dos capítulos na medida em que eles são dispostos, embaralhados, conjugados e/ou separados. Impor um preenchimento do espaço de subjetivação aberto pela própria performance do conceito de exterioridade seria já violar o próprio conteúdo subjetivo e recair no essencialismo e na leitura intencional que ele impõe à subjetividade.

Esta é uma tese furada. Cada um dos dois tomos apresenta quatro capítulos. Com base no sumário, o leitor pode escolher por qual tomo começar ou deixar que algum lhe chame à atenção – a tensão entre atividade e passividade está posta; cada um que a resolva como quiser.

Dentro de cada tomo, o leitor pode escolher também uma das vinte e quatro possibilidades de leitura que se abrem diante dele e que emergem das possíveis combinações entre os quatro capítulos que cada tomo detêm. No entanto, é aconselhável que, ainda que possa escolher a ordem da leitura de cada capítulo, o leitor o faça em um tomo de cada vez.

Cada capítulo é cruzado por uma rede de conexões diretas e indiretas com os demais, tecendo, ele próprio, linhas argumentativas que serão ou já foram formuladas ou discutidas de acordo com a ordem de leitura escolhida pelo leitor. Por este motivo, a argumentação muitas vezes poderá parecer repetitiva ou obscura dependendo do fio de leitura adotado. Ou seja, determinado assunto pode vir a ser tratado com mais detalhes em um capítulo que foi deixado para depois, ou pode ser retomado apesar de já ter sido tratado anteriormente.

Mais uma vez, as notas de rodapé estarão lá para aplacar uma eventual angústia e funcionarem, elas mesmo, como um para-texto. Mas não conte com elas, caro leitor, se você se conhece o suficiente para saber que o seu pensamento não opera em uma lógica fragmentada. As notas não remontarão por si só aquilo que lhe cabe fazer. Se você tem dificuldade com uma falta de linearidade, leia, portanto, os capítulos na ordem em que eles são apresentados. Sei que falo para um contexto em que estamos condicionados a uma metodologia que espera com que, como acontece às aves, o conteúdo seja processado, digerido, estocado, antes que seja passado para a boca de seus interlocutores. Sei também dos preconceitos que qualquer tipo de experimentação pode suscitar por parte dos que amam parágrafos numerados. Neste caso, não se coloque à prova para me provar ou para provar o texto em si.

Saiba, no entanto, que a exterioridade que abre esta presente tese permite uma multiplicidade de leituras, de modo que a sua linearidade não é absoluta e nem a única leitura possível, mas apenas um dos fios que podem ser adotados. É aí, inclusive, que o conceito de exterioridade estará em ação: menos do que uma definição direta – que você talvez você não encontre nesta tese –, será este emaranhamento que demonstrará o que a exterioridade tem a ver com um exercício de subjetividade e com a *desautorização* do autor.

Com a mesma tese em mãos, performaremos, portanto, uma gama de leituras distintas. A tese foge do meu controle como autor. E quem sabe quais *insights* podem advir disso? Só se lançando para ver...

Boa jornada.

TOMO A

A1: Qual é o seu nome, Søren Aabye Kierkegaard?

“Ninguém sabe quem foi verdadeiramente Kierkegaard, nem o que quis dizer”.

Estamos admiravelmente informados sobre todos os detalhes concretos de sua vida graças, sobretudo, aos pesquisadores dinamarqueses. A leitura de Kierkegaard é fascinante, mas pode ser realizada de modos muito distintos. Kierkegaard proporcionou os dados e as interpretações mais penetrantes sobre si mesmo. No entanto, com tudo o que disse e produziu, ele mesmo, como tal, *é a grande pergunta dirigida a nós*. (JASPERS, 1968, p.64. Grifo meu).

Longe de um relativismo ingênuo que assumiria que Søren Aabye Kierkegaard (Copenhague, Dinamarca, 1813 – 1855) não quis dizer nada, ou que, para o escândalo dos intérpretes mais conservadores, que Kierkegaard pôde ter sido o que quer que se queira fazer dele hoje, a provocação que Karl Jaspers faz na ocasião do centenário de sua morte² pode servir como mote para uma discussão que, aqui, começa por se anunciar pelo seguinte dilema: até que ponto os dados biográficos que, ora clarificam, ora obscurecem a sua obra que, por sua vez, ora obscurece, ora clarifica os seus dados biográficos, são suficientes para que seja possível satisfazermos, então, “a grande pergunta dirigida a nós”? A saber, quem foi verdadeiramente Kierkegaard?

A Grande Pergunta

“A grande pergunta” que se anuncia sob a problemática específica da tensão entre Kierkegaard e a obra kierkegaardiana deve sorrateiramente extravasar pelo e para o indivíduo existente: Kierkegaard. O nome já de início nos levanta a desconfiança se este artifício formal pode, afinal, ser satisfatório para evocação da subjetividade como conteúdo existencial condizente ao indivíduo nomeado.³ Uma vez que o nome se insere necessariamente na universalidade da linguagem como mediação objetiva, a pressuposição de saber o que significa, verdadeiramente Kierkegaard pode implicar em uma confusão categórica entre o singular e o universal. Pois este é o problema que se anuncia com “a grande pergunta” – até que ponto é preciso pressupor uma singularidade universal, uma individualidade genérica, aquela da qual

² Ocasão do colóquio “Kierkegaard Vivo” organizado pela UNESCO para a comemoração dos 150 anos do nascimento de Kierkegaard, ao qual participaram grandes nomes da filosofia da época como Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger (sob leitura de Jean Beaufret), Gabriel Marcel, Enzo Paci, Jean Wahl, dentre outros.

³ Cf. B2.

nenhum sujeito deve, nem pode, fugir para tornar-se si mesmo? ⁴ Não obstante, na mesma ocasião em que Jaspers nos provoca, o título da fala de Sartre (1968) é *O singular universal*.

Se começamos por seguir as pistas kierkegaardianas para exumarmos a verdade de quem foi Kirkegaard, a (sua) própria existência revela-se como o grande ponto de interrogação. “A grande pergunta dirigida a nós” expõe o desafio que é saber, enfim, como se poderia definir a existência do indivíduo nomeado ou, como bem nos provoca Jaspers, o que significaria evocar a subjetividade do outro quando lhe chamo pelo nome, pressupondo que o nome seria já suficiente para tanto. Se Kierkegaard é “a grande pergunta dirigida a nós”, temos que perguntar, antes de qualquer afirmação sobre a “sua” obra, quem é Kierkegaard; o que, ou quem, afinal, chamamos ou pretendemos invocar com este chamado pelo nome; ainda, e não menos importante, o que, ou quem, responderia ao meu chamado? Em suma: qual é o seu nome, Kierkegaard?

De uma grandeza jamais quantitativa, “a grande pergunta” só é grande em sua incomensurabilidade existencial por expor o problema fulcral que aqui se coloca quando a própria existência do indivíduo se torna “a grande pergunta”. Isto quer dizer que, chamando o interlocutor pelo nome para perguntar-lhe justamente pelo seu nome, “a grande pergunta” demanda uma espécie de demora nos extremos desta questão. Um certo deslocamento é necessário pela parte dos que perguntam. Há o estranhamento de uma familiaridade. Menos do que requerer uma resposta imediata, a desorientação que a grande pergunta deve provocar advém do fato de que ela deixa de ser retórica no exato momento em que percebemos a sua grandiosíssima ironia:

Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que, quanto mais se pergunta, tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o *especulativo*, o segundo, o *irônico*. Era este último o método que Sócrates praticava frequentemente. (KIERKEGAARD, CI, 2013, p. 50)

“A grande pergunta” alinha-se, portanto, com a impertinência de uma negatividade socrática – um Sócrates kierkegaardiano, vale ressaltar⁵ - cuja ironia não se reduz a um mero recurso linguístico, mas se coloca como instrumento para o estabelecimento da maior relação que um homem pode ter com um outro: a maiêutica, não como parteira da verdade interior, mas enquanto esvaziamento do *ethos* que definiria esta interioridade – que no Tomo B chamamos

⁴ Cf. B3

⁵ Ver Kierkegaard (CI, 2013a), *O Conceito de Ironia*.

de *externalidade*⁶ – e que justificaria a aberração de um singular-universal. A partir deste esvaziamento que produz, a ironia também se torna um instrumento de abertura para uma primeira determinação da subjetividade.⁷ Qual é o seu nome, Kjerkegaard, ou, em outras palavras, quem tu és *apesar do que* eu penso ou posso evocar do que tu és? Perguntinha capciosa que obriga, por reflexão, que eu me coloque, ou já tenha me colocado, na seguinte questãozinha: quem eu sou *apesar do que* eu penso (ou do que tu pensas) que eu sou? Naturalmente, aquilo que ironicamente jaz por detrás destas indagações reverbera, ainda, da seguinte maneira: é possível nomear a individualidade do indivíduo ou a subjetividade do sujeito? Isto depende, é claro, do paradigma pelo qual se articula linguagem e subjetividade.

Performance da pergunta pela pergunta, “qual é o seu nome, Kirckegaard?”, guarda em si um esgotamento irônico do nome-próprio enquanto subterfúgio definitivo da quimera sistemática que toma o sujeito por objeto, com o risco de converter o existente em puro objeto de sua própria especulação ou, pior, da violência de nossa especulação sobre ele.⁸ Pois que a resposta lógica e especulativa à grande pergunta – caso ela fosse retórica, e não irônica – deveria seguir a ipseidade da fórmula $A=A$. No entanto, esta fórmula parece ainda não satisfazer o grande questionamento, visto que toma o sujeito pelo predicado, sujeito-predicativo, na medida em que pressupõe que a grande pergunta deva ser tautológica, ou seja, pergunta capaz de responder a si própria em plena formulação. Deste modo, pela tautologia, ela se coloca já ultrapassada por si mesma, esgota-se, porque a pergunta responde-se a si mesma. No fundo, uma pergunta que contém a resposta de si mesma em si mesma jamais chegaria a perguntar por algo.⁹

Se “a grande pergunta” não deve engendrar a resposta em si mesma, pois “ao perguntar, eu não sei nada e me relaciono de forma puramente receptiva com o meu objeto” (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 49), de outro modo, “se pelo contrário se vê o perguntar em

⁶ Ver, principalmente, os capítulos B1 e B3.

⁷ “[Sócrates] sempre foi uma parteira, não porque ‘não tinha o positivo’, mas porque se dava conta de que esta relação é a mais alta que um homem pode ter com outro” (CLIMACUS, MF, 1995, p.29).

⁸ Os desdobramentos desta argumentação se colocam, principalmente, no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, de Johannes Climacus (PMF1, 2013), em meio à discussão de que até que ponto o existente por pensar a existência a partir de dentro da própria existência, isto é, pensar a subjetividade sem, com esta especulação, torná-la objetiva. “O sujeito está apaixonadamente, infinitamente interessado em sua felicidade eterna, e agora deveria ser ajudado pela especulação, ou seja, ele mesmo especulando. Mas para especular, ele precisa tomar justamente o caminho oposto, precisa abandonar e perder-se a si mesmo na objetividade, desaparecer de si mesmo” (CLIMACUS, PMF1, 2013, p.61). Ainda, “[a] ideia sistemática é o sujeito-objeto, é a unidade entre pensar e ser [...], sim, essa tautologia, porque aqui com ser não se diz que o pensador é, mas sim, propriamente, apenas que está pensando” (CLIMACUS, PMF1, 2013, p.121).

⁹No capítulo B3 exploramos as implicações desta tautologia para os termos antropológicos e psicológicos colocados por Anti-Climacus (SUD, 1980) em *A Doença Para a Morte*.

uma relação necessária com seu objeto, então o perguntar se identifica com o responder” (*Idem*). Torna-se necessário que se investigue, portanto, o estatuto absurdo de sua possibilidade. Isto é, estando, a resposta, necessariamente *fora* da pergunta, em uma exterioridade, como é que “a grande pergunta” pode ao menos ser formulada diante da ignorância a respeito do que, afinal, esta pergunta deveria perguntar por? Em outras palavras, parafraseando o problema que o pseudônimo kierkegaardiano, Johannes Climacus, parafraseia de Sócrates, como é possível a um homem perguntar sobre o que já sabe ou sobre o que não sabe, uma vez que “o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar”? (CLIMACUS, MF, 1995, p.28).

Empregando a formula: “Kirkkegaardm, tu que és Kirkkegaardm, quem és tu?”, “a grande pergunta”, que não sendo retórica coloca a fórmula $A=A$ em xeque, abre-se à possibilidade de que A possa ser diferente de A ($A \neq A$). Fala-se do sujeito existente, mas, ao mesmo tempo, ele não pode ser convertido necessariamente em seu próprio predicado, ou seu próprio objeto, sem perder a sua qualidade subjetiva. Desta forma, o sujeito só é nomeado para que expressemos a insuficiência especulativa do nome enquanto resposta irônica à pergunta irônica.

O que se quer saber, portanto, *apesar do* nome que se lhe atribuem e apesar da verdade enquanto correspondência, é o seguinte: o que há no exterior do nome, isto é, ao que alude o nome quando o nome acaba de ser pronunciado, ou, ainda, quem é aquele do outro lado do nome que se lhe é dado? O que se quer saber é quem é que responde diante do nome, pelo nome, e, portanto, o que o nome significa quanto aquele que o “possui,” o nomeado, torna-se possuído pela grande incógnita *apesar dele*. Enfim, o que define e expõe a subjetividade do nomeado? Qual é o seu nome, Kerkegaard?

Nesta interrogação em que, supostamente e, para não já dizer em tom prematuro, paradoxalmente, $A=A$ e $A \neq A$ são duas possibilidades concomitantes, precisamos ponderar até que ponto “a grande pergunta” se esquivava, ou não, de ser um desdobramento da pergunta primeira, da pergunta totalizante, da pergunta clássica e ontológica pela causa fundamental que resolveria e preencheria, por sua vez, o nome Kiersgaard com uma essência prematura porque póstuma de Kiersgaard, suprimindo o que, para o seu ver, implicaria em uma mera contradição performativa. Se assim, caberia “à grande pergunta” investigar, afinal, a origem metafísica de A – o self como uma coisa em si, no que recairíamos à tautologia de $A=A$, apenas. Neste sentido, a pergunta “qual é o seu nome, Kierckegaard?”, resvalaria, portanto, a uma necessidade do entendimento da própria subjetividade enquanto identidade ou correspondência para com a

unidade do Ser: ora, eu sou eu mesmo – individualidade *causa sui*. Deste modo, tomando a premissa de que a subjetividade de Kirkegaard é Kirkegaard, acessá-la seria apenas uma questão de remontar as cadeias de causalidades através de uma epistemologia que nos retroagiria até o conhecimento de um Kirkegaardm-original, verdadeiro, essencial. Eureka! Mas onde esta sua essência verdadeira poderia ser encontrada? Isto é, onde este puro Kirkegaardm poderia ser verdadeiramente encontrado? Por quais meios sua essência poderia ser verdadeiramente remontada? Por quais vieses esta sua origem verdadeira poderia vir à tona? Pela verdade de sua obra? Pela verdade de seus cadernos e notas autobiográficas? Pela verdade dos relatos de seus contemporâneos? Pela legitimidade dos documentos históricos? Por sua atividade enquanto escritor? Pelos fatos históricos? Pelos arte-fatos?

Mas aplaquemos nossa impaciência. É tão fácil fugir à demora que “a grande pergunta” requer, empreendendo uma tentativa afoita de resolvê-la em definitivo por meio de perguntas menores, que até desferimos golpes e mais golpes a esmo sem perceber que, precisamente ali onde tentamos contorná-la em definitivo pela obsessão em se atingir a *arché*, de cada golpe brotam mais duas novas cabeças, e assim sucessivamente. Empreender uma busca dessas por Kirkegaard só é possível em se considerando enquanto premissas que (i) *haja* (houve) um Kirkegaard essencial e de que (ii) a sua subjetividade pode ser alcançada e atualizada – no sentido forte do termo invocada, chamada à presença – por meios especulativos. Mas, demoremo-nos ainda mais: seriam estes pressupostos de raiz metafísica clássica com requintes objetivos modernos, capazes de responder pela subjetividade do outro a quem se procura?

Que *houve* um Kerkegaard-histórico, esta nunca foi a questão. Não podemos negar. Pelo menos não através dos artefatos que nos colocam “admiravelmente informados sobre todos os detalhes concretos de sua vida” (Jaspers, 1966). Mas seriam, estes detalhes concretos, a qualidade existencial pela qual “a grande pergunta” ironicamente se lança *apesar de* toda a retórica?

Pois se ela se coloca *apesar de* um Kirkegaard-histórico, esta historicidade deve estar obrigatoriamente ligada à possibilidade de que “a grande pergunta” seja capaz de problemar os próprios critérios objetivos e a relevância dos próprios “detalhes concretos de sua vida.” Capaz de problematizar se toda essa objetividade pode ser, afinal, suficiente para que se alcance a mais íntima intimidade de Kiersgaard (“mas qual é o seu nome, Kiersgaard?”)¹⁰, pressupondo-se que

¹⁰ Cf. B2.

a existência do indivíduo seja uma dimensão acessível, quer seja pela sua contemporaneidade, quer seja pela posteridade. E então?

Ante tais dilemas que guardam desdobramentos agudos tanto para a Filosofia da Religião quanto para a Ciência da Religião em si, precisamos deixar claro que apesar do *apesar de* colocado por “a grande pergunta”, ela não implica em uma desconsideração da *artefactualidade* de um Kierkegaard-histórico, mas, antes, clama justamente por uma investigação mais intensa de seus contornos, de sua verdadeira relevância, se por meio deste nome, de sua verdade histórica e dos detalhes concretos que objetivamente o definem, a *artefactualidade* pode colocar-se absurdamente enquanto uma grande questão.

Reduplicando-se em seus próprios limites, “a grande pergunta” se insere precisamente nesta tensão que abre a tautologia retórica em uma aporia irônica, e, mais tarde, a aporia em paradoxo. “A grande pergunta” coloca a suspeita: seria este trabalho de purificação à unidade essencial do indivíduo-histórico, possível?

Sim e não. Se o *apesar de* se consolida pelo vocativo concreto, objetivo, a partir do qual, a existência histórica do indivíduo em questão chega até nós, deve-se, sobretudo, considerar este *apesar de* profundamente. Sim, deveríamos considerá-lo bem a fundo, mas tão a fundo que seria preciso recorrer a uma arqueologia do sujeito já anunciada anteriormente pela obsessão da *arché*. Seria preciso que escavássemos, primeiramente, as camadas dessa história à procura, senão de uma múmia de Kerkegaard, pelo menos dos artefatos biográficos e culturais que poderiam nos dar pistas do paradeiro de sua subjetividade definitiva para, aí então, colocarmos em xeque a própria possibilidade de definição essencialista de subjetividade. Mas o que seriam estes *artefatos* e, afinal, o que eles poderiam nos dizer acerca do que estamos procurando sem saber a quem?

Se fossemos seguir a trilha arqueológica aberta pelos principais biógrafos de Kierkegaard, logo nos depararíamos com o que Joakim Garff (2005) chamou de “pânico biográfico” que, inclusive, perpassa este presente texto desde o início. Este pânico biográfico revela a consciência de que “a grande pergunta que se dirige a nós” e, agora, ao biógrafo não pode ser essencialmente respondida somente em se recorrendo a uma abordagem pautada em *fatós*. Tal abordagem, que vinha sendo feita por décadas, produz uma biografia que “tenta ser algo próximo de um exorcismo sistemático do homem em relação à sua obra” (p. xx). Como ilustração deste “pânico biográfico”, Garff recorre a Hans Brøchner, contemporâneo com o qual Kirkegaard manteve relações. Brøchner (1996, p. 223), entre 1871 e 1872, se propôs a “registrar

algumas de suas memórias com Søren Kierkegaard, esboçadas a partir de um período de muitos anos, que poderiam ser, também, de interesses a outros”. Mas em uma carta datada de 17 de fevereiro de 1856, em resposta ao pedido de Christian Molbech a respeito de “alguns breves dados biográficos sobre K., assim como alguma informação sobre a sua personalidade que pudesse contribuir para tornar a sua figura literária mais completa e interessante” (*Ibidem*, p.250), sob um certo tom que mescla impaciência com aquele pânico biográfico envolvendo a *externalidade*,¹¹ Brøchner já expõe que:

Quando alguém se atém aos eventos externos, há, com certeza, pouco a ser dito sobre a sua vida. Ele nasceu dia 5 de maio de 1813; ele se tornou um estudante na universidade em 1830; ele ganhou o seu diploma em teologia em 1840; ele submeteu sua tese de doutorado em 1841; e morreu em 1855. Estes são, mais ou menos, todos os fatos externos de natureza biográfica que podem ser providos, e eles não são nem um pouco interessantes. (BRØCHNER, 1996a, p.250)

Mas Brøchner continua:

[a] sua vida interior e o seu desenvolvimento pessoal seriam muito mais ricos [do que aqueles *fatos* externos], mas deixaram, por sua vez, as suas impressões apenas nos seus escritos; e os melhores conteúdos de sua vida interior devem ser encontrados nestes escritos. (*Ibidem*, p.250-1).

Na contramão daquele “exorcismo sistemático”, Brøchner enfatiza a importância da própria obra escrita para os *fatos* que, por si só, seriam insossos, de modo a reconhecer que, como o faz Garff (2005, p. xxi), “quando alguém retira o homem de sua obra, também retira a vida dela.”

O outro lado da questão, por sua vez, seria recorrer apenas à *arte*, na tentativa de não promover um “exorcismo sistemático do homem em relação à sua obra.” Isto incorreria no exato oposto do que Brøchner levanta e não nos levaria muito longe ao promover uma ênfase radical da *arte* em detrimento dos *fatos*.

O “*apesar de*” que “a grande pergunta” nos coloca, não nega a *arte*, nem os *fatos* – e nem recorre a uma síntese que fundiria os dois em um artefato positivo como na concretude do objeto arqueológico. Reconhecendo a inter-relação destes âmbitos, incapaz de converter um no outro, o *apesar de* toma a objetividade do artefato, cindindo-o em arte-fato. Inculca a subjetividade feito hífen no termo, ao mesmo tempo em que expõe que “a grande pergunta” – qual é o seu nome, Kiersgaard? – se coloca justamente na tensão entre a *arte* e o *fato*. Não há a pretensão de solucionar nada em uma síntese hegeliana, mas de encaminhá-lo pela abertura

¹¹ Ver capítulo B1 para uma densa discussão acerca do conceito de *externalidade*.

qualitativa da obra-vida. A partir disto então, como devemos lidar com o arte-fato que a grande pergunta nos coloca diante?

Pois junto dele irrompe um outro tipo de arqueologia que reconhece que o *fato* mantém uma tensão dialética com a *arte*, e vice-versa, mantendo a distinção entre ambos. Neste sentido, a mera tentativa de remontar uma realidade já soterrada pelas camadas históricas se torna inviável em se considerando apenas o seu atributo objetivo (fato). É preciso que se considere igualmente o âmbito subjetivo em questão (arte). Mas isso de nada nos adiantaria se não reconhecêssemos o desafio que a “grande questão” nos coloca neste contexto: como realizar uma arqueologia, não apenas da historicidade do indivíduo, mas da subjetividade mesma do indivíduo?

Teríamos, quiçá, que utilizar um método de investigação arqueológica inspirado naquele em que o próprio M. A. S. A. Kierkegaard¹² utilizou ao empreender uma busca pelo Sócrates-histórico em sua tese de doutorado, *Sobre Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates* (2018).

Em sua tese, M. A. S. A. Kierkegaard chega à conclusão de que a substância da existência do ateniense não pode ser traduzida em um âmbito puramente historiográfico ou objetivo, uma vez que a *arché* da existência de Sócrates era a própria ironia, isto é, ironicamente, uma forma sem conteúdo objetivamente apreensível. Ainda que não tenhamos chegado, ainda, a uma asserção desta magnitude no que tange à substância da existência de Kierkegaard, teríamos que, em nossa arqueologia, observar a contradição que ele acolhe como motor da sua própria arqueologia socrática. Na medida em que a executa, Kierkegaard delata a extrema dificuldade de alcançar um Sócrates-histórico¹³, duvidando, inclusive, da possibilidade dessa façanha:

Se dizemos que o que constituía o substancial em sua [Sócrates] existência era ironia (é claro que aí há uma contradição, mas também tem de haver), e ainda por cima postulamos que a ironia é um conceito negativo, vê-se facilmente quão difícil se torna fixar uma imagem dele; sim, até parece impossível, ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível. (KIERKEGAARD, CI, 2013a, p.29).

¹² As iniciais M. A. se referem ao título de *Magister Artium*.

¹³ Note bem, a contradição assume, inclusive, um teor cômico quando reformulamos “Sócrates-histórico”, ou, para o nosso caso, “Kierkegaard-histórico”, para “Indivíduo-histórico”. O que seria esta quimera? Eis um indivíduo-histórico: um indivíduo que não o é, isto é, um indivíduo definido, não pela sua subjetividade, mas pela historicidade. E daí decorre, agora e enfim, a comicidade das expressões antes utilizadas aqui: individualidade universal, genérica, abstrata. No entanto, a sua comicidade não exime a profundidade da questão que, mais tarde, será extensamente trabalhada por Vigilius Haufniensis em *O Conceito de Angústia* sob a formulação de como pode um Indivíduo ser, ao mesmo tempo, ele mesmo e todo o gênero humano. Cf. B1.

“A grande pergunta” também transpassa a sua tese, pela seguinte formulação: “qual é o seu nome, Sócrates?”. Ali, Sócrates é colocado como sendo “a grande pergunta dirigida a nós” por meio de Kirkkegaardm. Em nossa arqueologia, seria de bom tom, portanto, trabalharmos com os equivalentes da análise irônica de M. A. S. A. Kierkegaard. O Magister procurou nos contemporâneos de Sócrates, Xenofonte, Platão, Aristófanes, pistas para o encaminhamento arqueológico de sua grande pergunta. No nosso caso, antes de tentarmos entender o que foi Kierkegaard para Kiersgaard, temos que promover uma escavação do que, enfim, se tornou o Kierkegaard-histórico ao longo da variável temporal que a define. Só assim poderemos averiguar até que ponto somos capazes de encontrar um substrato satisfatório para que possamos saber verdadeiramente quem foi Kierkegaard, bem como o conteúdo existencial para a forma que adquire este nome. Isto nos preparará, inclusive, para o caso em que, utilizando e chamando por este nome, emergja o eco de nossa própria voz em resposta. Se este for o caso, “certamente [perceberemos] em que relação totalmente exterior a personalidade falante está com o objeto, de modo que o nome Sócrates [ou, no nosso caso Kierckegaard] se tornou um *nomen appellativum* que apenas designa o falante, o que discursa” (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 69) e não o interlocutor em si.

Neste sentido, suspeitamos que as camadas históricas mais próximas daquele sujeito-histórico sejam o que poderia nos fornecer, em um primeiro momento, uma *externalização* do sujeito-histórico em questão a partir da sua própria *externalidade*.¹⁴ A tese de M. A. S. A. Kierkegaard já nos indica que toda descrição histórica sobre um sujeito-histórico deve, necessariamente, estar regida pelo *ethos* que conforma a sua representação, assim como temos um Sócrates para cada contemporâneo que lhe narrou a existência. Deste modo, assim como para o Sócrates-histórico, para a pequena pergunta a respeito de um Kierkegaard-histórico teremos que garimpar os relatos desta *externalidade* provida pelos contemporâneos de Kirkkegaardm, recorrendo à propriedade *contextual* e imediata daquele *ethos*.

Talvez, na tentativa de responderem “a grande pergunta dirigida a nós”, estes seus contemporâneos possam reforçar, talvez sem o perceber, a abertura irônica de uma tal arqueologia do sujeito que, com um grande sorriso na cara, abala o *nomen appellativum* ao insistir no mote: afinal, qual é o seu nome, Kerkegaard?

¹⁴ Para uma discussão sobre o conceito de *externalidade*, ver capítulo B1.

Um cemitério de nomes.

“Kirkkegaardm, Kirkegaard, Kiersgaard, Kjerkegaard, Kirckegaard, Kerkegaard, Kierckegaard, Kierkegaard.” (GARFF, 2005, p.3) Já os registros e documentos oficiais não seriam suficientes para fornecer um consenso mínimo de quem foi Kierkegaard, caso apelássemos a esta primeira instância para a delimitação de um Kierkegaard-histórico. Ainda que o seu túmulo no *Assistens Kirkegård* de Copenhague traga escrito na lápide da família: “Søren Aabye Kierkegaard” (1813-1855), qualquer exumação revelaria que, ali, na verdade jaz sepultado um cemitério dentro do outro, no sentido de que, dentro do jazigo do nome, o próprio nomeado desaparece em sua heterogeneidade.

Kierkegaard, inclusive, deriva da palavra dinamarquesa que denota “cemitério”, (literalmente, “pátio da igreja”, *kirkegård*), originando-se justamente por essa causa. O avô de Søren Aabye, Peder Christensen Kierkegaard, morador e proprietário de terras próximas à igreja da vila dinamarquesa de Sæding, região central da Jutlândia, incorporou esta denominação ao seu nome com o intuito de marcar e enfatizar a origem da família (Cf. GARFF, 2005, p.3).¹⁵ Ao longo do tempo, a grafia do nome foi se alterando até se estabelecer como o que está na lápide e, principalmente, nos seus livros que nos chegam às mãos; muitos deles, inclusive, não assinados por Kierkegaard.

Esta imprecisão do registro e documentação no nome da família que se realiza através da biografia de Søren, impede que “a grande pergunta” seja respondida tão prontamente pelos que seriam seus vieses mais objetivos, isto é, a sua origem-histórica e o seu significado-literal.

Talvez esta volatilidade formal do nome seja apenas um indício de uma dinâmica que ele implica para o próprio nomeado, comportando uma oscilação entre a sua descrição e a sua designação em relação àquele que o nomeia. Seria preciso, então, exumar a relevância da questão envolvendo o nome próprio como aquela que, inclusive, coloca o problema da própria suficiência do nome próprio enquanto chave de acesso daquele a quem nomeamos, quer seja apelando para a sua definição histórica, documental, quer seja a uma construção transcendental da pressuposição da existência de uma essência deste sujeito nomeado. O questionamento que perpassa esta investida – “o que é o nome de um autor? Como esse nome funciona?”

¹⁵O capítulo B2 traz uma densa discussão a respeito do contexto cultural em que esta nomeação se dá, e suas implicações existenciais.

(FOUCAULT, 1969, p. 303) – tem, portanto, segundo Foucault em seu ensaio *O que é um Autor?*, a potência de

traçar uma linha entre aqueles que acreditam que nós podemos continuar a situar nossas descontinuidades atuais dentro de uma tradição histórica e transcendental que remonta ao século XIX, e aqueles que estão fazendo um grande esforço de libertarem-se, de uma vez por todas¹⁶, deste enquadramento conceitual (FOUCAULT, 1969, p. 303).

A referência a Michel Foucault nesta altura do fragmento se justifica porque ele próprio parecia ter em mente o caso kierkegaardiano ao elaborar o seu ensaio, fazendo, inclusive, uma menção direta aos pseudônimos kierkegaardianos ao questionar, afinal, o que queremos dizer quando nos referimos ao nome de um autor? O que queremos dizer quando falamos “Kierkegaard”? Apelamos sem saber àquela premissa histórico-transcendental para a qual haveria uma essência que pudesse corresponder a este nome e que se tornaria presente tão logo invocada pelo nome? Ou este nome, o nome do autor, já implicaria em uma outra dinâmica para com o nome próprio e funcionaria justamente onde o desaparecimento do autor se coloca enquanto espaço vago? Tensão entre arte e fato:

Se eu me apercebo, por exemplo, de que Pierre Dupont não tem olhos azuis, ou não nasceu em Paris, ou não é médico etc., não é menos verdade que esse nome, Pierre Dupont, continuará sempre a se referir à mesma pessoa; não haverá nenhuma modificação da designação que liga o nome à pessoa. Em compensação, os problemas colocados pelo nome do autor são bem mais complexos: se descobro que Shakespeare não nasceu na casa que hoje se visita, eis uma modificação que, evidentemente, não vai alterar o funcionamento do nome do autor. Mas se ficasse provado que Shakespeare não escreveu os sonetos que são tidos como dele, eis uma mudança de um outro tipo e ela afeta o modo que o nome do autor funciona. E se ficasse provado que Shakespeare escreveu o *Organon* de Bacon e que, portanto, um mesmo autor escreveu as obras de Bacon e as de Shakespeare, eis um terceiro tipo de alteração que modifica inteiramente o funcionamento do nome do autor. O nome do autor não é, pois, exatamente um nome próprio como os outros (FOUCAULT, 1969, p. 304).

Foucault encaminhará estes desdobramentos até indicar, brevemente, o caso kierkegaardiano como aquele que adiciona uma outra camada ao problema da função do nome em meio ao seu desaparecimento – a pseudonímia. A tese do presente capítulo será uma tentativa de continuar por este caminho que se esquivava das perguntas estanques de “quem é o verdadeiro autor? Teremos, nós, as provas de sua autenticidade e originalidade? O que ele nos revelou a partir de seu mais profundo si-mesmo, através de sua linguagem?”. Estas são perguntas impertinentes, transpassam a fortuna crítica da obra kierkegaardiana.¹⁷ Se recorremos

¹⁶ Cf. capítulo A2.

¹⁷ Cf. capítulo A3.

a elas, é para abrir espaço “à grande pergunta constantemente dirigida a nós.” Mas, afinal, “o que importa quem está falando?” (*Ibidem*, p. 314).

A minha tese será a de que a obra kierkegaardiana não responde a esta última pergunta, mas a performa em sua (i) heterogeneidade histórica e (ii) artística. Histórica enquanto atributo relacional do autor para com aqueles que o nomeiam, quer sejam eles contemporâneos ou, como nós, separados dele por mais de dois séculos. Artística, através da pseudonímia. Em ambos os casos, o que se tem é uma fragmentação do autor enquanto eixo substancial e de sentido da obra, pela obra. O objetivo será, portanto, fazer com que a importância desta pergunta foucaultiana – “o que importa quem está falando?” – reverbere pelas mentes, línguas, canetas e dedos daqueles(as) que se ocupam da obra kierkegaardiana, impondo-nos, inclusive, um desafio epistemológico em sua conclusão de que quem está falando altera qualitativamente o que se fala, sobre o que quer que seja do que ou de quem se fala.

Pois para além da volatilidade dos registros e dos documentos oficiais, Søren (e o que nos chega a seu respeito) é uma colcha de retalhos. Ao longo de sua vida ele não só criou e foi criado por vários nomes, mas também recebeu ativamente diversas alcunhas. Ele foi conhecido sob os mais variados apelidos de acordo com os diferentes grupos sociais pelos quais transitou e com os quais se relacionou ao longo de sua vida. Estes nomes estavam associados a traços de personalidade, aos interesses, a alguns cacoetes e trejeitos, a personagens literários, e assim por diante. Isto adiciona uma dimensão narrativa, fictícia (*arte*), à tentativa objetiva de uma descrição objetiva deste sujeito (*fato*), o que faz com que toda uma dinâmica relacional se torne evidente através das diferentes alcunhas.

Esta dinâmica relacional pode nos alertar, ainda mais que, senão pela função do nome em si, apontada por Foucault, há um estilhaçar do Kierkegaard-histórico mesmo quando são levados em consideração os relatos de seus contemporâneos enquanto instrumento de definição e designação de sua atualidade. Primeiro porque “nunca temos acesso aos fatos brutos, imediatos e irrefutáveis, historicamente ou não. ‘Fatos’ são *sempre* ‘filtrados’ por uma matriz interpretativa” (TAYLOR, 1983, p. 67). Segundo, porque, os fatos existindo apenas no discurso, o que temos daquela sua historicidade é uma narrativa fornecida por aqueles que os remontam (*Idem*). Deste modo, lidar com um Kierkegaard-histórico seria mais do que conjugar fatos para esculpir a sua imagem histórica, mas considerá-los em sua heterogeneidade intersubjetiva, portanto, interpretativa. Isto quer dizer que qualquer narrativa que emergja com um propósito de definir o seu interlocutor, valendo-se do argumento histórico-transcendental para requerer legitimidade, será necessariamente minada pela própria função heterogênea do

nome em si que, por sua vez, tem sua heterogeneidade ainda mais reforçada pela componente fictícia, isto é, intersubjetiva, daqueles que nomeiam.

Como outro indicativo desta heterogeneidade e, sobretudo, da performance involuntária e voluntária desta heterogeneidade podemos identificar, em uma investida arqueológica pela biografia de Søren (GARFF, 2005), pelo menos vinte e nove outros nomes e apelidos pelos quais ele era reconhecido e que ele mesmo chegou a utilizar em cartas, ou em conversas por Copenhague. Se somarmos a estes nomes, os pseudônimos que deliberadamente compõem a obra kierkegaardiana, teremos, pelo menos, cinquenta denominações distintas para Søren – herdadas, atribuídos ou escolhidos. Pelo menos, cinquenta arte-fatos:

Kirkkegaardm, Kirkegaard, Kiersgaard, Kjerkegaard, Kirckegaard, Kerkegaard, Kierckegaard, Kierkegaard, O Garfo, O Menino do Coral, Søren Meia, Severinus Aabye Kierkegaard, O Estudante Maluco, Dr. Exstaticus, Farinelli, Mr. X, Mr. Magister, A, Wilhelm (B), Johannes (o sedutor), o pastor, Victor Eremita, Constantin Constantius, Johannes *de silentio*,¹⁸ Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus, Nicolaus Notabene, O Jovem, O Designer de Moda, Quidam, William Afham, Frater Taciturnus, Hilarius Encadernador, A.B.C.D.E.F. Goodhope [Boa Fortuna], *Inter et Inter*, Johannes Mephistopheles¹⁹, H.H., Anti-Climacus, Petrus Minor, B, A.F. . . . , A-O, e mais 14 assinaturas que ele diz utilizar sem especificar quais.

Pattison (2020) faz uma tipologia destas assinaturas de acordo com a função que elas ocupam no conjunto da obra como, por exemplo, personagens fictícios (e.g. o sedutor e Assessor Wilhelm), *noms de plume* (H.H.), editores fictícios (Victor Eremita), pseudônimos, heterônimos, siglas anônimas. No contexto de nossa discussão, podemos dividir aquela paleta de nomes em pelo menos duas categorias: a primeira corresponderia àqueles que promoveriam a fragmentação de um Kierkegaard-histórico porque, ainda que atribuídos à sua figura-factual pelos seus pares contemporâneos, implicam em uma impossibilidade de sua reconstrução objetiva pelos motivos já indicados. A segunda corresponderia àquilo que generalizaremos por pseudônimos e que acentuariam ainda mais tal fragmentação factual, mas, agora, por via da arte que coloca “o autor” em uma tensão poético-religiosa com a própria escrita.²⁰

¹⁸ Note que *de silentio* não é um nome. No original, ele aparece em minúscula e grifado (cf. fac-símile junto à folha de rosto do original, disponível nos SKS em <http://sks.dk/forside/indhold.asp>), como trazemos na presente tese. Johannes é o nome. Isso será importante principalmente para as discussões entre pseudonímia, nomeação e subjetividade que serão levantadas principalmente no Tomo II.

¹⁹ Este pseudônimo consta apenas no esboço de um título jamais publicado: “O Diário de um Sedutor / No. 2 / Um Ensaio Sobre o Demoníaco / por / Johannes Mephistopheles”, cf. Garff, 2005, p.363.

²⁰ Em todos os casos, a diversidade de nomes performa a desconstrução da figura do autor moderno, como discutido ao longo do presente tomo.

Com isso, este capítulo visa dar vazão à grande pergunta pondo em xeque um “Kierkegaard verdadeiro” e indicando que tal purismo se encontra já sepultado desde seu(s) nome(s) próprio(s). Ocupar-nos-emos, a partir daqui, de levantar a heterogeneidade que se desenrola dentro mesmo da subjetividade do nome, empreendendo uma busca arqueológica pelos arte-fatos que nos chegam pelos relatos de seus contemporâneos, comparando-os entre si e, sobretudo, com a imagem que eles tentam, em vão, remontar. Voltaremos o jogo de espelhos para o que nos chega de Søren, através do método que o próprio M. A. S. A. Kierkegaard emprega em *O Conceito de Ironia* (2013, p. 225). Ali, ele nos adverte sobre “[a] dificuldade que está ligada à produção de uma *certeza* a respeito do *fenomenal* na existência” e que, por sua vez, Hegel não considerou em seu estudo sobre a vida de Sócrates, no que se segue:

Hegel não se preocupa com estes assuntos triviais. E quando as galinhas sagradas deixam de comer revelando o augúrio, Hegel responde com Appius Claudius Pulcher, “Então elas devem beber,” – e dizendo isso, lança os animais ao mar. Ainda que Hegel observe que, no tocante a Sócrates, o que está em jogo não é tanto uma questão de filosofia, mas de vida individual, não há nada deste último teor na apresentação que ele faz de Sócrates em *Geschichte der Philosophie* para iluminar as relações das visões de três contemporâneos de Sócrates. Ele usa apenas um único diálogo de Platão como exemplo do método socrático, sem explicar o porquê de escolher apenas este em particular. (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 225)

Com isso, esperamos que no fim do presente capítulo não tenhamos caído no erro de desprezar a existência em prol da produção de uma certeza em torno de um nome, mas, pelo contrário, tenhamos trabalhado ainda para a abertura de sua heterogeneidade.

As galinhas, comendo ou não, importam aqui.²¹

Um duende e seu barrete

Ao contrário da quantidade de nomes que, por sua vez, já começam por complicar um paradigma essencialista da subjetividade e uma interpretação fenomenológica da obra kierkegaardiana²², pouquíssimos registros da figura física de Søren chegam até nós. Isto é, não podemos recorrer nem mesmo à tal dimensão como subterfúgio da “grande pergunta”, visto que o seu nome próprio já se revelou insuficiente por estilhaçar-se em mais de cinquenta fragmentos. Falta-nos um registro direto para o qual pudéssemos apontar o dedo e, para a nossa

²¹ No capítulo A2 trazemos uma discussão acerca do problema que é reduzir e subordinar toda a performance pseudonímica à figura de Kierkegaard, indicando que a pseudonímia promove um motim na obra kierkegaardiana. Neste sentido, o capítulo A2 bebe diretamente desta citação, ao passo que este presente capítulo, com a sua grande pergunta, provoca aquela leitura que resolve tudo à figura de Kierkegaard. Mas quem, afinal, é Kierkegaard?

²² O capítulo A3 desenvolve uma problematização sobre tais leituras, dialogando com a fortuna crítica e os comentadores da obra kierkegaardiana.

salvação, dizer: eu não sei quem é Kierkegaard, mas, ei-lo, ei-lo aí! E a presença dessa imagem compensaria a ausência que o nome nos presta à grande pergunta que é dirigida a nós. Mas não, este também não parece ser um recurso que temos, pois todos os registros pictóricos ou visuais que nos chegam a respeito de Søren são assumidamente indiretos. Assim como os nomes, as imagens de Kierkegaard são, enfim, o que foi feito de sua imagem por outrem, mesmo quando este outrem foi ele mesmo a representar-se.

Arte-fato: caso quisesse, Søren poderia facilmente ter sido daguerreotipado. Em uma de suas caminhadas diárias por Copenhague, bastaria que ele se dirigisse até *Bredgade*, onde um pintor vienense abriu uma loja em 1840, introduzindo a tecnologia na cidade. Ser daguerreotipado se tornou moda. Sob o miserável preço de oito táleres reais, a figura de Kierkegaard poderia ter sido imortalizada em apenas quinze segundos (GARFF, 2005, p.167). Mas por algum motivo, que certamente não foi o financeiro, isso não aconteceu.

Mas Niels Christian Kierkegaard utilizou do semblante supostamente expressivo de seu primo como modelo para treinar suas habilidades enquanto estudante da Academia de Artes. O primeiro dos dois desenhos feitos por Niels Christian data de 15 de janeiro de 1838, e traz um Søren de perfil, aos seus vinte e quatro anos de idade (ver GARFF, 2005, p.167; KIRMMSE, 1996, p. 21). O segundo desenho só não deve ser mais conhecido do que a tela a óleo pintada, em 1902, por Luplau Jansen, pintor que, mesmo tendo nascido em 1869, ou seja, mais de uma década após a morte de Søren, idealiza-o trabalhando de pé diante de sua mesa. Este segundo desenho de Niels Christian é um close feito em 1840. No entanto, em relação aos seus dois esboços, o próprio Niels Christian nos adverte que ambos “são muito incompletos”, até porque Søren Aabye ‘me enganou ao nunca aparecer [para posar] – mesmo tendo combinado comigo em duas ocasiões” (cf. GARFF, 2005, p.366). O modelo não posou para nenhum deles.

Para além dos traços que Niels Christian esboça no papel, o já citado amigo, Hans Brøchner, nos traça um retrato-falado de Søren em suas memórias, ao narrar a primeira vez que encontrou Søren. O encontro se deu na ocasião da festa de noivado do irmão de Søren, Peter Christian Kierkegaard, na casa de seu tio, Michael Andersen Kierkegaard, no dia 21 de outubro de 1836 (KIRMMSE, 1996, p.330). Em uma tentativa de “registrar suas memórias somente enquanto material para um retrato de K., sem nenhuma ambição de moldá-las em um todo [...]”, Hans Brøchner nos conta:

Eu vi S. K. lá sem entender *o que* ele era; eu somente fui informado que ele era o irmão do Dr. K. Ele falou muito pouco naquela noite; primeiramente fez o papel de observador. Minha única impressão foi acerca de sua aparência, que eu achei quase cômica. Ele tinha vinte e três anos; havia algo irregular em sua

forma como um todo e ele tinha um penteado estranho. Seu cabelo subia cerca de seis polegadas acima de sua testa, formando uma crista despenteada que lhe conferia um ar estranho e confuso. Sem saber o porquê, tive a impressão de que ele era um vendedor – talvez pela sua família ser de comerciantes – no que eu imediatamente inferi, baseado em minha impressão sobre a sua aparência, que ele deveria trabalhar em alguma loja de artigos e utilidades. Mais tarde eu riria de minha perspicácia. (BRØCHNER, 1877, *apud* KIRMMSE, 1996, p.225).²³

O relato-falado de Brøchner nos fornece um exemplo interessante de como as descrições supostamente objetivas da aparência de Søren são transpassadas pelas impressões subjetivas daqueles que as realizam, quase que em tom caricatural, enfatizando um ou outro traço de sua fisionomia, associando-os e estendendo-os aos demais aspectos da vida de Søren.

Isso também acontece com um outro importante “retrato-falado” que nos é fornecido por ninguém menos que Meïr Aron Goldschmidt (1819-1887), o editor d’*O Corsário*, jornal com o qual Søren se viu envolvido em uma grande polêmica em meados de 1846, cujos detalhes não vêm ao caso no presente momento. Em suas memórias publicadas em 1877, Goldschmidt também descreve a ocasião em que entrou em contato pela primeira vez (1839) com a figura ambígua de Søren, na ocasião de uma reunião na casa de Peter Rørdam:

Eu certamente não era um observador calmo e atento, mas ainda tenho uma fotografia mental dele. Ele era cerca de sete anos mais velho que eu. Naquele tempo, sua face tinha uma coloração viva, mas ele era magro, com ombros ligeiramente curvados para frente. O seu olhar era inteligente, animado e superior, com uma mistura de boa índole e malícia. Após o jantar, eu voltei com ele andando pela *Gamle Kongevej*, [...]. Surpreendeu-me que ele tenha falado tanto sobre o seu próprio livro, mas isso não o fez ridículo, porque ele ainda se manteve um pouco superior a mim. Houve uma grande pausa, e ele subitamente deu um pulinho e bateu na perna com a sua fina bengala. O movimento foi peculiar e pareceu até doloroso. Estou muito atento do risco de estar lembrando daquela cena com uma mistura do que sei de um período posterior, mas tenho certeza que havia algo de doloroso ali, algo do tipo: o fato de este homem magro e instruído querer fazer parte das alegrias da vida, mas sentir-se incapaz ou proibido a isso. (GOLDSCHMIDT, 1877, *apud* KIRMMSE, 1996, p.65-66. Tradução minha).

Para Goldschmidt, os atributos físicos de Søren eram tão marcantes de sua personalidade que, prosseguindo em suas memórias, o editor até separa uma parte só para discorrer “Sobre a fisionomia de S.K.” e os efeitos vertiginosos que a sua presença causava naqueles que o encontravam “em sua sala de visitas pelas ruas”:

A forma do seu corpo era impressionante, não era muito feia, certamente não era repulsiva, mas tinha algo de desarmônico, bastante frágil, e ao mesmo tempo pesada. [...] Eu não posso, é claro, saber como ele era visto pelos poucos

²³O livro, *Encounters With Kierkegaard* (1996), traz relatos dos contemporâneos sobre Søren Aabye, coletados, editados e com as anotações do professor Bruce Kirmmse, de modo que estas citações (*apud*) que utilizam a referência desta compilação, lidam com o material direto dos seus respectivos autores (traduzidos pelo próprio Kirmmse e por Virginia Laursen).

que lhe eram íntimos, mas para mim e para os outros que o viam “em sua sala de visita pelas ruas”, ele era um tipo de pessoa a quem alguém poderia desabafar sobre os próprios sofrimentos, não esperando que se compadecesse e compartilhasse desses sentimentos, mas de uma forma em que ele os investigasse. O resultado, no entanto, era um certo conforto, porque a sua “irrealidade” não era tão mortalmente fria ou dura como uma pedra, mas condizia à frieza das altas esferas, dos céus estrelados. (GOLDSCHMIDT, 1877, *apud* KIRMMSE, 1996, p.84-85. Tradução e grifo meus).

Há uma curiosa intersecção entre os retratos de Søren por Brøchner e por Goldschmidt: a postura – no sentido fisionômico, mas sobretudo no sentido comportamental e artístico do termo. Pois, por si só, a curvatura de um tronco, sugerindo uma introspecção do peitoral como resultado de uma acentuada projeção de suas costas, ainda não é capaz de delatar um dado objetivo ou um fato puro que pudesse superar o teor subjetivo daquele que a descreve. Talvez a sua postura contribuísse ainda mais para a idealização de um semblante fraco, ou de quem aparenta carregar o peso da própria existência nas costas. Uma constante tensão entre o seu interior e o seu exterior. Uma figura real, envergada, que expressava pelas ruas uma ambiguidade cuja “irrealidade” poderia estar muito além da mera forma, ou do mero conteúdo, mas no conflito irresolúvel entre estes dois polos:

Considero Copenhague como um grande encontro social. Um dia eu me considero como sendo o anfitrião que circula conversando com todos os meus queridos convidados; no outro dia eu assumo que algum homem importante deu a festa e que eu sou um convidado. Eu me visto de forma diferente, cumprimento as pessoas de forma diferente etc., tudo de acordo com as circunstâncias. Eu tenho certeza de que aqueles que me conhecem já devem ter notado que os meus costumes podem variar, mas eles provavelmente sequer imaginam que este é o motivo. Se passa uma carruagem elegante com quatro cavalos, eu assumo que eu sou o seu anfitrião, dou uma saudação amigável, e finjo que fui eu quem a emprestou (KIERKEGAARD *apud* GARFF, 2005, p. 309).

Se Søren convertia as ruas de Copenhague em uma grande sala de visita – e, veremos, não apenas no sentido metafórico do termo – os transeuntes se tornavam convidados ou anfitriões. Isso pode ter contribuído para causar um certo atordoamento naqueles que o encontravam e o acompanhavam em “público”. É que, fazendo de si um “personagem”, o próprio Søren fazia dos demais transeuntes, personagens, obrigando-os, ainda que sem saberem, a contracenarem em sua peça. A estranha familiaridade que dele provinha talvez adviesse da poetização que Søren, enquanto um observador ativo, constantemente parecia *impor* aos que encontrava.²⁴

²⁴ Adorno (2010, p. 35) faz uma referência ao sentido da palavra “escritor,” principalmente nas primeiras obras pseudônimas como Ou-Ou, como tendo um eco no *flâneur* ou no *dândi* baudelairiano: o escritor como aquele observador que faz da sua relação com a cidade matéria para a sua atividade e se torna, ele mesmo, uma espécie de personagem no cenário.

A sensação de “irrealidade” de que fala Goldschmidt talvez se estendesse ao fato de que, além de os transeuntes serem poetizados por Søren, eles também eram convertidos em cobaias, isto é, em objetos de silenciosos estudos e profundas análises psicológicas. A frieza desta atenção ativa era capaz de estabelecer uma tensão entre proximidade-distanciamento, digna de todo bom observador em relação àquilo que investiga. Neste sentido, a poetização poderia servir, inclusive, como um instrumento de investigação psicológica²⁵ para colocar os transeuntes em determinadas situações e daí então experimentar as suas reações:

Seu sorriso e seu visual eram indescritivelmente expressivos. Ele tinha um jeito próprio de cumprimentar as pessoas à distância, lançando apenas um olhar. Era um pequeno movimento do olho que, ainda assim, muito expressava [...]. Lançando apenas um olhar para um transeunte, [Søren] poderia irresistivelmente estabelecer uma relação com ele [...]. A pessoa que recebesse o olhar se sentia atraída ou repelida, embaraçada, insegura ou exasperada. Eu andei uma longa rua em sua companhia, enquanto ele me explicava como era possível conduzir todo um estudo psicológico somente estabelecendo este tipo de relação com os transeuntes. (BRØCHNER, 1877, *apud* KIRMMSE, 1996, p.229)

Qual era a feição deste olhar capaz de atrair e repelir, embaraçar, exasperar? O que isso nos delata de um Kierkegaard-histórico, senão o apagamento da fronteira que a própria forma impunha e impõe – ai de nós – à sua representação direta? Como receber estes relatos senão nos rendendo à poetização indireta de sua imagem pelos seus contemporâneos, pelo próprio Søren, pelos autores que compõem a obra kierkegaardiana,²⁶ seus leitores e intérpretes²⁷ e, enfim, pela própria obra em si?²⁸

Por ora, o que podemos fazer é nada mais do que apelarmos para uma reconstrução caricatural de sua figura; e grande parte dos “retratos” de Søren que nos chegam hoje, fora, de fato, caricaturas desenhadas por P. C. Klæstrup (1820-1882) e publicadas pel’*O Corsário* de Goldschmidt. Aquele risco de poder “estar lembrando daquela cena com uma mistura do que sei de um período posterior” que Goldschmidt escreve, provavelmente deriva da época (1846) em que o editor do jornal se encontra na triangulação de uma grande polêmica com P. L. Møller²⁹ (de quem Goldschmidt era uma espécie de pupilo) e Søren. A tímida admiração que vimos que Goldschmidt detinha por Søren é convertida em repulsa ao longos dos anos,

²⁵ Ainda com Adorno (2010, p. 33), por exemplo, o “poetizar” kierkegaardiano se ocupa menos do produto estético do que em “determinar o comportamento do poeta” ou das figuras poetizadas sob a fórmula estética, isto é, daquela que “oscila entre o conhecimento filosófico e exigência artística da forma.”

²⁶ Cf. A2.

²⁷ Cf. A3.

²⁸ Cf. A4.

²⁹ Vale ressaltar que este não é Paul Martin Møller, professor a quem Søren registra uma grande admiração.

culminando em ataques diretos publicados n’*O Corsário*, acompanhados pelas caricaturas de Klæstrup. O conflito entre eles se deu, por parte de Goldschmidt, devido a um certo toque de inveja literária que ele detinha por Søren, que foi inflamado por algumas investidas ríspidas que recebeu dele em alguns breves encontros (Cf. GARFF, 2005).

Arte-fato: Goldschmidt nos conta de um dia em que estava à procura de um casaco novo para comprar, em meados de 1841, no que entrou na loja de Fahrner, loja que comercializava os vestuários mais famosos de Copenhague. Fahrner lhe indicou um casaco nunca visto em Copenhague, que certamente iria chamar a atenção nas ruas e impressionar todo mundo. Mas Goldschmidt hesitou. Estava um pouco inseguro e não tinha certeza se deveria ou não comprar aquele casaco azul marinho com uma gola de pele, que trazia padrões militares e era adornado com um grande adereço preto no peito. Fahrner lhe propõe, então, que ele vestisse a peça e desse uma voltinha para prová-la em público. Mas com medo de chamar muita atenção em *Østergade*, uma das ruas mais movimentadas da cidade nos assuntos de moda, Goldschmidt preferiu ir em direção a *Købmagergade*.

Eis que no caminho cruza com Søren, que vai até Goldschmidt, e ambos trocam algumas palavras corriqueiras. Mas ao se despedir, Søren lhe diz: “E não ande com um casaco como este. Você não é um instrutor de equitação. Uma pessoa deve se vestir como as demais” e sai sem ao menos dar a Goldschmidt uma chance de explicar a sua situação. Goldschmidt imediatamente volta à loja de Fahrner e devolve o casaco para que o comerciante fizesse os ajustes necessários: ao menos retirar a gola de pele e a insígnia preta no peito (GOLDSCHMIDT, 1877 *apud* KIRMMSE, 1996, p. 68; GARFF, 2005, p.381).

Obviamente, este arte-fato não é o motivo principal da polêmica que se desenrolará mais tarde com *O Corsário*, mas pode ter sido uma das gotas – talvez a primeira delas – que contribuiu para o seu transbordamento cinco anos mais tarde. O seu atrito com P. L. Møller pode ter sido a última delas. Nesta altura, Goldschmidt descreve com um certo rancor, um Søren arrogante. Mas, ao mesmo tempo, ele não pode negar que essa arrogância parte de alguém que no fundo ele considera como um gênio. Este impasse que se coloca sobre um misto de admiração e inveja, provoca um certo atordoamento no editor que, para tentar traduzir e legitimar o que sente em relação a Søren, evoca a fala de um colega da Suprema Corte: “Não se pode ser tão arrogante, mesmo que se seja um gênio; porque isso é o que ele é”. Mas gênio *ou* arrogante? Ou gênio *e* arrogante? O próprio Goldschmidt não esconde os sentimentos contraditórios que Søren lhe suscitava: “Na verdade, eu não gosto dele, ainda que ele sempre

tenha sido atraente. Mas até a sua fala me repele [...]” (GOLDSCHMIDT, 1877 *apud* KIRMMSE, 1996, p. 85).

Em meio ao jogo angustiante de atração e repulsa, Goldschmidt não poderia passar em silêncio frente às investidas que Søren desferia, não somente a ele, mas também ao seu admirado amigo P. L. Møller.

A tensão entre Møller e Søren, por sua vez, data desde quando compartilhavam o meio acadêmico e pode ser remontada à publicação anonimamente atribuída a P. L. Møller, em 1836. Nesta publicação, o autor desfere um ataque irônico à postura de Søren. No *Humoristiske Intelligensblade*, escreve: “Isto para não dizermos que a fisionomia literária de um autor não deve ter nada a ver com a sua fisionomia corpórea que, por sua vez, não deve ser de nosso interesse neste contexto” (*apud* GARFF, 2005, p. 389). Garff (2005, p. 390) desenvolve a história do atrito entre ambos, chegando à conclusão de que o corpo do texto e o texto do corpo, (Cf. Poole, 1993), foi a peça central para o cultivo de um rancor mútuo: Søren não tinha a fisionomia corpórea que P. L. Møller notavelmente ostentava; já P. L. Møller carecia da rica desenvoltura literária que Søren esbanjava. Somada esta aresta às demais, esta é a triangulação que culminará na polêmica entre os três. P. L. Møller funcionava para Goldschmidt como uma inspiração, um mestre e um modelo.

Mas a tensão entre os egos tem outras camadas. Ainda que detivesse uma íntima relação com Goldschmidt, P. L. Møller evitava ter a seriedade de seu nome associada ao jornal satírico mais famoso de Copenhague. Mas foi esta associação que um tal de Frater Taciturnus começou a explorar em seus artigos. Atingindo dois coelhos em uma só cajadada, Frater Taciturnus sugere publicamente que o verdadeiro nome por detrás do *Corsário* não era Goldschmidt – que também respondia anonimamente pelas edições que realizava – mas P. L. Møller. Goldschmidt, em resposta, começou a publicar que o verdadeiro nome por detrás destes artigos não era Frater Taciturnus, mas Søren, o que consequentemente afetava diretamente as demais publicações assinadas por Taciturnus. Aqui temos um exemplo fabuloso de como a “irrealidade” passa a englobar a “realidade” pela imposição de uma simetria irresoluta! Quem, afinal, tem a autoridade da palavra? Ou seja, quem escreve por quem nesta polêmica?

Arte-fato: Em meados de 1846, os dois se encontraram na rua novamente. Mas, desta vez, Søren estava um pouco mais reservado em relação a Goldschmidt. A tensão entre os três, ou melhor, os quatro – P. L. Møller e Taciturnus incluídos – já estava posta em jogo pelos artigos que trocavam farpas pelos jornais. P. L. Møller em seu *Uma Visita a Sorø* publicado no

jornal *Gæa* em 22 de dezembro de 1845, critica duramente o livro recém-publicado de Frater Taciturnus. Frater Taciturnus, por sua vez, no seu *A Atividade de um Esteta Viajante e Como Ele Não Pagou o Jantar*, publicado no jornal *Fædrelandet* em 27 de dezembro do mesmo ano, troça com a dificuldade financeira de P. L. Møller para pagar o jantar que ele mesmo deu. Além disso, no artigo, Frater Taciturnus diz que agora só falta ele aparecer no *Corsário*, uma vez que todos os demais autores criticados por Møller, como, Hilarius Encadernador e Victor Eremita, já tinham sido imortalizado lá, provando que *ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Møller, ibi 'O Corsário'*: onde está o espírito, está a Igreja: onde está P. L. Møller, está *O Corsário* (Garff, 2005, p. 395) – este foi o golpe de fatal em que Søren associa diretamente Møller ao jornal satírico. Naquele segundo encontro em meados de 1946, cumprimentando-se mutuamente, Søren e Goldschmidt recaíram na conversa sobre esta questão, “e nós poderíamos falar sobre Frater Taciturnus, P. L. Møller, e *O Corsário* como se tudo isso não tivesse absolutamente nada a ver conosco e como se o fato de ele estar do lado de Taciturnus e eu do outro lado não tivesse absolutamente nada a ver com nossas opiniões pessoais” (GOLDSCHMIDT, 1877 *apud* KIRMMSE, 1996, p. 73).

Se nas ruas, Søren e Goldschmidt ainda dissimulavam a tensão, nas páginas do *Corsário* ela aflorava violenta. O jornal aceita o pedido irônico de Taciturnus quanto a ser matéria de suas páginas. Mas, do mesmo modo em que Møller foi desnudado no *Fædrelandet*, quem aparece estampado nas publicações satíricas não é Taciturnus, mas Søren, representado pelas caricaturas provocativas de Klæstrup. Nelas, Søren uma hora aparece montado nos ombros de uma jovem; outra, vestindo um par de botas maior que o seu número; depois, desajeitado sobre um cavalo com sua cartola, totalmente desequilibrado; sob a forma de uma cegonha; ainda, à frente da porta do *Corsário*, todo deformado. Uma das caricaturas mais conhecidas, traz Søren suspenso em uma nuvem, envolto por um halo divino composto por construções de Copenhague e diversas figuras como cachimbos, botas, livros, o sol, a lua etc. Søren, o centro do universo de Copenhague (GARFF, 2005, p. 400-401).

Se estas caricaturas tiveram um grave efeito sobre os seus contemporâneos diretos, que começaram a troçar de Søren na rua, tacar-lhe pedras, evitá-lo e até mesmo negar serviços para ele com medo de que isso lhes fosse uma propaganda negativa, o que garante que nós estejamos ilesos das representações que nos chegam a partir dos relatos indiretos sobre aquele Kierkegaard-histórico? Ainda que as interpretações que fazemos dos retratos e relatos que nos chegam condigam com uma leitura quase sempre venerável de Søren, uma apologética de Søren, uma admiração de Søren, isso não elimina o risco de que, mesmo assim, concebamos

uma visão tão enviesada quanto tinham os cidadãos de Copenhague no ano de 1846. Vendo-o em carne e osso na sua frente, seus conterrâneos eram influenciados pelas caricaturas do *Corsário*. Quem foi verdadeiramente Kierkegaard?

Poderiam objetar que, independente dos desenhos de Klæstrup uma expressão artística, há os fatos objetivos que devem se fazer matéria de investigação para que não incorramos na mesma tendência daqueles cidadãos. Mas como já exposto anteriormente, a tese do presente capítulo é a de que não há arte independente dos fatos, nem fatos puros que não sejam subvertidos pela arte: todo o artefato que busque remontar uma arqueologia de um sujeito-histórico, por mais objetivo que possa parecer, é, já, e desde sempre, um arte-fato.

Arte-fato: segundo Peter Christian Zahle, o próprio Søren era uma caricatura:

K. era quase uma caricatura. Sob o chapéu de coroa baixa e abas largas, via-se a cabeça grande com cabelos castanhos escuros e grossos; os olhos azuis e expressivos; a cor amarelada e pálida de sua face e as bochechas cavadas, com muitas rugas profundas abaixo das bochechas e ao redor da boca que falava mesmo quando permanecia em silêncio. Ele frequentemente carregava a sua cabeça um pouco inclinada para um lado. Suas costas eram um pouco curvadas. Ele trazia uma bengala ou um guarda-chuva debaixo do braço. O casaco marrom era apertado e confortavelmente abotoado no corpo magro. As pernas fracas pareciam suportar seu fardo de maneira incerta, mas por um longo período elas serviram para carregá-lo do estudo para o ar puro, onde ele tomava o seu “banho de gente”. (ZAHLE, 1856 *apud* KIRMMSE, 1996, p.113).

Mas “quanto mais a realidade é caricaturada, tanto mais alto jorra o ideal” (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 310). Em 1942, Rikard Magnussen parece não se contentar com o aspecto caricatural de Søren. Talvez Magnussen tenha sentido que, deste modo, a atualidade de Søren era jogada, junto com o próprio Søren, para o âmbito de uma dimensão infinitamente descolada do real. No caminho inverso, quanto mais alto jorra o ideal, mais forte deve ser a força que tentará aterrá-lo na realidade novamente. Magnussen decide, então, elaborar um estudo estritamente objetivo que se ocupará da aparência de Søren. Ele tentará descrevê-lo da maneira mais fiel possível, produzindo um livro só sobre o assunto: *Kierkegaard Visto de Fora*. Mas como Roger Poole (1993, p.175) nota, o trabalho acaba não tendo nenhum valor, a não ser como *sourcebook*. O trabalho de Magnussen se revela como uma rigorosa frenologia que se ocupará, não do crânio, mas da corcunda de Søren e da métrica exata de sua fisionomia. Mas seria, isso, capaz de lhe conferir mais *autoridade* para remontar o Søren-histórico do que as caricaturas de Klæstrup, o relato de Zahle, de Goldschmidt, ou de todos os demais já citados aqui? Através de sua suposta objetividade, o trabalho de Magnussen não chega mais perto de um Kierkegaard-histórico do que os demais relatos caricaturais. Pelo contrário, implica, inclusive, em uma grave redução que beira a caricatura. *Kierkegaard Visto de Fora* é caricatural, mas não se reconhece como tal. Neste sentido, preferimos ficar com

Klæstrup que ao menos sabia que a sua produção era uma mera reprodução subjetiva, ao contrário de Magnussen que não se dá conta de que a sua objetividade é só mais um ponto de vista que desconsidera o plano existencial.

No contexto de Magnussen, Søren se torna um “polígono,” “uma determinação empírica” fechada em uma dialética infinita, assim como Sócrates foi tomado pela pena de Xenofonte (Cf. KIERKEGAARD, CI, 2013A). Como um polígono, Søren é trazido para uma objetividade pura; desconsidera-se o todo e qualquer ponto de vista subjetivo, “o círculo.” Explica-se a “existência fragmentária infinitamente divisível em um cálculo infundável” (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 36-7) de atributos sobrepostos. Mas se este for o caso, quando é que se conclui uma descrição empírica de todos os caracteres “superficiais” que compõem uma pessoa? Em outras palavras, quando é que a coleção de traços objetivos se completa ao ponto de que se possa dizer: eis, aí, Søren tal qual ele foi na realidade. *Kierkegaard Visto de Fora* não passa de mais uma dentre as caricaturas – e talvez esteja até mais longe de um Kierkegaard-histórico do que os desenhos e relatos, pois estas reproduções têm ao menos a consciência do seu status estético-poético, coisa que um estudo objetivo se julga livre de exercer.³⁰

Aos poucos vamos percebendo o quão “difícil é pintar um duende com o barrete que o torna invisível” (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 29).

Søren também teve seu barrete. Na nota datada de 1840 e intitulada *Meu guarda-chuva, meu amigo*, ele expõe o quão importante o objeto era para ele:

Ele [o guarda-chuva] nunca me abandona; só o fez uma única vez. Foi durante uma tempestade terrível; fiquei sozinho em *Kongens Nytorv*, abandonado por todos, e então meu guarda-chuva virou do avesso. Eu não sabia se deveria descartá-lo ou não por causa de sua má fé, e me tornar um misantropo. Adquiri tanto carinho por ele que sempre o carrego, faça chuva ou faça sol; tanto que, para mostrar que não o amo apenas por sua utilidade, às vezes ando para cima e para baixo no meu quarto e finjo que estou do lado de fora, me apoio nele, abro-o, coloco meu queixo no seu cabo, trago-o para os meus lábios, etc. (KIERKEGAARD, Page 5.203 (III A 221)).

Quando não era o seu “guarda-chuva inseparável”, como chamou Tycho Spang, Søren andava sempre com uma fina bengala, com a qual, segundo Arthur Abrahams (1895 *apud* KIRMMSE, 1996, p. 89), ele afastava as plantas e os tufos de grama das beiradas do caminho. Eline Boisen também se recorda da contradição que Søren lhe suscitava quando eles caminhavam juntos pelas ruas de Copenhague. Embora gostasse conversar e caminhar com ele,

³⁰ Ao contrário de Magnussen (1942), Roger Poole (1993), por sua vez, faz um trabalho de leitura do corpo de Søren mediante a comunicação indireta da obra kierkegaardiana, assumindo o seu papel estético-poético para o texto e considerando o corpo, na esteira do *le corps vécu* de Merleau-Ponty, como um conceito.

Eline se sentia incomodada por ser o foco total de sua atenção. No entanto, continua Eline, quando ele se empolgava, esquecia de tudo o mais e, com a sua bengala no ar, parava no meio da rua gesticulando e rindo alto, (GARFF, 2005, p.309) para momentos depois, subitamente desaparecer de vista.

O mundo da casa e a casa do mundo.

A expansividade pública de Søren também se articulava com uma profunda tensão de recolhimento. A dialética kierkegaardiana se assemelha com o movimento de um respirar: inspirava ao tomar seu banho de gente, ao receber e ser recebido em sua grande sala de visitas que era Copenhague, pondo para dentro, ali fora, todo um rico material colhido na base da experimentação e extroversão. Espirava quando subitamente desaparecia e tornava-se invisível com o seu barrete, isolando-se na introspecção de sua casa privada. Ali, ele “[...] ia direto para a sua escrivaninha, onde, ainda com o seu chapéu e sua bengala ou seu guarda-chuva no braço, escrevia” (SCHIØDTE *apud* KIRMMSE, 1996, p. 191).

Mas este seu movimento poderia levantar em nós a suspeita de que aquela sua ambiguidade pelas ruas de Copenhague, ou seja, de que a poetização que a sua presença impunha à realidade pública cessava tão logo ele estivesse longe dos holofotes dos olhares e encontros públicos. Ledo engano. O segundo ato começava justamente aí, na sua reclusão. E isso é o que torna as coisas ainda mais difíceis para aqueles que achavam que o duende descansava o barrete quando estivesse sozinho. Não. Se Søren convertia o mundo em sua sala, o contrário também acontecia – sua sala era um mundo aberto!

A habilidade de transformar sua casa era uma habilidade quase que inata de sua personalidade. Se não inata, deve ter sido uma herança de seus tempos de infância, quando a imaginação d’o Garfo³¹ era exercitada desde pequeno pelo seu próprio pai.

Arte-fato: Quando não podiam sair de casa por alguma força maior, Michael Pedersen Kierkegaard dava voltas com o “Pequeno Garfo” pelo interior da casa, descrevendo paisagens,

³¹ Como o pequeno Søren era conhecido pelo seu núcleo familiar. Um apelido por causa de uma ocasião em que lhe perguntaram o que queria ser quando crescer, no que ele respondeu “um garfo; para poder espetar todos vocês.” (GARFF, 2005, p. 9)

simulando situações e cruzando cenários imaginários como se estivessem em um verdadeiro passeio ao ar livre.³²

Talvez por isso Adorno (2010, p. 102) chega a dizer que Søren era um *flâneur* preso em seu próprio quarto, onde “a realidade só aparece para ele refletida pela pura interioridade.” Esta faculdade de apagar as fronteiras do privado e do público, do dentro e do fora, da imaginação e do real, como que criando um grande roteiro-vivo – e, mais do que isso, capturando os demais, quer seja na rua, quer seja em casa – parece ter acompanhado Søren por toda a vida, fazendo-se, inclusive, a questão fundamental da obra kierkegaardiana.³³

Arte-fato: Søren tinha um costume de aparecer em público nos cafês ou até mesmo no teatro de Copenhague, dando a entender aos seus contemporâneos de que levava uma vida pública normal, como a de todos os demais ali da alta sociedade dinamarquesa, para, minutos depois da peça começar, desaparecer, escapulindo para a sua casa a dedicar-se aos seus escritos. Este comportamento ficou bem conhecido, principalmente entre os intérpretes, como sendo o modo com que Søren se apropriava da dinâmica estética para “enganar” os seus contemporâneos:

Se eu quisesse falar sobre isso, um livro inteiro poderia ser escrito sobre o quão engenhosamente eu enganei as pessoas sobre a minha existência. Quando eu estava revisando *Ou-Ou* e escrevendo os discursos edificantes, quase não tive tempo de andar pelas ruas. Durante este tempo, eu então usei um outro método. Toda noite, depois de ter saído de casa exausto e de ter comido no *Minis*, eu parava no teatro por dez minutos – nem um minuto a mais. Visto que eu era conhecido por todos, eu contava que lá estariam os fofoqueiros que poderiam espalhar, “Ele vai ao teatro toda noite; ele não faz outra coisa”. Ó fofoqueiros queridos, como eu os agradeço. Sem vocês eu nunca poderia ter conseguido o que queria. [...]. Havia uma concórdia abençoada em minha alma sobre o uso desses meios para minar a impressão que as pessoas tinham de mim. (KIERKEGAARD, JP: X5 A 153, 1849).

Uma outra passagem não tão discutida pelos intérpretes, mas talvez ainda mais curiosa e estranha, nos será, agora, interessante para indicarmos que ele também fazia da sua casa, o mundo. Encenar nas ruas parece ser uma estratégia razoável para manipular a sua própria imagem de acordo com suas intenções enquanto escritor. Não seria difícil pararmos aí e explicar, em uma abordagem puramente intencionalista, que Søren criava um personagem público que descansaria tão logo ele entrasse em sua casa e parasse de representá-lo para si

³² Esta descrição aparece somente nas páginas autobiográficas assinadas por Johannes Climacus (1985), em *De omnibus dubitandum est*.

³³ O tomo B irá desenvolver a tensão existencial entre interioridade, externalidade e exterioridade, constantemente referindo-se à pseudonímia da obra kierkegaardiana.

mesmo.³⁴ Mas por mais que Søren fosse relativamente extrovertido nas ruas, poucos conseguiam penetrar o espaço íntimo de sua casa para que, enfim, pudessem saber como ele se comportava ali dentro – ou seja, se o duende finalmente descansava o seu barrete. Para o nosso azar – caso contrário poderíamos resolver nossa questão com esta última hipótese – o ator Otto Zinck foi um destes poucos que, vez ou outra, foi recebido na casa de Søren. Zinck nos conta:

Certa noite, quando eu passei [em sua casa], eu me deparei com as janelas dos quartos que davam para a rua todas iluminadas, e com o próprio [Søren] vestido como que para uma festa. Eu quis ir embora logo de cara, mas ele me pediu para ficar e conversar. Quando eu lhe perguntei se ele estava esperando mais alguém, ele me respondeu, “Não, eu nunca dou festas, mas de vez em quando acontece de eu fingir que estou dando uma, então eu ando pelos cômodos da casa, entretendo mentalmente os meus convidados imaginários. (ZINCK, 1906 *apud* KIRMMSE, 1996, p.98)

Esta passagem de Zinck nos mostra que Søren levava ao extremo aquela sua arte do engano: ele fazia de si mesmo um grande personagem para si mesmo. A sua “irrealidade” era um atributo de sua personalidade que não se desvanecia em seu oposto em uma positividade objetiva tão logo ele se encontrasse sozinho e pudesse, enfim, descansar o seu guarda-chuva ou a sua bengala. Logicamente, este é um atributo que não o define, mas, antes, que coloca em xeque a própria possibilidade de definição de uma personalidade substancial. Quando mais sabemos acerca de sua excentricidade, menos temos segurança para pintar um Kierkegaard-histórico e emoldurá-lo em definitivo.

Diante disso, a pluralidade de perspectivas que nos chega sobre Søren, assim como aquelas que ele mesmo apresenta em seu comportamento fragmentário, nos delata que reconhecer a sua “irrealidade” ou o chamá-lo de personagem não é negar a sua facticidade, mas contestar até que ponto ela pode ser definida e, se for o caso, o que ela por si só seria capaz de nos dizer enquanto tal. A “irrealidade” de Søren, que não o torna menos real do que a pretensa imagem que se faz de sua historicidade, coloca, inicialmente, uma crítica a uma certa epistemologia da subjetividade que, ela mesma, na esteira mais ou menos atenuada de Magnussen, não é capaz de conhecer que postula uma realidade ou uma essência que, daí então, pressupõe poder remontar.³⁵ Se Søren se coloca enquanto uma reduplicação em relação à pseudonímia da obra kierkegaardiana, o próprio corpo de um Kierkegaard-histórico, com todo o peso de sua presença, não passa igualmente de uma reduplicação que lhe confere o traço de “irrealidade.” Em suma, o que Brøchner chama de “irrealidade” não passa de uma reduplicação

³⁴ Esta leitura intencionalista é problematizada no capítulo A3.

³⁵ Esta dinâmica tautológica é apresentada, discutida e problematizada no capítulo B3.

que, neste caso, extrapola os limites esperados da obra e interfere na atualidade da existência daquele que a promove. Ora, e haveria como ser diferente?³⁶

A irrealidade toma forma

A ambiguidade entre presença e ausência, dentro e fora, privado e público, esta tensão dialética que a figura de Søren parecia impor aos demais, abalando, inclusive, a própria figura daqueles com os quais se relacionava, foi um prato cheio para a apropriação artística. Não obstante os cartunistas, os pintores, os contatos, os acadêmicos e pesquisadores, os roteiristas de teatro e escritores não poderiam deixar passar esta oportunidade em branco: em fevereiro de 1844, estreava a comédia *Os Vizinhos pelo Caminho*, de Jens Christian Hostrup, trazendo no elenco, um tal de Søren Kirk.

Na peça, Søren Kirk é um estudante de teologia, cujas falas verborrágicas são carregadas de uma dialética característica da primeira parte de *Ou-Ou*: “Case, e você se arrependerá. Não case, e você também se arrependerá”. No caso, em uma das falas, Søren Kirk se ocupa da dificuldade que é para um nobre de espírito fazer alguém feliz, porque se esta pessoa já está feliz, como pode este espirituoso transformá-la em algo que ela já é? A fala continuava troçando com a região rural da Dinamarca em que Kierkegaard nasceu: “não podemos fazer felizes aos moradores da Jutlândia por não terem se afogado na enchente, visto que eles já estão felizes por não terem se afogado.” E a verborragia argumentativa continuava: por outro lado, se uma pessoa está infeliz é porque sofre, e é impossível ao espirituoso fazê-la feliz porque a causa de seu sofrimento muitas vezes não pode ser eliminada e, em fracassando, o espirituoso, em sua tentativa de fazê-la feliz, mantém-na triste – “não podemos fazer felizes os suecos que tiveram suas coisas queimadas no incêndio, porque eles não estão felizes justamente por suas coisas terem sido queimadas no incêndio.” Assim por diante, Søren Kirk continua com a sua dialética

³⁶ Ainda que esta questão sobre a reduplicação seja trabalhada especificamente no fragmento A2, cabe, aqui, fazer uma referência à análise estética que Adorno (2010) faz da obra kierkegaardiana. Ainda que não concordemos totalmente com a sua sugestão de que “[t]oda consideração que aceita sem rupturas a pretensão dos pseudônimos singulares, e se mede por elas, acaba falhando” (p. 38) – tese contrária à que o capítulo A2 defenderá – ainda assim é importante indicar que até Adorno reconhece, apesar disso, que “[n]ão há meio de apanhá-lo [a este Kierkegaard-histórico] na toca da raposa da interioridade infinitamente refletida [reduplicada], a não ser tomando-o pelas palavras que, planejadas como armadilhas, acabam por cercá-lo. A escolha das palavras, o retorno estereotipado delas, nem sempre planejado, manifestam conteúdos que até a intenção mais profunda do procedimento dialético gostaria, antes, de esconder do que revelar. “A interpretação do Kierkegaard pseudonímico tem, então, que *decompor a unidade poética* fugazmente simulada pela polaridade de sua própria intenção especulativa e pela traiçoeira literalidade” (ADORNO, p. 39, grifo meu); ainda, “a pessoa [Kierkegaard-histórico] só deve ser citada no conteúdo da obra, que tão pouco se esgota naquela quanto ela na obra” (*Idem*, p. 42).

sobre a felicidade em uma exposição que parece nunca mais ter fim, até que um outro personagem entra em cena e o interrompe (GARFF, 2005, p. 420).

Arte-fato: O ator que encenava Søren Kirk nesta peça de Hostrup era ninguém menos que aquele velho companheiro de caminhadas de Søren, Hans Brøchner. Certa noite, eles se cruzaram em *Højbro Plads*. Søren o deteve perguntando para onde Brøchner estava indo, no que Brøchner lhe respondeu que estava a caminho do ensaio da peça de Hostrup. “Ah, sim, claro, você vai me representar”, provocou-lhe Søren. Desconcertado, Brøchner lhe disse “que não ia representar *ele exatamente*, mas um dialético da ‘nossa’ laia” (BRØCHNER, 1842 *apud* KIRMMSE, 1996, p. 236).

Ao se incluir entre o antro dialético, quebrando o gelo da situação, Brøchner indiretamente poderia estar se referindo, não só ao modo pelo qual operava o pensamento dele e de seu companheiro, mas ao próprio modo em que se davam as suas caminhadas esporádicas. Pois o Søren de Brøchner era dialético até no modo em que caminhava – o seu trajeto nunca era uma linha reta, mas um ziguezague irregular que cruzava as ruas em movimentos diagonais, ora para se esconder da luz do sol que o irritava profundamente (GARFF, 2005, p.313), ora porque sua empolgação o fazia esquecer de tudo o mais, inclusive do caminho (como ao Søren de Emil Boensen).

Era sempre interessante acompanhá-lo, mas havia uma dificuldade em caminhar com ele. Por causa da irregularidade de seus movimentos, que poderia estar relacionada à sua assimetria, nunca era possível manter uma linha reta durante as caminhadas com ele; a pessoa estava sempre sendo empurrada, sucessivamente, quer seja para as casas e para as escadas das vendas, quer seja em direção às soleiras. Quando, além disso, ele também começava a gesticular com seus braços e sua bengala de vime, isso se tornava mais um obstáculo para o curso. De vez em quando, era necessário aproveitar uma oportunidade para contorná-lo e trocar de lado para que se pudesse ganhar suficiente espaço. (BRØCHNER, 1877 *apud* KIRMMSE, 1996, p.230)

Talvez estas caminhadas tenham inspirado e ajudado Brøchner a se preparar para encenar, “não exatamente ele”, mas a Søren Kirk na peça que esteve em cartaz por pelo menos três anos e viajou por todas as províncias da Dinamarca, chegando a estrear até na Noruega. Levou o nome de Søren Kirk estampado em todos os cartazes por onde passava.

Søren se sentiu bastante ofendido, chegando a chamar Hostrup de “poeta covarde,” principalmente porque a comédia coincidiu com a época em que ele recebeu duros ataques *d’O Corsário*. Mas, como bem nota Garff (2005, p. 421), em nenhum momento Søren teve a mesma ideia de Sócrates, referindo-se a quando o filósofo grego se colocou de pé na platéia durante a peça de Aristófanes, a fim de que todos pudessem ter certeza, de uma vez por todas, que aquele

personagem de *As Nuvens* era, sim, uma sátira dele mesmo, Sócrates, acabando, assim, com parte da comédia, justamente por desnudá-la com um movimento irônico.

A peça de Hostrup não foi a única que se inspirou em Søren para compor uma personagem fictícia. Em 1853, Walther Paying (talvez um o pseudônimo de Rasmus Nielsen), publica o livro *Uma Vida no Submundo*, satirizando o grande núcleo da vida intelectual de Copenhague. Mas, desta vez, retratado como “um menino vestindo uma camisa e um chapéu,” Søren não é o alvo, mas instrumento para o ataque ao personagem principal – supostamente o professor Martensen – que empreende uma viagem pelo mundo dos mortos. Em uma das cenas “surreais”, Martensen deve escolher, *ou* os livros sistemáticos do bispo Mynster (opção que Martensen fará), *ou* os discursos edificantes de Kierkegaard³⁷ que, vez ou outra aparece no enredo como uma voz apocalíptica requerendo de Martensen uma sobriedade por meio de várias perguntas subjetivas e incisivas como, por exemplo, esta que nos lembra a grande pergunta dirigida a nós: *o que você é, Martensen?*

Arte-fato: Por falar em voz na ocasião em que Søren pregou um sermão pela primeira vez na Igreja da Cidadela, em Copenhague, o já conhecido por nós Peter Christian Zahle nos conta da impressão que teve ao ouvi-lo: até agora, nenhum retrato de K. existe, mas os seus contemporâneos jamais esquecerão “de como [ele] parecia. E, em particular, ninguém que chegou a ouvi-lo pregar, esquecerá da sua voz extremamente fraca, porém maravilhosamente expressiva. Eu nunca tinha ouvido uma voz que fosse tão capaz de inflectir até as mais delicadas nuances da expressão” (KIRMMSE, 1996, p. 113; GARFF, 2005, p. 674).

Era esta a voz que provocava Martensen com a pergunta: “*o que você é?*” E, então, o que você é, Martensen? No livro, Martensen responde a voz com uma grave arrogância: “*Quem eu sou e o que eu sou são coisas que você mesmo descobrirá quando perceber que eu sou um homem com uma Dogmática e uma imagem de Cristo.*” E, apelando para a própria *autoridade*, ele continua: “*Eu é que deveria perguntar a você, quem é você? O que é você? E quem te autorizou a se dirigir a mim desta maneira,*” no que a voz de Søren ecoa: “Homem, olhe para o seu lugar!” Martensen, então, se vê rodeado de estátuas de mármore branco, “homens de todas as confissões da Igreja – gregos, romanos, calvinistas, anglicanos, luteranos – que se tornaram

³⁷ Cabe notar que Søren entrou em uma polêmica estruturalmente análoga àquela que teve com *O Corsário*. Nesta, os protagonistas foram, de um lado, ninguém menos do que Jacob Peter Mynster, o bispo da Zelândia, e seu protegido que, inclusive, será seu sucessor, o então professor Martensen; e de outro lado Søren e seu admirador, o professor Rasmus Nielsen, co-autor do livro em questão. É neste contexto, portanto, que a presente cena se desenrola. Para um melhor desenvolvimento da relação entre Søren e Nielsen, ver o capítulo A2.

fossilizados naquilo em que eles mesmos chamaram de imaculada doutrina” (GARFF, 2005, p. 693).

O Testamento de Søren Aabye

A estátua de Søren, originalmente projetada e materializada por Louis Hasselriis, em 1878, mas que, por volta de 1918, será ampliada em bronze por Carl Aarsleff e H.P. Petersen-Dan, localiza-se nos jardins da Biblioteca Real em Copenhague. Ali, Søren é retratado sentado em uma cadeira, pensativo, com um livro ou caderno jazendo em seu colo e uma pena em punho. O molde original utilizado para a ampliação da estatueta de Hasselriis encontra-se atualmente (2021) na Faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague. Nos corredores modernos do novo edifício da faculdade no *campus* de Amager é possível se deparar com mais este esboço que retrata Søren em uma brancura marmórea, transformado, ele mesmo, em uma das figuras que certa vez assombraram Martensen pela narrativa de Nielsen.

Logo que eu retornei da minha primeira viagem para a Itália (por volta de 1847), K. veio até mim, certo dia, quando eu estava em pé na *Østergade* olhando, na vitrine do escultor Barsugli, algumas réplicas de gesso de estátuas clássicas. Quando começamos a falar das esculturas, ele comentou que, na verdade, nunca tinha parado para prestar atenção, mas que agora a escultura tinha algum apelo por causa de sua tranquilidade. Eu não acho que o interesse de K., ou a sua compreensão das artes plásticas fosse fortemente desenvolvido; ele nutria o seu interesse pela beleza quase que exclusivamente através da poesia. (BRØCHNER, 1877 *apud* KIRMMSE, 1996, p.238).

Tranquilamente, poderíamos perguntar àquela réplica pálida: o que é você, Kierkegaard? Quem é você, Kierkegaard?

Os ecos da grande pergunta dirigida a nós continuariam a se desdobrar ante qualquer tentativa fugidia de captura e reprodução de uma essência que lhe fosse própria. “Homem, olhe para o seu lugar!” E de súbito, como resultado desta arqueologia por um Kierkegaard-histórico, tendo coletados tantos arte-fatos para remontarmos materialmente, idealmente, imaginativamente ou artisticamente um retrato de um duende e seu barrete, resta-nos olharmos para o nosso próprio lugar e reconhecermos que talvez nenhuma subjetividade pode ser alcançada senão por uma torta aproximação objetiva que lhe traia. Por isso, esta subjetividade-histórica não deve responder a uma dinâmica essencialista que é característica de uma metafísica da objetividade. Isso porque ela é relacional: não só tem a ver com Søren, mas com o espaço absoluto, uma exterioridade o separa do seu interlocutor, ou seja, de mim e de você. Ocupar-nos, portanto, da grande pergunta dirigida a nós é, afinal, amplificar ainda mais o hiato que ela suscita em seus pares. É reconhecer que, dos infindos arte-fatos que toda arqueologia

encontra em sua busca incessante, nenhum deles jamais remonta a sua própria fonte; eles, inclusive, contestam-na, ocultam-na, justamente porque historicamente restituem-nos, por eles mesmos, a uma herança que nunca nos pertenceu e que nunca nos pertencerá, e que inevitavelmente teremos que passar adiante, começando, inclusive, pelo próprio nome próprio.³⁸

O que queremos dizer quando dizemos: Søren Aabye Kierkegaard? Estaríamos preparados para assumir este nome com toda a reduplicação que ele implica, como uma função-autor, sem a pretensão de que, com ele, a substância de um Kierkegaard-histórico seja invocada? Estaríamos cientes de que, quando utilizamos este nome, não somos capazes de finalizar os retratos, as memórias, os relatos, as anedotas, os personagens, que seus contemporâneos, ainda que em contato direto com “a respectiva fonte histórica,” deixaram incompletos? O que queremos ao menos sugerir quando dizemos em nossas pesquisas: “segundo Søren Aabye Kierkegaard...”? Seria este nome capaz de preencher a objetividade dos sete pares de óculos, os cachimbos com proteção de prata, o anel de noivado, o globo terrestre em um tripé, os potes de cacau e café, as valises de couro para viagem; a cueca de lã, a lanterna, o funil, a fôrma de pudim de cobre com tampa, a capa de edredom rosa, a escarradeira de latão, o saco contendo três quilos de penas, a mesa pintada de amarelo, as figuras de gesso dourado; seria este nome capaz de preencher a água de colônia e todos os mais de trezentos objetos que constam no testamento que ele assina? (Cf. GARFF, 2005, p. 799). Ou seria ele, o próprio nome, mais um objeto de uma herança já vazia? Estaríamos preparados, nós, kierkegaardianos, para considerar a tese de que, assim como a existência de Sócrates era a própria ironia, a existência de Kierkegaard pode ter sido a comunicação indireta, não só pelo modo de como ele se reduplicou pela obra kierkegaardiana, mas também pela vida pública com os seus contemporâneos e, sobretudo, para si mesmo?

Arte-fato: Søren Aabye Kierkegaard.

³⁸ Ver capítulo B2, tomo B, para uma discussão aprofundada sobre esta questão.

A2: The Mutiny of the Pseudonyms in the Kierkegaardian authorship.³⁹

“A First and Last Explanation” [“*En Første og Sidste Forklaring*”],⁴⁰ what a perfect starting point for Kierkegaard to explain – once and for all? – that only the object of his explanation could explain itself; that is, that only the pseudonyms could speak for themselves:

I am impersonally or personally in the third person a *souffleur* [prompter] who has poetically produced the *authors*, whose *prefaces* in turn are their productions, as their *names* are also. Thus, in the pseudonymous books there is not a single word by me. I have no opinion about them except as a third party, no knowledge of their meaning except as a reader, not the remotest private relation to them, since it is impossible to have that to a doubly reflected communication. A single word by me personally in my own name would be an arrogating self-forgetfulness that, regarded dialectically, would be guilty of having essentially annihilated the pseudonymous authors by this one word.⁴¹

Perhaps the ambiguity of this *explanation* is what made Hannay translate the original Danish word in the title, “*Forklaring*,” with the English word “declaration,” that is, “A First and Last Declaration,”⁴² while Hong and Hong translation keeps the term “explanation,”⁴³ as Tisseau and Jacquet-Tisseau do in French with “*explication*,”⁴⁴ and also Valls does, in Portuguese, with “*explicação*.”⁴⁵ This is an *explication* that might sound more like a declaration because it does not objectively explain *what* pseudonymity is but only why it cannot be explained without being ruined. Kierkegaard’s *explication* is a declaration of the limits of his standpoint as an author. It is called “A First and Last Declaration” because, by saying that he cannot say anything in the name of the pseudonyms, all that this explanation can do is to throw light on them (“*Forklaring*”), making clear *his* relation to the pseudonymity and the pseudonymous works: “My role is the joint role of being the secretary and, quite ironically, the dialectically reduplicated author of the author or the authors.”⁴⁶

³⁹ Este capítulo resulta de um seminário apresentado e discutido como parte de minhas atividades enquanto pesquisador pelo Søren Kierkegaard Research Centre, da Universidade de Copenhague (Dinamarca), 2019, editado e finalizado sob a orientação do Prof. Dr. Joakim Garff e do Prof. René Rosfort. Foi publicado integralmente no *Kierkegaard Studies Yearbook 2020* (LOPES, 2020); por este motivo, a formatação das referências segue as normas da publicação. Por fim, além de ao prof. Garff e ao prof. Rosfort, agradeço ao Prof. Dr. Jon Stewart pela sua revisão e ajuda na finalização do artigo para a publicação.

⁴⁰ *SKS 7*, 569 / *CUPI*, 625.

⁴¹ *SKS 7*, 569 / *CUPI*, 625f.

⁴² Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Crumbs*, trans. by Alastair Hannay, Cambridge: Cambridge University Press 2009, p. 527.

⁴³ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press 1992, p. 625.

⁴⁴ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum Définitif et non Scientifique aux Miettes Philosophiques*, vol. 11, no. 2, trans. by Paul-Henri Tisseau and Else M. Jacquet-Tisseau, Paris: Éditions de L’Orante 1977, p. 301.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. 2, trans. by Álvaro L. M. Valls and Marília M. de Almeida, Petrópolis: Editora Vozes 2016, p. 341.

⁴⁶ *SKS 7*, 571 / *CUPI*, 627.

This peculiar Kierkegaardian dialectic emerges as a tension between activity and passivity that is implied in the reduplication as a movement of writing of an author writing authors who are writing their own writings. At the same time that these authors (pseudonyms) need the author (Kierkegaard) as an active force that allows them to sign their own books, the author cannot appropriate the result of his creative activity as an *authority* over the initial passivity of the authors (pseudonyms). In other words, Kierkegaard, as an *occasion*, cannot convert himself into a *condition* for the pseudonyms' works. Otherwise, he would break this implicit reduplication resolving its tension in a unidirectional and a hierarchical relation that would convert the pseudonyms into minor characters. Kierkegaard would appropriate their works, claiming for himself the true and definitive position as the author in charge of the entire authorship. In breaking the reduplication, the author of authors would become just a *usual author*, and the authors, in their turn, would become an empty stylistic flourish in Kierkegaard's rhetorical crew. In short, pseudonymity would be taken only as an objective instrument that could be a disposable artifact in the authorship as soon as it reaches its objective goal. The present chapter will treat this problematic reading.

In presenting the reduplication involved in the activity of an author writing authors, Kierkegaard uses his supposed authority as an author to explain his passivity toward the pseudonyms' activity as authors. However, the activity of these pseudonymous authors depends on Kierkegaard's hand as an active occasion for their own writing. Here lies one of the particular traits of Kierkegaardian dialectics as a movement that takes into account this dual tension but does not resolve it into an abstract concept – in this chapter, we don't intend to resolve it into a concept of pseudonymity.

In a *first* step of avoiding taking pseudonymity as an abstract and a motionless expression pertaining only to the realm of ideality,⁴⁷ Kierkegaard does not have to deny his factual connection to the pseudonyms. So he makes it clear that “[in] a legal and in a literary sense, the responsibility is mine, but, easily understood dialectically, it is I who have *occasioned* the audibility of the production in the world of actuality, which of course cannot become involved with poetically actual authors and therefore altogether consistently and with absolute legal and literary right looks to me.”⁴⁸

⁴⁷ The Kierkegaardian critique of Hegel, as we will see, is based on the argument that the Hegelian dialectic encloses itself in an abstract movement, resolving its tension into a tautology where the concepts presuppose each other. The Kierkegaardian dialectic will assume that the qualitative difference between the dialectical pairs cannot be resolved into a conceptual synthesis, but this synthesis emerges precisely in the tension as a relation between its qualitative differences.

⁴⁸ *SKS* 7, 570f. / *CUP1*, 627. The contrast between the terms “occasion” and “condition” is important, especially when we take into account that Climacus, in *Philosophical Fragments* (*SKS* 4, 222 / *PF*, 13), provides a detailed

If that legal and literary responsibility could resolve all pseudonymity, this solution would still point to a certain kind of ideality behind the factuality of Kierkegaard's hand. It would work as a negation of the pseudonym's own activity, breaking the dialectical tension of reduplication that it implies. Instead, the *first* explanation becomes the *last* when Kierkegaard attests that his active role toward pseudonymity must cease when the pseudonyms themselves take control of the expression of their authorship, which is when they use Kierkegaard's authority as an author and subvert it as an occasion for them to claim their own activity as authors: "The opportunity seems to invite an open and direct explanation, yes, almost to demand it even from one who is reluctant – so, then, I shall use it for that purpose, not as an author, because I am indeed not an author in the usual sense, but as one who has cooperated so that the pseudonyms could become authors."⁴⁹

The *first* declaration is an objective explanation in which Kierkegaard assumes his *factual* importance as a mediation between the pseudonymous works and the public sphere, emphasizing his role as an *author* of the authors. The *last* explanation is a negative declaration where he clarifies the limits of his factual relation as a mediation, emphasizing his role as an author of the *authors*. The explanation/declaration becomes "a first and a last" one when the Kierkegaardian dialectic of reduplication is considered as an inner movement of the authorship itself, incorporating and expressing the tension between activity and passivity inherent to pseudonymity without, however, resolving it by choosing only one side – either the author's or the authors' – or turning them into one single thing.

In this context, the way one deals with pseudonymity can completely change the hermeneutics of the authorship. Pseudonymity might not work as a mere figurative stylistic detail or an objective instrument, but, under the peculiar movement of the authorship, it performs an expression of the existential and religious issue that cannot be resolved just on Kierkegaard's authority as an author or on the pseudonyms' authority as authors, but in the constant tension that emerges from this reduplicated relation – the Kierkegaardian authorship as a relational work not only with itself but also with the reader.

discussion on their qualitative difference. When Kierkegaard highlights the term "occasion" in "A First and Last Explanation," he can be taken as reinforcing the idea that no individual can function as a "condition" (*Betingelse*) for another one to express his own subjectivity, but only as an "occasion" (*Anledning*) to do so. Being an "occasion" for the other is the higher intersubjective relation between individuals. The tension of pseudonymity, as a reduplication of the author of the authors, performs this act.

⁴⁹ *SKS* 7, 571 / *CUP* 1, 628.

The Open Sea of Reduplication

In the isolation of the imaginary construction, the whole book is about myself, simply and solely about myself. “I, Johannes Climacus, now thirty years old, born in Copenhagen, a plain, ordinary human being like most people, have heard it said that there is a highest good in store that is called an eternal happiness, and that Christianity conditions this upon a person’s relation to it. I now ask: How do *I* become a Christian?” I ask solely for my own sake.⁵⁰

The *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* ends with “A First and Last Explanation” signed by Kierkegaard, the editor of the book, and is preceded by “An Understanding with the Reader” (*Forstaaelsen med Læseren*) signed by Climacus, the author of the “whole book about [himself].” These two texts constitute an “Appendix” that does not just add final words to the final words of Climacus’ book, but is supposed to be the farewell to the Kierkegaardian authorship as well. After editing it and signing this explanation, Kierkegaard planned to retire from writing and, consequently, to stop being the occasion for the pseudonymous authors.⁵¹ Even if his plan did not work out – and could he, as the occasion of the work, decide independently from the writing itself? – we must emphasize the importance of this “Appendix,” not as a perspective for a normative reading,⁵² but as an in-between text, a space that establishes and reinforces a relational force within the authorship. In writing about writing as a reduplication, performed by pseudonymity, the “Appendix” opens a hole in the hull of a reading that assumes the Kierkegaardian authorship as Kierkegaard’s authorship.

Even though both Climacus and Kierkegaard make retrospective declarations about their works – and also about their respective roles in the authorship – they do not convert this “Appendix” into a final resolution for the reader. Concerning the reading activity with regard to his role as a usual author, Kierkegaard writes,

Of my reader, if I dare to speak of such a one, I would in passing request for myself a forgetful remembrance, a sign that it is of me that he is reminded, because he remembers me as irrelevant to the books, as the relationship requires, just as the appreciation for it is sincerely offered here in the moment of farewell, when I also cordially thank everyone who has kept silent and with profound veneration thank the firm Kts that it has spoken.⁵³

Note that Kierkegaard again plays with the tension between activity and passivity when he requests a forgetful remembrance. He does not request the reader to completely disregard his role as a *usual author* while ignoring his factuality and turning it into a fantasy that the

⁵⁰ *SKS* 7, 560 / *CUP1*, 617.

⁵¹ Joakim Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, trans. by Bruce H. Kirmmse, Princeton: Princeton University Press 2005, p. 531.

⁵² See Joakim Garff, “The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard’s Activity as an Author,” *Kierkegaardiana*, vol. 15, 1991, pp. 29–54.

⁵³ *SKS* 7, 572 / *CUP1*, 629.

pseudonyms are factual hands writing their own books. If he were to do this, he would merely convert a pure activity into an utter passivity. Instead, Kierkegaard asks the reader not to forget to forget his factual importance when remembering his importance. This negative movement implied in a positive request emphasizes the trace of his irrelevance to pseudonymity in a way that keeps his irrelevance as an *authority* stressed as a relevant trait in the authorship. His irrelevance as an authority is relevant to the authorship. The polarities of this kind of dialectic are in strict relation to each other without, however, resolving each other. This formal tension between them is what will provide an open space to evoke the exercise of its interlocutor's subjectivity. This is an excellent example of what is called *indirect communication* that Climacus proposes in his *Postscript*.

Parallel to Kierkegaard's request for a forgetful remembrance of his person as *the* author, Climacus indirectly suggests self-reflection to *the* reader, while describing his idea of what would be a *pleasant reader*. This is, he explains, the reader who

understands one promptly and bit by bit. He [the pleasant reader] has the patience not to leap over the subordinate clauses and hurry from the woof of the episode to the warp of the table of contents. He can stick it out just as long as the author. He can understand that the understanding is a revocation – the understanding with him as the sole reader is indeed the revocation of the book.⁵⁴

So, what defines this “pleasant reader,” i.e., Climacus’ “imagined reader,”⁵⁵ is not merely the fact of reading a whole book and being capable of understanding it. For Climacus, to read is not a mechanical act. In this way, the *usual reader* does not escape from his irony: a pure objective understanding when reading the whole book is what exposes the reader's misunderstanding of it. Just as it is not the hand who writes a book (*the usual author*) that necessarily defines *its author*, so also what defines the *pleasant reader*, in this context, is not only that one reads a whole book (*the usual reader*) but also that one reads *how* the writer wrote it. In this sense, the reduplication performed by the pseudonymity extends to the reader. The claim that her reading is a positive effort implies a negative movement as a revocation of what she just read. It is to understand the understanding as a revocation of what provided the *occasion* of understanding: in Climacus' case, the objectivity of the book itself, which in “A First and Last Explanation,” is the usual author's authority.

If the “Appendix,” as a kind of an outsider text that lies inside the book, creates a farewell atmosphere, it could be justified as a supposed final push towards Kierkegaard's activity as an *authority*. It also could be a farewell to the reader's disposition as a kind of

⁵⁴ SKS 7, 563 / CUP1, 621.

⁵⁵ SKS 7, 563 / CUP1, 620.

objective activity toward the authorship. In short, the “Appendix” attempts to establish a subjective relation between the pleasant reader and the authorship, posed by a formal tension. Therefore, the reader only achieves this relation by not trying to resolve the inherent tension performed by the author and the authors into an objective dialectic. Indeed, it is precisely this unsolvable tension that provides her with the subjective movement to sail through the open sea of reduplication.

Otherwise, Kierkegaard adverts in the very last phrase of his “A First and Last Explanation”: “Oh, would that no ordinary seaman will lay a dialectical hand on this work but let it stand as it now stands.” [“*Og gid saa ingen Halvbefaren vil lægge dialektisk Haand paa dette Arbeide, men lade det staae som det nu staaer.*”]⁵⁶

The Ordinary Seaman [*Halvbefaren*]

Climacus’ attempt to establish “an understanding with the reader” and Kierkegaard’s “A First and Last Explanation” both create this peculiar tension between activity and passivity. This tension extends not only to the author of the authors but also to the reader who needs to navigate this rough sea by reading and relating herself to the authorship.⁵⁷ Nonetheless many ordinary seamen [*Halvbefaren*] laid their inexperienced hands on the Kierkegaardian work, ignoring the importance of the pseudonymity in the authorship as a trait of reduplication and, therefore, transforming the depth of the existential and religious content that it indirectly evokes into a direct communication and an objective explanation devoid of subjective perspectives. In short, the ordinary seaman [*Halvbefaren*] turns it into a motionless pond of a Hegelian dialectics.⁵⁸

We can find the first example of this transformation in Walter Lowrie’s translation of Vigilius Haufniensis’ *The Concept of Dread*. In his “Translator Preface,” Lowrie writes: “We need not therefore apply to this book S. K.’s emphatic admonition not to attribute to him anything that is said by his pseudonyms. This was his first completely serious book, and

⁵⁶ SKS 7, 573 / CUP1, 630. Antony Aumann points to the Danish term *Halvbefaren* in his paper, “Kierkegaard, Paraphrase, and the Unity of Form and Content,” *Philosophy Today*, vol. 4, no. 57, 2013, pp. 376–387, and emphasizes its metaphorical use.

⁵⁷ Each of these texts not only presents this tension in its indirect communication to the reader but also performs it by having that tension in its formal structure, taking side-by-side a pseudonymous text and a Kierkegaardian one to discuss, each one from its subjective perspective, what pseudonymity implies both to the book and to the reader.

⁵⁸ The old Danish words, *halvbefaren* and, as we will see, *helbefaren*, evoke a German heritage, making their connotation even more ironic.

everything we find in it may safely be regarded as his own way of thinking.”⁵⁹ This assertion, which is well known among the scholars, illustrates a radical reading that *chooses* to ignore the role of pseudonymity in the Kierkegaardian authorship. It is curious because, remembering Kierkegaard’s “emphatic admonition,” it runs counter to Kierkegaard’s first and last explanation to defend his supposed intention behind the pseudonymity as an expression of his intention. In other words, it does not read the written work with all its formal attributes but tries to read Kierkegaard’s “own way of thinking” in between the lines in order to rewrite it, dismissing what is written. On this reading, as soon as Kierkegaard’s *true* intention is discerned, pseudonymity can once again be dismissed as an artifact in the authorship.

Consequently, the price of dealing with the book as Kierkegaard’s “first completely serious book” is to kill the pseudonym who signs it; that is, it is to negate the subjective perspective that Haufniensis performs and, consequently, all the implicit reduplication, as if pseudonymity were precisely what would make the work less serious in academic terms. In short, in dismissing pseudonymity, this reading rejects the reduplication and an important aspect of indirect communication. To dismiss the authors is to reject the author of authors.⁶⁰ It is to avoid reduplication and to kill the author of the authors in order to save Kierkegaard as a *usual authority*.

Even though this debate seems to be quite specific – which could raise some doubts about its relevance – it can potentially reveal that, underneath the acceptance or rejection of pseudonymity, there lies a whole discussion about the legitimate methods for conducting philosophic and academic research. It can reflect the fact that there is a whole tradition of writing and reading that disregards the interdependence of form and content in the expression and the embodiment of thought. It can denounce that there is a whole presupposition, a whole imposition of a unique form of thinking as the only one sufficient to comprehend all qualities of content that are already presupposed by it. It can reveal that there is a whole attempt to fill the hole that pseudonymity opens, not only in the Kierkegaardian authorship but also in the ship of a whole objective and systematic thought. And it can expose the fact that the effort to save Kierkegaard as a *usual authority* over the pseudonymity might be a desperate effort to save, after all, an *authoritative* form of thinking that other forms of thinking, including the pseudonymous writings, tell us are already sinking. Pseudonymity and the Kierkegaardian

⁵⁹ Walter Lowrie, “Translator Preface” in *The Concept of Dread*, trans. by Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press 1944, p. x.

⁶⁰ See Aumann, “Kierkegaard, Paraphrase, and the Unity of Form and Content,” pp. 376–387; Paulo Henrique Lopes, *O Labirinto Existencial-Religioso: a dialética entre forma e conteúdo na obra kierkegaardiana*, Juiz de Fora: UFJF 2018.

indirect communication can be used as a critique of that wholeness of thought by fragmenting it, opening it from within, by performing a mutiny against what was considered the most solid structure so far.

Even though there is an increasing academic interest in dealing with the Kierkegaardian pseudonymity, especially after the postmodern influence of Roger Poole's *Kierkegaard: The Indirect Communication*,⁶¹ this effort, although important, is still timid and constructed under the risk of repeating Lowrie's intentionalism in a soft degree.⁶² Even though these readings consider the pseudonymous writings by themselves, they still subordinate them under Kierkegaard's authority in an unidirectional strategy that runs from the author to the authors without also considering the inverse movement.

As suggested before, when pseudonymity pushes the reduplication to its limits, it also implies an opening in the way of conducting research on Kierkegaard because if scholars try to explain indirect communication only as Kierkegaard's intention, they have to disregard the form of expression of his supposed intention. If we decide to understand it positively and translate its movement as an intentionalist systematic approach, considering this expression an objective instrument for conceptual purposes, then we will ruin our "object" of study while pretending that we are resolving it. There would be only a remembrance, not a forgetful remembrance, an understanding with no revocation.

Kierkegaardian pseudonymity, as a feature of indirect communication in the authorship, is an epistemological trap that Lowrie fell into in his "Preface." But maybe Rasmus Nielsen (1809–1884), a contemporary of Kierkegaard, could serve as a better example for us to illustrate how this trap leaves the *halvbefaren*, the inexperienced seamen, adrift.

The friendship between Kierkegaard and Nielsen was a turbulent one. Initially, Kierkegaard admired Nielsen, considering him as a kind of disciple sent by Governance to be responsible for the posthumous publication of the Kierkegaardian work. They took weekly walks and engaged in deep conversations, during which they shared and confessed their intimate ideas and projects. But this intimacy soon led them to a series of breakups. Their difference of thought became increasingly evident. Kierkegaard satirically criticized Nielsen's

⁶¹ Roger Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Virginia: University of Virginia Press 1993.

⁶² See, for example, Sylvia Walsh, "Kierkegaard and Postmodernism," *Philosophy of Religion*, vol. 29, 1991, pp. 113-122; C. Stephen Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, New York: Cambridge University Press 2009; Eleanor Helms, "Can Kierkegaard Be Serious? A Phenomenological Point of View for Kierkegaard's Authorship," in *The Point of View*, ed. by Robert Perkins, Macon: Mercer University Press 2010 (*International Kierkegaard Commentary*, vol. 22), pp. 238–267.

Speculative Logic in its Essentials,⁶³ for example, because of Nielsen's ambition to write a complete system of logic. As if this were not enough, Nielsen appropriated Kierkegaard's ideas in his own books, which caused Kierkegaard to accuse him of stealing his ideas. But the last straw for their breakup was provided by Nielsen's disregard of the role of pseudonymity in the Kierkegaardian authorship, since Nielsen took Climacus' writing as it were Kierkegaard's.

In 1849, Nielsen published a work entitled *Mag. S. Kierkegaard's Johannes Climacus and Dr. H. Martensen's Christian Dogmatics: An Investigative Review*.⁶⁴ In this monograph, Nielsen reviews Climacus' *Concluding Unscientific Postscript*, using it to attack the book *Christian Dogmatics* written by Martensen. Even though he was himself a critic of Martensen, Kierkegaard took his side in disapproving of Nielsen's work. He was irritated by "the lack of nuance in Nielsen's use of the pseudonyms as authorities on dogma."⁶⁵

The series of drafts that Kierkegaard wrote as "writing exercises in character that are not to be used,"⁶⁶ show the relevance of pseudonymity as a formal issue in the indirect account of the authorship. In these drafts, Kierkegaard writes about Nielsen's appropriation of Climacus' discussion:

It is mainly Johannes Climacus who is used, and he is the only one who is not cited. The author has simply spoiled the whole thing with all that scholarly apparatus and detail. Inquiries of this kind must be settled *in toto*, not by dealing with the individual miracle.... Considered as a whole, the entire book is a slavish imitation.⁶⁷

The only danger this author [Nielsen] has had was to risk taking his position from the pseudonyms; he avoided this danger by a private relationship to Magister Kierkegaard. What he says about John the Baptist is touching: he was not the man who knew all about changing his point of view – the systematician R. Nielsen knows how to do that.⁶⁸

It is interesting to see how reduplication throws Kierkegaard into that active-passive tension that remains unresolved. Defending Climacus as an author, Kierkegaard erases the hierarchy that scholars like Lowrie and Nielsen, with their "dialectical hands" (in a Hegelian way – *halvbefaren*), insist on retracing through the Kierkegaardian authorship, while reconverting it into Kierkegaard's authorship. This transformation of pseudonymity – which we described before as characterizing a *concept of pseudonymity* – dismisses the subjective

⁶³ Rasmus Nielsen, *Den speculative Logik i dens Grundtræk*, Copenhagen, 1841-44, no. 1, 1841, pp. 1-64; no. 2, 1842, pp. 65-96; no. 3, 1483, pp. 97-144; no. 4, 1844, pp. 145-96.

⁶⁴ Rasmus Nielsen, *Mag. S. Kierkegaards "Johannes Climacus" og Dr. H. Martensens "Christelige Dogmatik." En undersøgende Anmeldelse*, Copenhagen: C.A. Reitzel 1849.

⁶⁵ Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, pp. 580-589.

⁶⁶ *Pap. X-6 B 83 / JP 6*, 6155.

⁶⁷ *Pap. X-6 B 84 / JP 6*, 6155.

⁶⁸ *Pap. X-6 B 86 / JP 6*, 6157.

implications inherent to this form of expression by translating it into the objective range of definition or into a didactical way of communicating a subjective content, which cannot be communicated directly.

Responding to Nielsen's appropriation of Climacus' works, Kierkegaard lists five arguments to indicate why he cannot approve of Nielsen's use of the pseudonyms as dogmatic authorities. The first and the third parts are the following:

1. "There must be no direct teaching" – in the pseudonymous writers this has found adequate expression in the abeyance of direct teaching. A μετάβασις εἰς ἄλλο γένος is made in relation to teaching directly; the idea is reduplicated in the form – everything is changed into a poet-communication by a poor individual human being like most people, an experimental humorist – everything is situated in existence....From the standpoint of the idea, the cause has retrogressed, because it has acquired a less consistent form.

3. The new direction must be away from science and scholarship, away from theory. The pseudonym does not concentrate upon this thought; the pseudonym himself is continuously this new direction; the entire work is repulsion and the new direction is into existential inwardness.⁶⁹

When Nielsen dismisses pseudonymity and converts its subjective content into an objective direct communication to argue against Martensen, Kierkegaard adverts that (and he uses this kind of refrain to finish each of the five drafts he wrote on this polemic) "from the standpoint of the idea something has been lost; the matter is no longer at a point of intensity as with the pseudonym, the issue not in such qualitative tension."⁷⁰ Therefore, pseudonymity does not resolve this tension, and it does not claim to be its solution either. Pseudonymity *is* the qualitative tension that opens the authorship from within. It performs a fundamental role of reduplicating Kierkegaard as an *authority* into being an author of authors and Kierkegaard's authorship into being the Kierkegaardian authorship. Pseudonymity shifts the reader to a place of a qualitative decision – an either/or: either the reader joins in the mutiny of pseudonyms, assuming the challenge that it poses in deposing Kierkegaard's *authority*, keeping, in its turn, the subjective movement of the authorship, or the reader must fight alongside the *authority* that she presumes she is capable of saving with her dialectical hands, becoming a figure like Nielsen who does not realize that this effort of subordinating pseudonymity as an ephemeral detail is what makes the authorship sink and depart from "the cause."

⁶⁹ *Pap. X-6 B 121 / JP 6, 6574.*

⁷⁰ *Ibid.*

The Old Seaman [*Helbefaren*]

In contrast with *halvbefaren*, the experienced seaman – *Helbefaren* – knows that he cannot dismiss the pseudonymity because *it is* precisely the tension; it is the crew that keeps the authorship moving. In this sense, the reader’s hands do not need to resolve the subjectivity that the indirect communication implies into something direct and objective, while trying to grasp it in a conceptual understanding and teaching. Otherwise, in assuming its force as a part of the atmosphere (*stemning*) of the authorship, the experienced seamen – *Helbefaren* – uses this formal feature to strengthen even more that tension posed by pseudonymity for “the cause,” that is, for his own movement of becoming a self.⁷¹ Therefore, I convert these two Danish terms into concepts to work with these different ways of dealing with Kierkegaardian pseudonymity.

Once again, the challenge that pseudonymity implies demands that scholars, taking a step back, must begin again with a question that does not search for its definite beginning only in Kierkegaard’s intention. We must begin – if there is a beginning – with an issue that does not convert the subjective content into an abstract movement or into what Climacus would recognize as a systematic philosophy with Hegelian attributes.⁷² Nielsen’s didactics must be instructive by way of counterexample. Moreover, assurances like Lowrie’s must make us more insecure. We need to be aware, as the “Appendix” calls to our attention, asking: *how? How* to make an academic approach without converting the subjective content of the authorship – existence itself – into an objective issue for thought? In a formal sense, *how* can we think about existence without turning it into a system and, especially, without using Kierkegaardian indirect communication as an excuse for doing so? *How* can we do existential philosophy today?

These questions do not claim to be an objective response because the method for that would be precisely their ruin. These questions are intended to incite an action, a decision. Paradoxically, to ask *how* to produce existential and religious philosophy nowadays (in the

⁷¹ “The cause” has a religious connotation and an existential weight in the Kierkegaardian authorship, as we saw in the quotation of Kierkegaard’s third argument against Nielsen’s appropriation of Climacus’ writings. It corresponds to the Kierkegaardian task of making the reader aware of the existential movement of becoming a *self*, facing the Absolute. While working for “the cause,” the most that the authorship can do is to try to awaken the reader by indirect means to realize his or her own subjectivity. So “the cause” is an existential and religious articulation between form and content, maintaining their qualitative difference through indirect communication.

⁷² Cf. *SKS* 7, 92 / *CUPI*, 92: “The thinker who in all his thinking can forget to think conjointly that he is existing does not explain existence; he makes an attempt to cease to be a human being, to become a book or an objective something that only a Münchhausen can become. That objective thinking has its reality [*Realitet*] is not denied, but in relation to all thinking in which precisely subjectivity must be accentuated it is a misunderstanding. Even if a man his whole life through occupies himself exclusively with logic, he still does not become logic; he himself therefore exists in other categories. Now, if he finds that this is not worth thinking about, then let him have his way. It will scarcely be a pleasure for him to learn that existence mocks the one who keeps on wanting to become purely objective.”

Kierkegaardian sense) is a way of postponing doing so. Simultaneously, it is a calling for a practice of it, even though we do not know *how* to do it. Kierkegaardian pseudonymity expresses this questioning not as a method to be followed but as a decision to be made.⁷³

In any case, at least concerning pseudonymity, Nielsen and Lowrie did not realize – or they chose to ignore – the “qualitative tension” that this formal feature performs in the authorship: “That objectively the emphasis is on *what* is said; subjectively the emphasis is on *how* it is said.”⁷⁴ They also did not realize – or they chose to ignore – that it can change completely the way in which one deals not only with *how* the authorship presents itself to the reader (as Kierkegaard’s work or the Kierkegaardian work) but also *how* one will appropriate it and, consequently, how one will build a discussion on it (since Kierkegaard’s objective intention or the subjective reduplication extended to the reader’s experience). The emphasis on the *what* or the *how* is what distinguishes the ordinary seaman [*Halvbefaren*] from the old seamen [*Helbefaren*]. Teaching how to sail the authorship is not a question of explaining what it is to sail it, but it is a calling for a subjective experience. One must learn how to sail by sailing.

In this context, the second quality of a relationship with the Kierkegaardian work appears. The reduplication implied in pseudonymity inserts another component into the authorship. With regard to Kierkegaard’s authorship, there is only a hierarchical relationship between Kierkegaard and the pseudonyms; that is, it is considered only the author’s activity over the pseudonyms’ total passivity [*Halvbefaren*]. By contrast, the Kierkegaardian work as a reduplication subverts that first unidirectional relation. It shifts the authority from the author or from the authors the form of the work itself. Now, the authorship is not a completed object to be analyzed but turns into a relation to be experienced. Moreover, these rough waters are what makes everything more difficult for the inexperienced dialectical hands, because reduplication throws the reader into this in-between space, where she is adrift on the open sea of reduplication that performs the dictum that “to write is also to be written.”⁷⁵ Would, therefore, to read also to be read? In an indirect formal context, the reader cannot count on Kierkegaard’s authority anymore – at least not when the authorship, with its pseudonymity, is moving through the open sea of reduplication.

In this way, obscure problems arise and appear as dark clouds on our horizon. Considering the reduplication and the dialectical tension between activity–passivity that

⁷³ Here lies the importance of avoiding converting pseudonymity into a concept: it would transform it into a method that we should imitate.

⁷⁴ *SKS* 7, 185 / *CUP1*, 202.

⁷⁵ See Garff, “The Eyes of Argus,” p. 48.

recognizes that there is an inherent activity in the authorship, how can we deal with the presupposition of an active force that writes the writer who also writes it? From where does this force come that subverts the author's authority in becoming the author of the author of the authors? Also how, as scholars, should we relate our academic writing to it?

The hierarchy that guides the ordinary seaman [*Halvbefaren*] is more comfortable to accept because it does not demand a relation to the absurd. This reader is protected and justified by the quasi-empirical evidence of Kierkegaard as a historical subject. For her, Kierkegaard's existence here is a fact, and this fact attests to his activity as a *usual author* and as an authority over the authorship. In this context, Kierkegaard's biography would be enough for an understanding of *his* authorship. It is not hard to defend this truism and sail in this pond.⁷⁶

However, the old seaman [*Helbefaren*] has to handle the reduplication posed by pseudonymity and the absurdity of the authorship as a source of activity that goes beyond the *usual author's*, turning it into an occasion for the writing itself. Here, the factuality of writing subverts the fact itself. Kierkegaard writes. No one can deny it without appealing to an abstract concept of pseudonymity, to an imaginary solution for it, or to transforming him into an apostle who received a revelation.⁷⁷ However, he is also written by the writing because, being the author of the authors, the authorship gains autonomy to write itself using Kierkegaard as an occasion. (The obscure storm persists on the horizon and gets even closer: where does this external force come from?)

On the one hand, we have the reading that takes pseudonymity as an occasion for Kierkegaard's authorial intention; on the other hand, we have pseudonymity as an occasion for Kierkegaard being an occasion for the writing of the works. Nun and Stewart identify and summarize the issue: "In other words, the claim is either that Kierkegaard's use of pseudonyms can be entirely ignored and is in no way relevant for the content of his thought or the opposite opinion that says that careful attention to the pseudonyms is the *conditio sine qua non* of any meaningful interpretation of Kierkegaard at all."⁷⁸ They also point out that the most "productive

⁷⁶ This hermeneutic that prevails on modern philosophy is increasingly criticized in contemporary discussions, especially after the publication of Roland Barthes' essay, "The Death of the Author" (in *O Rumor da Língua*, trans. by Mario Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes 2004, pp. 57-64. Daniel Berthold discusses this specific issue in a Kierkegaardian context in his *The Ethics of Authorship: Communication, Seduction and Death in Hegel and Kierkegaard* (New York: Fordham University Press 2011). Antony Aumann also makes remarks on this debate in his paper "The 'Death of the Author' in Hegel and Kierkegaard: on Berthold's The Ethics of Authorship," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 32, no. 2, 2011, pp. 435-447. Joakim Garff also points out the risks of pure biographical readings in his *Søren Kierkegaard: A Biography*, pp. xvii-xxi.

⁷⁷ Neither can Kierkegaard deny it, as we saw previously.

⁷⁸ Katalin Nun and Jon Stewart, "Preface," in *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. by Katalin Nun and Jon Stewart, Burlington: Ashgate 2015 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 17), p. xv.

approach lies somewhere in the dialectical middle ground between these two positions.”⁷⁹ Here we face the dilemma once again: if the approach assumes only one of its “two positions,” then the reduplication is broken. If it searches for a Hegelian synthesis between the author and the authors, this will lead us to find neither the author nor the authors in a quest to consider both of them as one single thing. So, that middle ground that Nun and Stewart suggest must be precisely the open sea of reduplication that the readers must throw themselves into: a paradoxical tension between activity and passivity opened in the authorship by pseudonymity.

The reduplication exteriorizes the *usual author*’s authority and this exteriorization emerges from within the authorship; that is, the writing and the reading emerge as facts overcoming their mere factuality. This outer space, this absurd element posed by the mutiny of the pseudonyms as reduplication, subverts Kierkegaard’s authority over the authorship as soon it incorporates that first hierarchical relation (author > pseudonyms) into a second one, where Kierkegaard is operating with a horizontal relationship with the pseudonyms, as an author of authors. If Kierkegaard loses his authority as a *usual author*, it means that the pseudonyms assume their own role in the authorship – even though they do not become one single thing and maintain their qualitative differences. The problem in approaching pseudonymity is no longer a matter of conceptual arm wrestling to decide who has the authority over the authorship, Kierkegaard or the pseudonyms. It becomes a question of considering reduplication as a relation facing a third element (“the cause”) that opens the work to its own process of writing.

We can illustrate this qualitative tension – pseudonymity posing an in-between space in the authorship in reduplicating the usual author – by referring to an image that Eduardo Prado Coelho evokes to discuss this stylistic feature.⁸⁰ Using Ronald Laing’s psychiatry, he tells us

about a child who had some chairs in her room with which she played. Each chair had the function of triggering a specific character: on the first one, the child became an Old West cowboy, on the second, she became a gangster from Chicago, on the third one she was a Chinese businessman crossing Asia, on the fourth, a southern pirate similar to Sandokan, and, on the last chair, the child became again the child who would have to do her homework as she always had done.⁸¹

The emphasis, in our context, is not only the psychological issue that allows the subject to represent other subjects and to return unharmed to herself. The *Halvbefaren* probably would see the same child underneath each of her representations. The point here is to emphasize that when the subject comes back to her “original” place, the relation it had with the other ones

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Eduardo Prado Coelho, “O Viajante do Inverso,” *Colóquio/Letras*, no. 96, 1987, pp. 46–55. Even if Coelho’s article discusses the heteronyms of the Portuguese poet Fernando Pessoa, this particular example can be applied to Kierkegaardian pseudonymity in order to make our point clearer.

⁸¹ Coelho, “O Viajante do Inverso,” p. 46. My translation from Portuguese.

converts its originality into an image of herself. “The child of [that] allegory dwells on the space in-between all those chairs, sitting in all chairs and in no chair” simultaneously.⁸² Then, she must realize that even if she wants to stop playing, she is also a representation of herself in the dynamics of the play. In this game, vacating a subjective place to build other places of subjectivity necessarily implies a deconstruction of that first one, not in the sense of denying it or erasing its factuality, but in the sense that they are bound to each other by an unsolvable tension: an in-between *space of subjectivation*. This relational space created within the movement of reduplication extends to the reader as well, by making her question her own subjective place, or at least the author’s or the authors’ places.

The Mutiny of the Pseudonyms

Victor Eremita edits a book – *Either/Or* – where he exposes the contradiction between an author he calls A, an unstable and fragmentary personality, and the sober and ethical writings of the Judge, B. Eremita also includes a diary from Johannes the Seducer and finishes his work with a short religious sermon from a priest. In other works, we have the correspondence between Constantin Constantius’ skeptical perspective, playing with the sorrow of a young man in his emotional crisis. Johannes Climacus is a kind of humorist who, with his eloquence, shows the contradiction of speculation regarding the religious. Johannes *de silentio*, in his turn, avoids writing about what cannot be written, and his words stand in relation to the abyss of faith. Is Anti-Climacus a Christian? What is the difference between his writing and Vigilius Haufniensis’ academic language, where the latter discusses the concept of anxiety and its anthropological, psychological, and theological implications? Frater Taciturnus, Hilarius Bookbinder, Nicolaus Notabene, Petrus Minor, Quidam, William Afham, “the one still living,” ABCDEFGodthaab..., Kierkegaard? All these names, these voices, and signatures emerge from the work, by the authorship, and play the role of presenting not only their particular perspectives on different issues but also expressing their different subjectivities about common questions.

This heterogeneous relation between all these authors overcomes the *usual author* as an authority.⁸³ We can see an example of this in a conversation between Kierkegaard and Victor Eremita about the polemical discussion that the publication of *Either/Or* caused in Copenhagen

⁸² Fernando Pessoa, *Teoria da Heteronímia*, ed. by Fernando Cabral Martins and Richard Zenith, Lisbon: Assírio & Alvim 2012, p. 16.

⁸³ See José Miranda Justo, “Singularidade e Universalidade nos Processos de Leitura de Kierkegaard,” *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol. 2, no. 1, 2014, pp. 83-101, for a discussion of the heterogeneity of the Kierkegaardian authorship.

concerning who was the “real author” behind the book. On February 22, 1843, Kierkegaard intended to publish an article in the newspaper *Berlingske Tidende*, entitled “Urgent Request.” In this article, Kierkegaard addresses directly Victor Eremita concerning writing polemics:

Kierkegaard begged [Eremita] to give up his “pseudonymity so that I can once again live in peace and quiet.” Kierkegaard had also planned for Victor Eremita immediately to publish a reply in *Fædrelandet* in the form of an “Open Letter to Mr. Kierkegaard, M.A.” in which he would express sympathy for the magister’s difficult position which nonetheless, according to Victor Eremita, was Kierkegaard’s own fault: “Are you completely certain that you have not been deceived by our mental state, by the sort of hypochondria one often sees in learned people? The more distraught a person becomes about his situation, the more pleasure people take in teasing him.” For his part, Victor Eremita would gladly be of assistance – that was not the problem. The problem was that he, too, was ignorant concerning the identity of the actual authors of the book and was therefore unable to conclude with certainty that Kierkegaard himself might “not be one of them.” The whole business was pure fiction and was signed “the Magister’s respectful servant, Victor Eremita.”⁸⁴

Even though this dialogue between Kierkegaard and Victor Eremita was never published, it was accompanied by other manuscripts and articles such as the “Public Confession” (*Fædrelandet* – June 12, 1842),⁸⁵ in which Kierkegaard wrote, in the same tone as in “A First and Last Explanation,” that no pseudonymous writing should be associated with his name. Also worthy of note is the article “Who is the Author of *Either/Or*” (*Fædrelandet*, February 27, 1843),⁸⁶ signed by A.F....,⁸⁷ in which this anonym writes about the vital interest in trying to find the real author behind the book, an interest that becomes even more important than actually reading the book.

This entire discussion, signed by Kierkegaard, by Climacus, by Eremita, by A.F... shifts the focus from the objective formality of pseudonymity and points to the authorship itself and its subjective space. If the pseudonyms must be considered as authors with their own subjectivity, Kierkegaard, in the authorship, must find himself in a qualitative tension with all those subjectivities as the occasion of their expression. However, this particular kind of dialectics only matters for us when it opens this qualitative tension to a second one. The first is that infinite arm-wrestling between the author and his authors. The second is the one between the exteriority that emerges within the reduplication. This exteriority, as an in-between space within the authors, would become the author of the author of the authors.

⁸⁴ Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, p. 215.

⁸⁵ SKS 14, 41-46 / COR, 3-12.

⁸⁶ SKS 14, 49-51 / COR, 13-16.

⁸⁷ As Joseph Westfall points out in his paper, “A, B, and A.F....: Kierkegaard’s Use of Anonyms” (in *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. by Nun and Stewart, p. 33) the anonym A.F.... could signify the Danish “Af forfatteren” (“By the author”). This author could be Kierkegaard or, according to Joakim Garff and Julia Watkin, Victor Eremita. See Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy*, Lanham, Maryland: The Scarecrow Press 2001, p. 401; Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, p. 216.

Finally, in emphasizing the reduplication performed by pseudonymity, I tried to suggest that Kierkegaard is not *the* author: he becomes an author among the Kierkegaardian authors. All of the authors occupy a different position in the authorship, working as a crew to “the cause,” that is, to evoke the reader’s subjectivity, pointing to an outer space of subjectivation within the horizon of the authorship. In the midst of this ongoing mutiny, even if Kierkegaard decides to stop playing the game and tries to sit again in the admiral’s chair to reclaim his position as a *usual authority* over the Kierkegaardian work – the kind of thing he tries to do in his signed posthumous *Point of View for My Work as an Author*⁸⁸ – the pseudonyms will always be there to remind him that, if so, the captain must go down with the authorship. And this is something that every old seaman [*Helbefaren*] should know.

⁸⁸ See Garff, “The Eyes of Argus,” pp. 29-54.

A3: The Kierkegaardian Circus is Burning: the intentionalist reading is seriously on fire⁸⁹

The researcher who takes the Kierkegaardian pseudonymity seriously, decentralizing an intentionalist reading that aims to reduce everything to Kierkegaard's *authoritative* role as an author, that researcher is frequently condemned by her peers as a kind of heretic, an inciter of the mutiny of the pseudonyms. Even if that researcher disposes herself as an experienced seaman navigating the open sea of dialectical reduplication [*helbefaren*] and realizing that it is precisely this formal tension what gives subjectivity to the movement (and movement to the subjectivity) of the text,⁹⁰ that researcher is accused of falling into either a radical relativism, or into meaningless subjectivism with her reading. In short, she is not taken seriously.

However, who wants to be serious?

Of course, the matter is all about who presumes to have the power to establish the criterion of seriousness.⁹¹ These walking criteria tend to use prefix *post-* to stereotype terms such as “postmodern”, “post-truth”, “poststructuralism”, “post-episteme.” In doing that, they tend to denigrate any reading “that suggests an overcoming or even an abandon of a certain time-space dynamics, pointing to the *other*, and creating a new experience where everything that we knew seems to be ruined” (TIBURI, 2019), including epistemology itself. That researcher we've been talking about is easily classified as a postmodern scholar by the academic supreme court, even though postmodernity itself is an unstable term.⁹² When she problematizes, for example, the role of the *usual author* as an authoritative modern invention (cf. Barthes, 2004), that “postmodern” researcher is frequently confronted with the question if her reading is not just another metanarrative about the overcoming of the metanarrative.

⁸⁹ Este capítulo é fruto de minha atividade enquanto pesquisador visitante no Søren Kierkegaard Research Centre da Universidade de Copenhague, durante a minha primeira estadia em 2019, sob orientação do prof. Dr. Joakim Garff.

⁹⁰ This metaphor is discussed in the chapter A2.

⁹¹ For an existential discussion about the criterion, see chapter B3. Here, it is taken in its epistemological sense.

⁹² “Simplifying to the extreme, I define *postmodem* as incredulity toward metanarratives. This incredulity is undoubtedly a product of progress in the sciences: but that progress in turn presupposes it. To the obsolescence of the metanarrative apparatus of legitimation corresponds, most notably, the crisis of metaphysical philosophy and of the university institution which in the past relied on it. The narrative function is losing its functors, its great hero, its great dangers, its great voyages, and its great goal. It is being dispersed in clouds of narrative language elements - narrative, but also denotative, prescriptive, descriptive, and so on. Conveyed within each cloud are pragmatic valences specific to its kind. Each of us lives at the intersection of many of these. However, we do not necessarily establish stable language combinations, and the properties of the ones we do establish are not necessarily communicable” (LYOTARD, 1984, p. xxiv).

In our context, this “postmodernist” researcher enters the game already having her own *authority* questioned in questioning Kierkegaard’s *authority*. After all, in doing that, she is indirectly problematizing the *authority* of those scholars who *authorize* themselves to speak for their author, including herself. What a good opportunity we will have here in this chapter to have fun with this contradiction!

Taking just the last paragraph, we can have a glance of the complexity of this issue. There, we have at least four perspectives to consider: the author’s (historical-Kierkegaard),⁹³ the authors’ (pseudonyms),⁹⁴ the reader’s (scholars),⁹⁵ and the work by its own voice (the scripture).⁹⁶

If we look close to one of these four perspectives in specific, we can fragment it even more, as Westfall (2012a, p. 5710) does when he exposes the disparity of those readings that depart from the *Point of View of My Work as an Author* (PV, KIERKEGAARD, 1998b). Garff (1993) also exposes that the *Point of View* could not give a normative ground for a definite reading of the entire authorship. Mackey (1986) as well, when he says that we must consider the plurality of perspectives that runs through the work, defending that *the point of view*⁹⁷ is just one of the possible points of view within the Kierkegaardian *authorship*. Under this scenario, Westfall (2012a) distinguishes the scholars in two groups: those ones who read Kierkegaard’s work under the normative light of the *Point of View*, and those ones who defend that we cannot put this book in a privileged place among the *authorship*, precisely because it was wrote by an ironist such as Kierkegaard.

In this Chinese puzzle, less than trying to list the arguments used in this “battle between the old and the new soap-sellers”⁹⁸, what we must ask is how this fragmentation takes place nowadays and how each one of these readings claim their own *authority* before the other. We must ask where this *authorities’ authority* comes from. Where and how they are legitimated. And if their own legitimation implies a delegitimizing of the other readings. These questions do not aim to solve any eventual conflict between these *authorities* – Lord, release me from being a mediator, and heaven forbid me to reinforce the conflict in giving credence to one side

⁹³ See chapter A1.

⁹⁴ See chapter A2.

⁹⁵ The present one.

⁹⁶ See chapter A4.

⁹⁷ I will explore the ambiguity of the expression “point of view” in the singular to refer both to the book (KIERKEGAARD, PV, 1998e), and to the intentionalist reading of the Kierkegaardian authorship.

⁹⁸ Reference to a play written by Kierkegaard, *The Battle Between the Old and the New Soap-Cellars* (1990), in his student years, as a parody of the philosophical academic discussions of his time.

over the other! These questions just try to get some implications of this soap opera which the academic discussion can become sometimes, placing myself as a clown.

Therefore, this chapter will be dedicated to the concept of *authority*. No. Better saying: I dedicate it to the *authorities* themselves! This chapter must be taken as an act of bending the knees to what this poor named scholar will never be, given that, without the prepotency or the ambition of thinking that he can achieve the absolute reading of whatever, he already departs from the weak premise that he will never be *authorized* or even *authorize* himself on whatever. Afterall, can anyone *authorize* oneself? Who *authorizes* the *authority*? Herself? Or is the *authority* always dependent of an exterior *authorization*? If so, is every *authority*, then, a relative *authority* since it depends on an exterior *authorization*? Or should we appeal to a metaphysics to speak about an absolute *authority*? Should we presuppose an ontological foundation that *authorizes* itself and, consequently, everyone who is ontologically subordinate to it? Where is the scholars' *authority* placed among these issues?

These are the questions after the ones that do not like the questioners, and eventually from the other side of these question marks may come a command for us to stay on our knees in reverence to that *authoritative* force that we are facing. From my part, I would prefer to deal with these problems as an invitation for us to raise our cups with a smile on our faces and make a toast to tragicomic soap opera we are!⁹⁹ And the spectacle is just about to begin...

First act: Ladies and gentlemen, others respectable members of the audience!

[Claque: < roll the drums >]

Ladies and gentlemen, others respectable members of the audience, welcome to the Kierkegaardian circus!

In this first act we would like to cast the spotlight on those who defend that Kierkegaard's pseudonymity is just a stylistic fresco. Yes! For them, it is just a formal instrument that Kierkegaard uses to fulfill his intention as a *usual writer*.¹⁰⁰ Moreover, since pseudonymity plays an esthetic role, let us suppose that its function in the authorship can be

⁹⁹ "The tragic and the comic are the same, in so far as both are based on contradiction; but the tragic is the suffering contradiction, the comical, the painless contradiction. The comic apprehension evokes the contradiction or makes it manifest by having in mind the way out, which is why the contradiction is painless. The tragic apprehension sees the contradiction and despairs of a way out" (CLIMACUS, 1941, 459-468).

¹⁰⁰ The category of the *usual author* (cf. KIERKEGAARD, CUP, 2009) is discussed in the chapter A2.

discarded as soon as we get to know Kierkegaard's intention. Yes! Let's agree that what matters is just the philosophical content, the anthropological concepts, the theological debate behind this stylistic trait. Let's not bother ourselves with the implications posed by the form itself. Yes, ladies and gentlemen, let's do like Lowrie (1941) did and suppose that the *Kierkegaardian authorship* is *Kierkegaard's authorship*. Kierkegaard, this concrete, historical, factual *authority*. Yes! Let's get rid of the pseudonymous white noise because it does not respect the seriousness of Kierkegaard's intention to use this stylistic trait. After all, other respectable members of audience, are we serious or not?

Claque: < silence >

Let us talk serious then. Let's not convert Kierkegaard's *authorship* itself into a circus. Let's get rid of the radical emphasis on the indirect communication and consider it just as an objective instrument to Kierkegaard's systematic project as an author. Let us assume his *Point of View* as the only mediation to achieve his intention behind the work – presupposing that the work is a product of an intention. Only in this way we will be able to read Kierkegaard's authorship as a totality. Just like this – in reaching his *authority* behind the work – we will be able to take Kierkegaard's authorship seriously. For that, let's Helms' (2010) question in decorum: “*Can Kierkegaard be serious?*” Her seriousness is about “any direct communication, where what is apparently communicated is the relevant communication”, to the detriment of “[a]n indirect or ironic communication, in contrast, [that] stands for some other hidden communication or reminds (performatively) that language itself is unstable” (HELMS, 2010, 241).

This is an important question for us researchers, after all, to take Kierkegaard's work seriously is to take ourselves seriously, isn't it? We are philosophers, anthropologists, theologians! We are serious scholars, ladies and gentlemen! We cannot spend our precious energy in thinking who came first – the author or the authorship – since ontology already knows the first cause by a millenary speculation. We cannot spend our time emphasizing ephemeral details like pseudonymity which, brought to the last consequences, delegitimizes not only Kierkegaard's intention as the first cause, but also our own research fields as its consequence. We cannot convert everything into a spectacle as the “postmodernists” insist to do. Let us pay attention to what Walsh (1991) warns us: after saying, for example, that the “postmodern writers discovered that before Derrida there was Kierkegaard” (1991, p.113), Walsh makes us aware about the relativism and the subjectivism that these kind of readings imply when they suggest “the overthrow of metaphysics and any form of foundationalism” (*Idem*). Besides that, she

continues, they promote “the trivialization of Kierkegaard’s authorship”, “opening it to every sort of reading” and, between us, “we already have more than enough games of trivial pursuits to play in our spare time”; we cannot mess with the serious of the traditional scholars that hardly achieved a respectable place for Kierkegaard among the Western tradition and, consequently, for themselves as such.¹⁰¹

Therefore, against postmodern trivialization and the deconstruction scholars like Poole (1993) promotes on Kierkegaard’s philosophy, our seriousness must be focused on finding a foundation for his project. Kierkegaard’s *Point of View for My Work as an Author* (1998) meets our demand, given that in this book he gives normative instructions and direct guidelines on how to read the entire authorship. In this book signed by his own name (we can disregard that it is an unpublished work), Kierkegaard provides us a pivoting shaft that systemizes, organizes, unifies, explain – now in the objective sense of the Danish word *forklaring* – his project as a totality. In *The Point of View* we can taste the intentionalist essence of Kierkegaard and quench our thirst for *authority* by assuming the point of view itself.

From this normative key Kierkegaard provides to us, we can make it our *Second and a Last Explanation*¹⁰², or the third, or the fourth, or the hundredth, or whatever number we want to call it as long as it is presumed to be closer to the last, i.e., to the true meaning of the text. After all, in finding his ultimate *Point of View* we will be able to defend our own point of view as an ultimate one – to the detriment of those postmodernists who just want to set the circus on fire and see the clown burn to death. This is a matter of honor, ladies and gentlemen! Otherwise, Walsh’s (1991, p.122) prophecy will come true: “if such a separation is not forthcoming and no foolproof contraception can be found, a new generation of Kierkegaardian misconceptions will surely proliferate, threatening to seduce the unwary”!

Now that Walsh (1991) made us aware, the normativity in the direct communication of the *Point of View* must retain the strength of the final word – it must be taken as Kierkegaard’s definite intention. Only in this way it will give us instruments to deal with the postmodern threat.

¹⁰¹ With these words, Walsh (1991, p. 115) makes a critical review essay to Agacinski’s (1988) book *Aparté: Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard*: “But are we to take her [Agacinski] seriously? [...] Perhaps the best way to respond Agacinski, then, is to play her game with her, that is, not be taken in by refusing to take her seriously. For that would be the trivialization of Kierkegaard’s authorship, and we already have more than enough games of trivial pursuits to play in our spare time.”

¹⁰² Reference to Kierkegaard’s appendix on Climacus’ book, *A First and a Last Explanation*, where Kierkegaard declares that he is not the writer of *Philosophical Fragments* or of any pseudonymous writings. See chapter A2 for more details.

Ladies and gentlemen, let us start, then, assuming that those ones who don't use the *Point of View* as a key can't be taken seriously. They don't honor the legacy that Kierkegaard leaves us and, consequently, they don't reinforce their own status as serious scholars by doing that. After all, who could have more *authority* over the *authorship* than its own author? It is a logical and causal statement. In deconstructing its central voice, the "postmodernists" ruin the project unity. But as one of architects of the Modern thought meditated before, to ruin a project is only justified as an attempt to expose its true ontological foundations (DESCARTES, 2018). By their turn, the "postmodern" threat converts the solidity of the whole structure the entire structure we've been building for millennia, into a circus that can go down under the smaller breeze. Honored members of the audience, we must remember that we all rely on this structure!

To be fair, we must admit at least one contribution postmodernists made to us. Yes, at least one. They opened our eyes to a blind spot in our own approach: the writing issue, the form, the linguistic problem, and its epistemological limitations. However, they made it in a way that our *Point of View* became even more consistent. Helms (2010), for example, recognizes this contribution, and takes advantage of it when she defends a phenomenological reading of Kierkegaard's work based upon Wolfgang Iser's (1978) works. According to Iser (1978), every text is a product of an *implied author's* activity to whose intentions the reader must refer in order to make sense of what is written. According to Helms (2010), postmodernists fear that, as readers, they will lose their hermeneutical freedom for the *implied author*. The postmodernists, by their turn, expose this loss of freedom by saying that to every *implied author* must be an *implied reader*, an ideal role that they must fit beforehand. However, for Iser's (1978) phenomenology, the *implied reader* is not a static category within the work, since she can wonder through the multiple layers built by the *implied author* in the text (characters, narratives, themes, plots, etc.). Iser (1978) will name this reading freedom as the *wondering viewpoint*.

At this point, the "postmodernists" must ask Iser's followers: what the hell does it mean to be an *implied reader*?

The implied reader is a feature of the text. In other words, no person is an implied reader, though anyone who reads a particular work inhabits the implied reader's perspective to some degree. The implied reader belongs to the phenomenological structure rather than to actuality. (HELMS, 2010, p. 12).

As Helms (2010) does, some Kierkegaardian scholars should be reluctant in identifying Iser's reader with Kierkegaard's one since Kierkegaard seems to address himself to the actual individual rather than to an ideal and impersonal one. Despite that, Iser's phenomenological

approach at least gives the reader a mission: to perform the successful reading, i.e., to make her wondering viewpoint merge the *implied author's* point of view. The successful reading would be that one in which the ideal features of the text would be in total agreement, and the *implied author* and the *implied reader* in total coherence (SHI, 2013, p. 983).

Even though it gives a role to the reader, this phenomenological agreement converts the text into a hierarchical structure, where the reader is fated to work in reassembling the *implied author's* intention as a condition to a successful reading. The reader is now considered part of the textual structure, still, the author precedes the work, and the work precedes the reader. She is the last in terms of autonomy.

Iser (1978) takes into account the role of the reader and her relation to the structure of the text, this is what makes his phenomenology an example of the Reception Theory (KINDT & MÜLLER, 2006; SHI, 2013). Barthes (2004), by his turn, radicalizes this role in a way that the reader cannot be predetermined and caught by the author in the structure of the text. According to Barthes (2004), the reader's freedom and the unpredictability of every reading is what deconstructs all the efforts the author can put in closing textual structure around her intention. The reading *unauthorizes* the author since the author does not have any control over the reader. In this context where the author's *authority* is contested by the actuality of the reader, to deal with a text considering any kind of implied presence becomes worthless.¹⁰³ That is, even if there is an *implied author*, it does not matter anymore given that there is no longer such a thing as a successful reading. Instead of the harmony between the *implied author* and the *implied reader* imposed by the text as a power structure, what we have now is a conflict between the author and the reader that uses the text as a battlefield:

We are now beginning to be the dupes no longer of such antiphrases, by which our society proudly champions precisely what it dismisses, ignores, smothers, or destroys; we know that to restore to writing its future, we must reverse its myth: the birth of the reader must be reversed by the death of the Author (BARTHES, 2004).

Barthes (2004) admits that the movement he proposes is a mere *reversion* of the modern myth of the author. What was intended as the *authority* over the work – “the explanation of the work is always sought in the man who has produced it” (BARTHES, 2004) –, now it is completely placed in the role of the reader. The reader becomes the central figure, and she is the protagonist giving meaning to the text. This *reversion* implies a reformulation of the way

¹⁰³ “Once the Author is gone, the claim to “decipher” a text becomes quite useless. To give an Author to a text is to impose upon that text a stop clause, to furnish it with a final signification, to close the writing”. (BARTHES, 2004)

one deals with the text. It releases the reader from that phenomenological implied role and gives to her the *authority* for her own reading. In terms of meaning, now the reader precedes the text, and the text precedes the author. That very question the postmodernists made to Iser's followers must be made here in a reverse way: what we, the readers, would become with Barthes' *reversion*?

As serious readers, we must appropriate this reversion, ladies and gentlemen, as the biggest postmodern contribution to the phenomenological reading! According to Iser (1978), the *implied reader* is phenomenological category within the text (Cf. HELMS, 2010), but Barthes' (2004) reversion of the structure of the text does not free the reader from that abstract and impersonal *wandering viewpoint*. That is, for Barthes the reader is still "[...] a man without history, without biography, without psychology; he is only that someone who holds gathered into a single field all the paths of which the text is constituted" (*Idem*). In both cases, the reader is still under the tyranny of the meaning – whether by the fitting in the author's intention or by imposing it as the reader's intention, respectively. In both cases, the reader must answer to the phenomenological paradigm of intentionality.

If Helms (2010) underlines that Iser's (1978) *implied reader* cannot be confused with Kierkegaard's reader, we must agree that Barthes' reader neither, given that the Kierkegaardian reader has an actual history, a life, her own psychology. With his *The Death of the Author* (2004), Barthes dismisses the author's *authority* as a "modern character;" still, he is incapable of overcoming the paradigm of the *authority*. Barthes' *reversion* retains a phenomenological nostalgia. Despite of their different implications regarding the relation of the reader with the text, Barthes' deconstruction refers, in a certain sense, to Iser's phenomenology, inside out (BORBA, 1999). The *authority* is just transferred from the author to the reader as the source of meaning of the text. The reader becomes the ontological foundation of the text.

Here, the things become even more serious. Barthes' phenomenological nostalgia can be used to corroborate the *Point of View*. In other words, the *authority* that we have, as serious readers, to defend the phenomenological authority of the *Point of View*, is legitimized by Barthes' *reversion*: I can only say that Kierkegaard have the *authority* over the work if I presuppose that my reading has the *authority* to legitimize his *authority* to legitimize my reading of it. To kill the author, i.e., to *deauthorize* the author means to *authorize* myself in his place. The paradigm of *authority* is still the same, but Barthes adds another turn on the screw *authorizing* the reader. In short, the author's *Point of View* becomes my own point of view as an *authorized* reader.

If the phenomenological argument defends that “we can say both that reading involves the participation of the reader and that the reader does not construct or produce what is read” (HELMS, 2010), our role as a serious readers would be reduced to a passive non-writing, a partial non-thinking over the materiality of the text we are dealing with. But the thing the serious readers do most is writing, discussing, and producing. The academic torrential production does not let us lie. We read, reread, and read again, and then we write, rewrite, and write again to defend the seriousness of our reading over other readings and writings. Facing this dilemma about our seriousness as researchers, that both Iser and Barthes raise, either we must accept that we participate in an active way in the text (assuming Barthesian *reversion*), or we need to resume our writing into a paraphrase activity (Iser’s phenomenology). If the last is the case, it means that we do not produce at all with our academic writing, since if we do it, we will necessarily ruin our phenomenological premise: either would go beyond the implied author, or we would not fit our role as implied readers. In this way, the *possibility* of a serious reading implies the *impossibility* of producing anything over the reading we do. In short, reading as an activity becomes impossible.

If our academic production is a quest for fitting in the *implied author*’s true intention, then the implications are quite severe: we do not write at all, we *rewrite* what we read; we do not think, we *rethink* what has already been thought; We do not produce, we *reproduce*. And the closer to the original – with less originality in itself –, the more *authority* my reading has as a serious reading.

Then, in a first moment, my *authority* as a reader depends on the emphasis I give to my author’s *authority* (cf. ISER, 1978). However, in a second moment, if those “postmodernists” try to *revert* the phenomenological paradigm, using Barthes (2004) to defend that my author is dead, that is ok, because this *reversion* does not shake our presuppositions but, on the contrary, it reinforces our *Point of View* in transferring the *authority* to us as readers. In both ways, as serious readers, we must take the author’s place.

Claque: < amazement >

However, this is not an easily task! That’s why we must keep defending our serious reading as if it were our own life.

After spending so much time reading all the books from my author; after dissecting each single line of Kierkegaard’s production in a quest to find the original intention behind the work; after having spent so much saliva criticizing and defending a whole secondary bibliography;

after getting rid of the “postmodernist” thread using the *authority* I give to the *Point of View*; after undertaking a crusade to defend Kierkegaard’s intention as an implicit author, attending to research groups, conferences, seminars, symposiums, journals, magazines; after sacrificing my own personal life, giving talks about Kierkegaard’s point of view to my family during the dinner; after having participated of his work as its most serious reader; after having found Kierkegaard’s true intention behind the text, and becoming the one who caught the true meaning of the text; after having written twenty six papers, fourteen chapters, a hundred – no, not a hundred – but four hundred and six two pages of a book entitled *The Point of View of Kierkegaard’s Work as an Authorized Reader*; after having done all of this, me, the serious reader, contemplating a whole life of production; me, the serious reader, having awarded the most important respect from my peers; having accumulated all these certificates that attest my status as a specialist; after all this, I must proudly recognize that I didn’t write anything, nor thought anything because my quest was a quixotic quest in trying to expose what was already exposed in the original text itself; my mission was only to participate of the presumed meaning of the work to appropriate the author’s *authority* and, in detriment of the “postmodernists’ circus, to have the *authority* to say to them – and now I will quote myself, ladies and gentlemen: “Kierkegaard would not agree with you”, or “You cannot read Kierkegaard this way”, “your reading is not serious enough”, “you didn’t understand Kierkegaard so far.” <

claque: amazement >

And I will be able to say that because as the most serious reader, I wrote what is already written; I thought what is already thought – in the same extend of what Kierkegaard wrote and thought by himself: yes! I reached the true meaning of the text; I know, for example, that the pseudonymity is just an aesthetic instrument that can be discarded as soon as it achieves its goal! As a serious reader, I have the *authority* to say that if Kierkegaard’s project must have any serious pseudonym as the postmodernists insist on defending, only me, yes, me, the serious reader, could directly speak for my author; yes, other respectable members of the audience, we, the serious readers, we are the truly Kierkegaard’s pseudonym!

< claque: applause >

With this humble introduction, ladies and gentlemen, we are honored to follow up with the attractions that will characterize the different types of authorized readings of Kierkegaard’s works as their own.

Second act: the doppelganger

Ladies and gentlemen, we will present the next attraction by referring to *Pierre Menard, the author of Quixote*. In a first glance, one may wonder what this short story of the Argentinian writer Jorge Luis Borges (1944) has to do with Kierkegaard's works. But ladies and gentlemen, let us not forget that we are dealing in this chapter with Kierkegaard's serious readers, and Pierre Menard works as a perfect example of that seriousness that uses Barthes' *reversion* to legitimate its own phenomenological reading. Menard was so fascinated by Cervantes' book that his lifegoal as a serious reader was to become the author of *Dom Quixote*:

Those who have insinuated that Menard devoted his life to writing a contemporary *Quixote* besmirch his illustrious memory. Pierre Menard did not want to compose *another* Quixote, which surely is easy enough – he wanted to compose *the* Quixote. Nor, surely, need one be obliged to note that his goal was never a mechanical transcription of the original; he had no intention of *copying* it. His admirable ambition was to produce a number of pages which coincided – word for word and line for line – with those of Miguel de Cervantes. [...] “My purpose is merely astonishing,” he wrote me on September 30, 1934, from Bayonne. “The final term of a theological or metaphysical proof – the world around us, or God, or chance, or universal Forms – is no more final, no more uncommon, than my revealed novel. The sole difference is that philosophers publish pleasant volumes containing the intermediates stages of their work, while I am resolved to suppress those stages of my own.” And indeed, there is not a single draft to bear witness to that years-long labor. (BORGES, 1944).

In his quest for reaching this metaphysical and theological meaningful source of inspiration that once moved Cervantes' hand – word for word and line for line –, so it could move once again Menard's one, he begun to study each biographical detail of Cervantes' history. Menard also studied the historical and cultural context of his author to appropriate of the conditions that allowed *Dom Quixote* to be written as it was in its time. He tried not to miss any detail that could give him a clue on how Cervantes had access to the source of *Dom Quixote*. Menard was trying to assume Cervantes' role by gathering and trying to recreate what Iser (1978) would call as the *repertoire*¹⁰⁴ of the text. With the same repertoire, Menard presumed that the immanent structure of the text – the *strategies*¹⁰⁵ – would emerge by themselves through his pen, as they did once with Cervantes'. In short, he was trying to become Cervantes.

However, he soon realized that

¹⁰⁴ “The repertoire consists of all the familiar territory within the text. This may be in the form of references to earlier works, or to social and historical norms, or to the whole culture from which the text has emerged.” (ISER, 1978, p. 69).

¹⁰⁵ “They [the strategies] encompass the immanent structure of the text and the acts of comprehension thereby triggered off in the reader.” (ISER, 1978, p. 86).

Being, somehow, Cervantes and arriving thereby at the Quixote – that looked to Menard less challenging (and therefore less interesting) than continuing to be Pierre Menard and coming to the Quixote *through the experiences of Pierre Menard* (BORGES, 1944).

In a letter, Menard wrote:

Composing the *Quixote* in the early seventeenth century was reasonable, necessary, perhaps even inevitable undertaking; in the early twentieth, it is virtually impossible. Not for nothing have three hundred years elapsed, freighted with the most complex events. Among those events, to mention but one, is the *Quixote* itself. (BORGES, 1944)

As a serious reader, Menard realized that to write Dom Quixote would imply, either a denial of himself as an author (Menard would need to become Cervantes), or the destitution of Cervantes' *authority* as an author (to write "Quixote through the experiences of Pierre Menard", Cervantes would become Menard) – both following Barthes' premises in replacing or killing the author, respectively. Either way, to produce such a Quixote, Menard would need to write without ink in his pen; he would need to perform a perfect *mimesis* of Cervantes' performance as a writer in a way that, in the end, no one could know who Cervantes was and who Menard was just by reading their books.¹⁰⁶

Ladies and gentlemen, with Menard's case we introduce you the doppelganger!

The doppelganger raises some questions to our serious reading and production on Kierkegaard's works. Maybe we can understand a bit about our own way of dealing with our author if we ask what is the motivation that incited Menard to participate so intimately of Cervantes' work, erasing the boundaries between the reader and the author but keeping the *authority* in the text structure. The serious reader's efforts on trying to reach the original meaning of the text – and to write about what Kierkegaard wrote about – are close to Menard's ones: a quixotic quest to (re)produce with one's own hand what one just read.

If so, why so much research if many of them are just mimicry that doesn't aim to create nothing beyond what is already created, but to return to the original as an end? In *aping* like that, as a doppelganger, the serious reader has the *authority* to defend her successful reading over the others' because, after all, her interpretation corresponds exactly – or at least, as close as it can get as an *implicit reader* –, to the *implicit writer*'s intention within the text structure.

Maybe the intersection between Iser (1987) and Barthes (2004) that Borba (1999) suggests could, less than solve it, reinforce even more the quixotic quest of the serious reader.

¹⁰⁶ For a discussion on a Kierkegaardian religious and existential notion of imitation, in dialogue with its classical concept of *mimesis*, see Kaftanski (2017).

Especially when we take Barthes's (1970) distinction between the readable texts and the writable ones.

In S/Z, Barthes (1970) names as *readable texts* those ones that prioritize the connotation over the denotation, combining an analytical communication to a metaphysical paradigm in presupposing that these texts have an original meaning. In reading the *readable texts*, the reader is only allowed to absorb what is given *a priori* in the textual structure by the author.

On the other hand, the *writable texts* are plural, open and, therefore, invite the reader to participate to its meaning with her reading. In the *writable texts*

[...] the way of combining signifiers introduces the reader into the lexical fragments and its respective commentaries, resulting in a particular type of signification, i.e., multifaceted significations. The articulations between these significations, if they occur, would now be in charge of another reader that gets the results of these previous interpretations, which remain shattered. Thereby, a possibility of an openness to additions is posed as infinite task that illustrates the agreement between Barthes with Nietzsche. (BORBA, 1999, p. 4).

If in a first moment the relationship between Iser's (1978) *implicit author* and his *implicit reader* seems to be close to Barthes' (1970) *readable text*, the whole academic production seems to deal with its textual sources as if they were *writable texts*. But isn't this openness just apparent? If we take that serious phenomenology defended by Helms (2010) we realize that it stands in between those two approaches according to convenience: interpretations are allowed as far as they do not go too far from what is presumed as the author's *Point of View*. Otherwise, they cannot be considered serious readings. In other words, the academic production deals with its textual sources as *writable texts* just to defend its conversion into *readable texts*.

In this case, the serious reading assumes the role of a doppelganger. It only allows a certain kind of active interpretation (cf. Barthes) if this interpretation aims at a reproduction of the Kierkegaard's *Point of View* in the text (cf. Iser). This contradictory phenomenology converts the reading activity into a quixotic quest, where the text functions as a mediation for an *authoritative* tension between the author and the reader who wants to (re)write her author's book.

< claue: amazement >

After all, in the end of this attraction, we must not forget that Dom Quixote himself was a serious reader of cavalry novels and because of his seriousness, he begun to behave as he himself was a knight. We must not forget that Menard was a serious reader of Cervantes, and due to his seriousness, he thought he could become Cervantes, the author of *the Quixote*. Given

that, we must not forget the risk that a serious reader of Kierkegaard assumes because of her seriousness: as a doppelganger, one day she may think that she will be able to answer for Kierkegaard's own *Point of View* – perhaps even better than Kierkegaard would do by himself.

<claque: applause >

Third act: the tamer

The serious readers are everywhere, ladies and gentlemen! Their interpretation is not intimidated by any “postmodernist” roar since they participate in original *Point of View* they reproduce as their own. Still, the question on the *authority* remains untouched: in this tautological phenomenology, who *authorizes* the *authority*? In other words, who sets the criteria that can legitimate a reading as serious over the ridiculous ones, if in the end all we have is just a mimicry?

Facing these questions, the serious reader must appropriate the *authority* she presumes to have and assume the role of a tamer, cracking her academic whip in an endeavor to make all the wild interpretations jump through her burning hoop.

< claque: amazement >

Whether by Iser's (1978) phenomenology, or by Barthes' *reversion* (1970; 2004), the serious reader is, now, two times *authorized*. Here, to be *authorized* means: as a verb, (i) *to be converted in an author, to assume the author's point of view*; as an adjective, (ii) *to have permission to, to have authority to*. At this point, if the author is alive or dead, it does not matter anymore, either way, by the author's presence or absence, the reader is *authorized*. In this ambiguous context, (i) the phenomenological meaning of the phrase *the reader is authorized* only makes sense under the (ii) performance of Barthes' *reversion* that grants the reader's *authority* over the text.

Curiously enough, the lack of *authority* that the serious readers (as implied readers) presuppose they have compared to their author is precisely what *authorizes* them to reproduce their author. In other words, by being (i) *authorized* by the presupposition of an intentional meaning within the text structure (cf. Iser, 1978), the serious reader is also (ii) *authorized* to become an agent of its reproduction under a metaphysical paradigm that takes the truth as correspondence (MILBANK, 1996, p. 303). By its turn, the *authorization* that the serious

readers claim to hold is what supplies her lack of *authority* as mere readers; it is what gives meaning to the *reproduction* of the meaning that she uses to legitimates herself.

The “postmodernists” roar: why should their academic *reproduction* be relevant if they are defending a *Point of View* that their author already exposed in his text?

Cracking their whip, the serious readers realize once again that their serious approach depends directly on Barthes’ (2004) argumentation. The *authority* that his *reversion* transfers to the serious readers is the only thing that could give meaning to their *reproduction* about the phenomenological meaning of the text. In other words, if Barthes attests the death of the author with the birth of the reader, who kills the author is the serious reading that appropriates of the *authority* left by the author. The serious reader becomes, in this sense, *authorized* to *reproduce* the original text.

< claque: amazement >

The issue is no longer who has the *authority* over the meaning of the text, the author, or the reader, but an investigation upon the concept of *authority* itself, i.e., about *authorization*. While the phenomenological structure of the text (i) *authorizes* the reader to speak for it, in doing so, it also (ii) *authorizes* the reader in a way that the product of her reading has the legitimacy over the interpretations that differ from hers – especially those ones that do not try to *reproduce* the text. The presupposition of the possibility of a perfect mimicry, combined by the deconstruction of the author, transforms the doppelganger into a tamer. In other words, the *authorized* reader becomes the author, but, comically, an author that does not write anything original, since she just aims to reproduce what she takes as the original point of view.

Thus, neither Iser’s phenomenology, nor the Barthesian *reversion* overcome the Modern paradigm.¹⁰⁷ Even if the author is dead, her *authority* as a source of textual meaning resurrects on the figure of the *authorized* reader. Here, there is not such a prudish thing as the implied reader – now the reader becomes explicitly the origin and end of any serious meaning of the text.¹⁰⁸ There is no need to say that this approach implies a violence towards the other readers that do not agree with this tamer.

< claque: amazement >

¹⁰⁷ For a discussion about the Modern paradigm, see chapter B3.

¹⁰⁸ This tautological dynamic is the same one that characterizes the humanist approach and the Modern subjectivity in general. See chapters B3 and B4.

If we take this *authorization* to its last consequences, we can find echoes of a Freudian oedipal solution: in a way to be *authorized* to speak by her own point of view, the serious reader must recognize that the absence of the author is precisely what *authorizes* her to make the author present under her own presence. The reader must kill the *authority* to become the *authority*. This is what *authorizes* the serious reading to unsheathe her pen to sign her *reproductions* aiming to tame the “postmodernist” wilderness.

< claque: applause >

Forth act: the illusionist

Independently from which pole of the relationship between the author and the reader is emphasized,¹⁰⁹ the text structure is still taken under the paradigm of the *authority*. That is, independently to what extremity of the text the *authority* is granted, it still functions as a trace of a metaphysics of presence, of the structured intention, of the dispute for the source of the meaning. Westfall (2012) exposes these perspectives (intentionalist and non-intentionalist), trying to promote a reconciliation. However, as we saw so far, there is no point on distinguishing Iser and Barthes’ theories as intentionalist and non-intentionalist, respectively, since both of them are, in the deep, intentionalist: the first depends on the author’s intention, the later, on the reader’s. Both imply an hermeneutics that can become violent when an interpretation, presuming to have a privileged access to the meaning of the text, try to tame the other ones that it supposes that do not have it.¹¹⁰

It seems that this kind of intentionalist phenomenology assumes a positive intentionality, and that the Barthesian inversion assumes a negative one. But this last negativity becomes a fallacy when it reinforces a certain tautology: the *authorized* reader is a *reproduction* of the dead modern author as a source of meaning of the text. A *reversed* phenomenology emerges when the lack of the author’s intention is paid by the reader’s intention over the text. Now, the seriousness of a successful reading may come, not only by the appropriation of the author’s *Point of View*, but also by the *authorized* status of the reader as the point of view herself.

¹⁰⁹ In the context of the Kierkegaardian pseudonymity, Westfall (2012) exposes these perspectives (intentionalist and non-intentionalist), trying to promote a reconciliation.

¹¹⁰ In the chapter A3 we will see how this argumentative structure is characteristic of Modernity, and how it is used to defend humanism of humanism.

In the Kierkegaardian context, the serious reader is now legitimized by the legitimization herself gives to Kierkegaard's *Point of View* over the pseudonyms' ones. If Kierkegaard as an author is dead or alive through this legitimation, it does not matter anymore, ladies and gentlemen. When the postmodern mess sets fire on the structure of Kierkegaard's work by emphasizing the indirect communication and the heterogeneity opened by its pseudonymity, what comes to the fore now is more, or better saying, is less than a dispute for a hermeneutical *authority* prescribed in the text, but a defense of the *modus operandi* that legitimates itself using its supposed structure: the meaning as a source, a presence, and, above all, the possibility of achieving it in its appropriation. If the seriousness of the academic tradition is grounded in this metaphysical paradigm, when its tautological aspect is exposed by the postmodernists, what is questioned becomes the legitimation of the tradition itself. Given that the tradition legitimates twice the serious reader, i.e. the *authorized* reader, the question that was posed before emerges again with a reduplicated force: who *authorizes* the *authority*?

Ladies and gentlemen, other respectable member of the audience, we will need to handle this issue now, presenting the next attraction – the illusionist who will take out of the hat, not a white rabbit, but a special word to Kierkegaard and turn it into a concept that can save the point of view. *Voilà*, here it is right before your eyes: the religious!

< claque: amazement >

The serious readers, each one with their own serious readings, at least have a common agreement: Kierkegaard's indirect communication, including his pseudonymity, is an instrument for a higher purpose, it responds to his religious project!

If someone wanted to consider the esthetic writing as the totality and from its point of view and on this assumption consider the religious writing, he would have to regard the later as a defection, a decline. That the presupposition of this observation is wrong, I have shown in the preceding, where it was substantiated that from the beginning and over my signature signs were provided that telegraphed, concurrently with the pseudonymous writing, in the direction of the religious (KIERKEGARRD, 1998b, p.53).

In short: "The religious is above all my writing".

A, Wilhelm (B), Johannes (the seducer), o pastor, Victor Eremita, Constantin Constantius, Johannes *de silentio*, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus, Nicolaus Notabene, The Yong Man, The Fashion Design, Quidam, William Afham, Frater Taciturnus, Hilarius Bookbindeer, A.B.C.D.E.F. Goodhope, *Inter et Inter*, Johannes Mephistopheles, H.H., Anti-Climacus, Petrus Minor, B, A.F., A-O, and all the other fourteen pseudonyms

Kierkegaard uses are mere characters whose points of view must convert to a single hoop, as we saw before: Kierkegaard's – and ours – own point of view. For the serious readings like those of Lowrie (1944), Walsh (1991), Helms (2010), and Evan's (2009), the stylistic heterogeneity that runs through the work cannot be taken as a deconstruction of Kierkegaard's *authority* since we consider his religious intention behind it. On the contrary, pseudonymity is a magnificent epistemological construction of a religious enterprise!

< claque: applause >

We cannot forget, ladies and gentlemen, the magical word – the religious! It can solve everything: it is what makes everything serious. No trifling with the religious. It solves everything in Kierkegaard's work into a totality of a deliberated project. Pseudonymity is just an aesthetical illusion that works to deceive the deceived:

But from the total point of view of my whole work as an author, the esthetic writing is a deception, and herein is the deeper significance of the *pseudonymity*. But a deception, that is indeed something rather ugly. To that I would answer: do not be deceived by the word *deception*. One can deceive a person out of what is true, and – to recall old Socrates – one can deceive a person into what is true. Yes, in only this way can a deluded person actually be brought into what is true – by deceiving him (KIERKEGAARD, PV, 1998b, p.53).

It is unanimous. The serious readers, are never the deceived ones, are they? By the way, who are the deceived ones? Do they actually exist or, as the implied readers, “the deceived ones” are just an abstract category of Kierkegaard's esthetical illusionism? Could this question – who is the deceived reader? – be formulated in the first person by a serious reader: am I the deceived one? Or the serious reader can only formulate it in a third person accusation.

In this way, for the serious reader, would the deceived reading be Fenger's one (1976), when he doubts that the religious was present since the very beginning of the Kierkegaardian work, as Kierkegaard attests in the *Point of View* attests? Or would the deceived reading be Garff's (1999) when he says that the normativity of the *Point of View* is a performative contradiction when Kierkegaard, as an *authority*, says: trust me, I am a deceiver!¹¹¹; or when he says that it is not the religious, but “the aesthetic [that] is above all my writing” (Cf. GARFF, 2004)? Would the deceived one be Poole (1993) (once again, poor Poole!) when he defends that we must take the formal aspects of the Kierkegaard's work by themselves, trying, with this, “[...] to shake off the disabling attitudes which lie behind a ‘blunt reading’” (POOLE, 2002,

¹¹¹ “My own point presupposes that Kierkegaard admits to his own deception, since it is my goal to expose the performatively problematical figure that Kierkegaard presupposes his reader will accept, namely the figure that says: „I deceive, believe me!“ And the problem which I would concomitantly like to highlight is that deception and self-deception have an unhappy tendency to go hand in hand” (GARFF, 1999, p.13).

p.413)? Again, would that question about the deceived reading just apply to a third person by the serious reader?

Westfall (2012b, p.344) makes us aware that the reading that argues for the importance of pseudonymity takes the pseudonyms as the new *authorities* of the work. In this way, over these “intentionally fictional authors” emerges a “hypothetical intentionalism.” The question implied in Westfall’s critique about a postmodern reading is: what should be the criteria that would *authorize* us to dismiss Kierkegaard’s *authority* in considering Johannes *de silentio* as a fictional *authority*? Why should we *authorize* the pseudonyms? Under a serious reading, these questions could be formulated as the following: why should we privilege the esthetic aspect of the work, i.e., pseudonymity, instead of the self-declared religious aspect as Kierkegaard’s project as an author?

Evans (2009) apparently does not think that this “postmodern” reading is serious. For him, it transforms Kierkegaard’s religious project into an object of an esthetic appreciation that lose itself in a deceived interpretation:

Ultimately, this kind of radical postmodern view cannot be consistently maintained. The person who tells us that language cannot successfully refer has himself referred to something; he or she has made a claim about human language. Similarly, the individual who tells us that we cannot make true statements has made a statement that purports to be true. I see no reason to saddle Kierkegaard with such self-stultifying claims. [...] Such an approach to Kierkegaard allows a person to enjoy the style and literary techniques of Kierkegaard without fear of being challenged by Kierkegaard as one human person speaking to another about issues of ultimate importance. (EVANS, 2009, p. 13)

Therefore, the serious reading can *authorize* the serious reader, while this seriousness makes him immune to the esthetic spectacle provided by pseudonymity as a trap to those deceived postmodern scholars. Once again, the serious reader is *authorized* by Kierkegaard’s *Point of View* because she is the one who truly assumes the challenge proposed by Kierkegaard’s religious project – between an objective *authority* (Kierkegaard’s point of view) and a fictional one (pseudonym’s points of view), better to choose the first. If so, of course the serious readers do not bother themselves to doubt, after all, who was Kierkegaard.¹¹² There is no discussion. For the serious reading, the “postmodernists” are the ones who are deceived with their approach and consequently they prove the efficiency of Kierkegaard’s religious project of deceiving the deceived ones.

¹¹² We discuss the biographical aspect of this issue in the chapter A1, and the relationship between the proper name and the named subjectivity, in chapter B2.

We have, then, a final suggestion to make. Given that the serious readers as the only *authorized* readers, know really well how to unmask properly the Kierkegaard's esthetic illusions, they should make the "postmodern" reading their object of work, after all, the postmodern reading – *voilà!* – is precisely where Kierkegaard, as an illusionist, succeeds in his religious project of deceiving!

claque: < applause >

The postmodern readings are the proof that the serious readers are right!

claque: < applause >

The fifth act: the joker

Ladies and gentlemen, other respectable members of the audience, now that, as serious readers, we identified the postmodern deception on Kierkegaard's illusionist trick, should we laugh a bit? Come on, every clown has a little bit of an illusionist, doesn't he? Maybe the comic lies precisely when the illusionist contradicts himself and reveals his own trick – then he becomes a clown. If this is true, the *Point of View* should be considered a comedy since it is there where Kierkegaard contradicts himself as a deceiver in saying, "I am a deceiver" (cf. GARFF, 2004, p. 13).

Claque: < laugh >

This even reminds us a fragment of *Either/Or*:

In a theater, it happened that a fire started offstage. The clown came out to tell the audience. They thought it was a joke and applauded. He told them again, and they became still more hilarious. This is the way, I suppose, that the world will be destroyed amid the universal hilarity of wits and wags who think it is all a joke (A, 1987, p. 30)

If we were to apply this well-known quote from *Diapsalmata* to our own spectacle, the warning of the clown would be the equivalent to Kierkegaard's explicit normativity in the *Point of View*. And suddenly, the serious reader's point of view becomes the comic one: trust me, I am serious about it, and we need to take the clown serious!

Claque: < laugh >

Come on, as Kierkegaard reveals in his *Point of View of My Work as an Author*, the serious readers know that the pseudonym A in *Either/Or* is just Kierkegaard's dressing up to

warn his respectable audience, ladies and gentlemen, that the circus of *their* existence is on fire. We, the serious readers, believe in the clown's *Point of View* because, revealed the illusionist trick, we know that the true face behind the esthetic makeup, i.e., behind the pseudonyms, is Kierkegaard's face; we know how to distinguish the false from the true statements in the *authorship*; we are never the deceived ones: we know when to pretend to be deceived by the esthetic deception to play Kierkegaard's game; we know the limits of the pseudonymity; we know precisely how to distinguish the esthetic artifact from its religious purpose; look there – the clown, Kierkegaard, is talking seriously now!

Claque: < laugh >

“The circus is burning” – we must repeat in our doppelganger role of trying to tame the postmodernists and make them realize that they are deceived readers. We must know to distinguish the seriously of a religious discourse from an esthetical one, as Evans (2009) does: “As an author of a number of books myself, including several dealings with Kierkegaard, I have some sense of what such an affirmation on the part of an author might mean” (EVANS, 2009, p.14). So, as *authorized* readers, we must reinforce: “The circus is burning!”

Claque: < laugh >

We can see that the clown is speaking seriously. We can identify, by our own experience as *authorized* readers, the normative religious discourse behind all the esthetic traits. We have the *Point of View* of the points of view. We cannot take the pseudonymity seriously: we must even dismiss it, as we must dismiss all of the indirect communication that functions only for the direct intention of Kierkegaard's *authority* that *authorizes* us as well. What an irony: even irony cannot escape from this serious too much serious approach, as we can see in Oubiña's “*Controlled Irony*”... *Are you serious?*”:

[...] if we are to accept Kierkegaard's *theory* of irony as the hermeneutic ground for an interpretation of his *practice* in irony, then we are forced to regard this practice as *infinite absolute negativity* and, accordingly, must respect the total *autonomy* of irony. In other words, we cannot mean to be *serious* about irony – i.e., to interpret irony as *dependent* on a serious enterprise – unless we want to deny the seriousness of Kierkegaard's own understanding of irony as infinite absolute negativity. (OUBIÑA, 2006, p. 242).

And the clown, or better saying, Kierkegaard is still on the stage warning us that the circus is burning. The postmodernists fall into a big laugh. They enjoy the seriousness as it was comical. They make fun of Kierkegaard's normative, direct, and serious assertions over the

artistic, indirect and esthetical authorship. They laugh of his *Point of View* without realizing that it is precisely there where Kierkegaard's epistemological core is rooted.

Claque: < laugh >

But us, the serious readers, we keep our seriousness in not taking the pseudonymity seriously. Us, as *authorized* readers, we try to warn the postmodern hyenas. We try to save them before the whole burning structure collapses over their own heads. As the clown does, we must keep repeating him even louder since we know his true intention: the circus is on fire!

Claque: < laugh >

The circus is burning!

Claque: < laugh >

We are waring you, postmodernists! The circus is...

Claque: < laugh >

We are talking seriously, why are you laughing at us?

Claque: < laugh >

Do you think we are clowns?

Claque: < laugh >

The circus is on fire! Stop laughing!

Claque: < laugh >

Ring the alarm! Call the firefighters!

Claque: < laugh >

Grand Finale

Would It Be Best Now to "Stop Ringing the Alarm"? This has been proposed to me. On this score, however, I – that is, if I am the one who is ringing the alarm – cannot yield to anyone; it would, indeed, be indefensible to stop ringing the alarm as long as the fire is burning. But, strictly speaking, I am not the one who is ringing the alarm; I am the one who, in order to smoke out illusions and skullduggery, is starting the fire. (KIERKEGAARD, 1998a, p.51)

Claque: < silence >

A4: Pode, a obra kierkegaardiana, falar por si mesma? A *autoridade do texto*.¹¹³

Escrever-se e ser escrito

“Ser um autor é o que alguém faz de si ao escrever, mas, precisamente por este motivo, isto também é o que alguém pode deixar de ser ao escrever” (MINOR, BA, 1998, p. 8).

Se os pós-estruturalistas estão descobrindo que antes de Jacques Derrida propor a escrita enquanto desconstrução de uma ontologia da linguagem houve a obra kierkegaardiana (Cf. POOLE, 1993), *O Livro Sobre Adler [Bogen om Adler]*, em 1846, não só parece antecipar um problema que, em 1968, será colocado pela *A Morte do Autor* de Barthes (2004) – a questão do desaparecimento do autor pela escrita¹¹⁴ – mas também parece antecipar, em pleno século XIX, a pergunta de Foucault (2009): “afinal, o que é um autor?”.¹¹⁵ A obra kierkegaardiana levanta o problema em sua própria performance de escrita pseudonímica. Pergunta sobre o que queremos dizer quando elegemos o autor do texto como núcleo e fonte do sentido da escrita.

Petrus Minor, um dos pseudônimos kierkegaardianos, reconhece a ambiguidade que a figura do autor ocupa em relação ao *seu* produto textual: há uma contradição inerente ao ato de escrever que, no debate contemporâneo, é exposta pela tentativa de se resolver a questão da autoria apelando, ou para a mão que escreve enquanto fato histórico, ou para o lugar ideal que esta mão deve ocupar enquanto intensão materializada através do texto. Com a citação que abre o presente capítulo, Petrus Minor nos brinda com a ingrata posição daquele que pode vir (e deixar de vir) a ser (considerado) um autor sobre o patíbulo da própria escrita. Mas se perguntamos em outro lugar, o que é um autor – “qual é o seu nome, Kierkegaard?” –,¹¹⁶ devemos perguntar aqui: afinal, como é que a escrita pode se prestar tão ambígua ao ponto de *desautorizar* a própria mão que escreve?

Concordamos com Roger Poole (1993) quando ele diz que a obra kierkegaardiana já antecipa alguns problemas em relação à *escritura* que serão trazidos à tona principalmente pelo pós-estruturalismo francês do século XX. Mas, de antemão, já queremos deixar claro que não

¹¹³ Uma versão parcial deste capítulo foi apresentada nas XIV Jornadas Kierkegaard 2018, em Buenos Aires, organizado pela Biblioteca Kierkegaard Argentina (USAL). Agradecimento à prof. Dr. Ana Fioravanti.

¹¹⁴ No capítulo A3 lidamos com a desconstrução da *autoridade* do autor promovida pela *autorização* do leitor.

¹¹⁵ O capítulo A1 trabalha densamente esta questão aplicada à grande pergunta que Jaspers (1966) nos coloca na ocasião do centenário da morte de Kierkegaard: “quem, afinal, foi Kierkegaard?”. No capítulo B2 lidamos, por sua vez, com a relação entre o nome próprio e a subjetividade que ele pressupõe poder invocar no contexto da metanarrativa moderna e ocidental.

¹¹⁶ Cf. capítulo A1.

buscamos, com isso, legitimizar qualquer argumento sob o mote da anterioridade. A própria *autoridade* enquanto expressão de uma linearidade causal (autor > texto > leitor) é o que está por ser problematizado aqui. Quando reconhecemos a presença destes problemas antes mesmo de que uma metodologia se apresente para consolidá-los nos debates acadêmico-científicos, buscamos evitar qualquer contra-argumentação que acusaria uma leitura pós-estruturalista da obra kierkegaardiana de anacrônica. O fato de um problema poder ter sido esboçado em um outro momento do pensamento, senão aquele em que ele virá a tomar centralidade, não necessariamente legitima uma sobre a outra. Também por isso, a linha histórica não pode ditar a impossibilidade de que tais momentos possam dialogar e debater entre si sem respeitar necessariamente um nexos estrito de causalidade (FOUCAULT, 2017). Deste modo, torna-se extremamente desejável fazer a obra kierkegaardiana debater com o pensamento contemporâneo sem que incorramos naquele risco de anacronismo.¹¹⁷ Vattimo (2010) já bem nos mostrou isso ser possível com seus ensaios em *Diálogo com Nietzsche*, um outro autor do século XIX.

Quanto ao ponto de toque entre a obra kierkegaardiana e este pós-estruturalismo, isso não é nem um pouco exclusivo. Daniel Berthold (2011) identifica que elementos da morte do autor de Barthes (2004) já podem ser observados nas mais variadas obras pela tradição: em Hegel, Nietzsche, Rimbaud, Mallarmé, Marx, Cervantes, Diderrot, Eliot, Hoffman, Catullus e até mesmo em Aristócles, mais conhecido pelo seu pseudônimo, Platão.

Em uma de suas epístolas, Aristócles dirige a si mesmo em terceira pessoa para indicar ao seu interlocutor que “nenhum diálogo de Platão existe ou virá a existir um dia” (p. 133). Com isso, jamais saberemos se ele quis dizer que os seus manuscritos não sobreviveriam ao tempo, ou se, afinal, Platão é, ele mesmo, um autor que “não existe.”

Que estes autores estão historicamente mortos, e/ou que performaram a morte da própria *autoridade* muito antes do ensaio da formulação de Barthes em 1968, é um fato que não deve nos surpreender atualmente. O problema autoral sempre foi um problema fundamental. A

¹¹⁷ Sobre esta questão, Foucault escreve: “A precedência não é um dado irreduzível e primeiro; não pode desempenhar o papel de medida absoluta que permitiria avaliar qualquer discurso e distinguir o original do repetitivo. Não basta a demarcação dos antecedentes para determinar uma ordem discursiva: ela se subordina, ao contrário, ao discurso que ela analisa, ao nível que se escolhe, à escala que se estabelece. Estendendo o discurso ao longo de um calendário e dando uma data a cada um de seus elementos, não se obtém a hierarquia definitiva das precedências e das originalidades; esta só se refere aos sistemas dos discursos que tenta valorizar” (FOUCAULT, 2017, p. 174).

pergunta pelo primeiro autor não nos deixa mentir: no princípio era o Verbo. Ao criar, Deus retira-se da sua criação.

O modo com o qual se lidará com esta tensão entre atividade e passividade criativa é que variará de acordo com a gravidade que ela assume para a mão que escreve, revelando-se, muitas vezes, sob a discussão sobre a dialética entre forma e conteúdo (cf. LOPES, 2018), por exemplo, ou de acordo com a legitimidade que a figura do autor adquire pelas diferentes épocas.

Deste modo, a pergunta retorna uma vez mais, e de novo, só que com uma outra formulação: o que é, afinal, esta escrita ambígua? Logicamente, esta pergunta não está à procura de uma definição objetiva, mas se coloca ante o humilde objetivo de propor a identificação de algumas das forças que se cruzam no campo do texto e que, por sua vez, abrem a escrita pela sua própria performance. Visto que esta tese é uma tentativa de aplicação da tessitura destes espaços abertos pela performance textual, uma vez identificadas e discutidas algumas destas forças na obra kierkegaardiana (o autor, os autores, o leitor),¹¹⁸ precisamos inquirir, sem maiores pretensões de resolver esta pergunta, como se dá esta dinâmica pela qual a escrita assina na medida que assassina o seu próprio autor.

Na esteira de Minor, perguntamos: o que é esta força externa ao autor, que se atualiza na performance da escrita ou que, pelo menos, emerge dela? Que exterioridade textual é essa que detém a chave que pode *autorizar* e *desautorizar* o autor quando o autor não é mais legitimado enquanto fato-histórico (cf. capítulo A1), enquanto pura fonte objetiva da escrita (cf. capítulo A2), ou pela intenção que a leitura deve remontar (cf. capítulo A3)? Em suma, de onde vem esta atividade inerente à escritura, mas que desloca tudo o que tem dentro dela, para fora da onipotência, da onipresença e da onisciência do autor?

Se Petrus Minor colocou o mote do problema – “Ser um autor é o que alguém faz de si ao escrever, mas, precisamente por este motivo, isto também é o que alguém pode deixar de ser ao escrever” (MINOR, BA, 1998, p. 8) –, convém nos demorarmos mais em suas pistas, abrindo este mote ainda mais. Pois o interessante é que Petrus Minor trabalha estas questões da *escritura* de um modo que elas sorrateiramente vão deixando o seu teor abstrato, para torná-las um estudo de caso. O caso é o de Adler, pastor dinamarquês que, em sua época, disse ter recebido uma revelação divina que ditou o seu livro de sermões.

¹¹⁸ Os capítulos A1, A2 e A3 lidam com estas camadas do problema, respectivamente.

A dimensão da escrita toma, portanto, um teor religioso. E é levando este teor ao seu limite que a questão da *autoridade* moderna será investigada pela obra kierkegaardiana. Adler será um autor que se requer *autorizado* por uma força divina que é, portanto, externa às suas intenções autorais. Mas, se este for o caso, esta força externa, a verdadeira autora do texto em questão, *desautorizaria* Adler de forma absoluta, ao dispor-lhe como mero vetor de um conteúdo revelado, ou seja, sem qualquer *autoridade*. Søren Kierkegaard e Petrus Minor vão se debruçar neste caso para expor, n’*O Livro Sobre Adler*, esta confusão estético-religiosa que envolve a escrita, mas sobretudo, que envolve a figura do autor, rendendo-lhe absolutamente passiva. Em outros termos, como é que esta exterioridade, que dita o tom religioso da escrita, pode fazer a própria escrita falar por si mesma.

O Lamento de Søren

Kierkegaard, o editor do livro de Petrus Minor, dita o contexto da situação no prefácio que assina: *O Livro Sobre Adler* “é basicamente uma investigação sobre o conceito de *autoridade*, sobre o que significa ter uma *autoridade* divina, sobre a confusão que leva o conceito de *autoridade* a ser completamente esquecido em nossa época” (KIERKEGAARD, BA, 1998d, p. 4, grifos meus).

O esquecimento de um conceito não implica que ele foi perdido, tornado inútil ou descartado. Pelo contrário, ele pode estar muito mais associado à falta de reflexão no seu uso, que se tornou extremamente automatizado: o coração não precisa ser lembrado para continuar batendo, nem o pulmão, para continuar inflando. De tão exacerbado que se torna o uso de um conceito, ele pode se tornar extremamente naturalizado ao ponto de ser esquecido ao ser reproduzido automaticamente por aqueles que se valem de sua força para legitimar a sobrevivência de suas respectivas posições. Petrus Minor defende que o caso de Adolph Peter Adler (1817 – 1869) é uma boa oportunidade para ilustrar e lembrar esta questão do esquecimento da *autoridade* quando naturalizada pela escrita.

Em termos gerais, o caso é o seguinte: Adler foi um teólogo, pastor e escritor dinamarquês que, no prefácio de seu livro publicado em 1843, *Alguns Sermões* [*Nogle Prædikener*], confessa que foi acometido por uma revelação, e que alguns daqueles sermões consistem em uma nova doutrina que lhe foi diretamente ditada pelo próprio Jesus Cristo.

Na época, o caso gerou uma grande polêmica na Dinamarca. Em uma carta para o seu irmão Peter Christian, também datada de 1843, Søren escreve sobre um movimento de encontro à ortodoxia que estava sendo promovido por “um zeloso Hegeliano,” no caso, pelo pastor Adler. Para Søren, este era um “fenômeno digno de atenção” (KIERKEGAARD, IV A 133, 5679) e passou a acompanhar de perto todo o movimento que estava por se desenrolar. Durante uma visita que Adler lhe fez no verão daquele mesmo ano, Søren recebeu, em mãos, um exemplar do livro dos sermões de Adler com a então doutrina revelada.

Arte-fato:¹¹⁹ Hans Brøchner, contemporâneo de Adler e Søren, nos conta em suas memórias que, na ocasião de um encontro entre Søren e Adler cuja descrição lhe foi confiada pessoalmente pelo próprio Søren, os homens conversaram sobre as suas respectivas atividades enquanto escritores religiosos. Adler confessou a Søren que o via como uma espécie de João Batista, enquanto ele, tendo recebido uma revelação, era o próprio Messias. Brøchner nos diz ainda que Søren respondeu dizendo estar muito satisfeito em representar apenas João Batista, uma vez que ele mesmo não tinha nenhuma pretensão de ser o Messias. No que segue que Adler leu em voz alta para Søren uma parte de seu livro revelado, modulando a sua voz entre um tom natural e leves sussurros. Søren lhe foi sincero. Disse-lhe que não tinha visto nenhuma revelação no que escutara ali. Adler, então, lhe respondeu em tom incisivo: “então eu voltarei aqui mais tarde e lerei para você tudo *nesta voz* [disse sussurrando], aí você verá, sim [sussurro], tudo se tornará claro para você” (BRØCHNER, H. *apud* KIRMMSE, 1996, p. 233).

A este comportamento de Adler, o Bispo Mynster reagiu prontamente, abrindo um inquérito para averiguar se a saúde mental do pastor estava prejudicada. Caso contrário, quis saber se Adler estaria disposto a se confessar e a se redimir com a Igreja pela heresia de denominar-se o Messias. As quatro perguntas básicas do inquérito oficial dirigido a Adler pela Igreja foram: (i) se ele reconhecia estar desequilibrado e sob um estado de confusão mental quando escreveu os seus sermões; (ii) se ele poderia compreender que era errado e fanático assumir e defender as revelações nada ortodoxas que ele supostamente recebeu; (iii) se ele admitia que os seus livros continham proposições falsas que, inclusive, desviavam da doutrina cristã; e (iv) se ele assumia ter feito declarações que eram ofensivas, repugnantes, ou extremamente inapropriadas. Uma destas declarações dizia que, “se um filho não acredita em

¹¹⁹ Trazemos o conceito de arte-fato no capítulo A1. Separa-se a palavra “artefato” com um hífen para enfatizarmos a ambiguidade do termo: nenhum fato histórico é isento de uma certa ficcionalidade dita artística, bem como a ficção sempre se ancora em uma experiência empírica.

Jesus, o seu pai faz bem em quebrar o seu pescoço; e se o pai, ele mesmo, não acreditar, então faz bem em cortar a própria garganta” (MINOR, BA, 1998, p. 122; GARFF, 2005, p. 442-3).

A partir de então, vários vereditos recaíram sobre Adler, vindo dos mais diversos tribunais: desde o rumor popular que confirmava a suspeita de Mynster de que, afinal, o pastor tinha pirado de vez, até a decisão oficial de seus superiores eclesiásticos que não aceitaram as respostas de Adler ao inquérito. Adler, inclusive, publicou suas respostas sob o título de *Escritos Relacionados à Minha Suspensão e Demissão*. Como o próprio título indica, em 1844, as atividades de pastorado de Adler na ilha dinamarquesa de Bornholm foram suspensas e, por fim, em 1845, ele foi desligado oficialmente da Igreja.

Desde a visita de Adler em seu apartamento, Søren continuou seguindo o caso de longe. Ainda assim, em 1846, ele não deixou de se surpreender quando Adler apareceu com mais de oitocentas páginas em “quatro volumes lançados de uma só vez”! Os títulos destes livros podem nos dar uma sugestão do que eles tratavam: *Estudos e Exemplos; Uma Breve Apresentação Sistemática do Cristianismo em sua Lógica; Estudos Teológicos; e Alguns Poemas* [*Studier og Exempler, Forsøg til en kort systematisk Fremstilling af Christendommen i dens Logik, Theologiske Studier e Nogle Digte*, respectivamente] (MINOR, BA, 1998, p. vii; GARF, 2005, p. 440).

Søren adquiriu exemplares assim que lançados e, com os livros em mãos, não pôde deixar de lamentar o fato de eles não terem sido assinados por pseudônimos:

“[U]ma pessoa com um senso artístico, se ela aprende de uma maneira indireta que eles [os quatro livros de Adler] são escritos por um único autor, ainda pode ter um certo prazer ao entreter-se com a ilusão de que estes não são quatro livros de um único autor, mas de quatro autores... O que, de fato, já aconteceu na literatura dinamarquesa recentemente, de uma maneira um tanto quando mais artística.” Aqui Kierkegaard alude para o evento da publicação dos *Três Discursos Edificantes, Migalhas Filosóficas, O Conceito de Angústia, e Prefácios*, todos os quatro aparecendo no período de duas semanas em junho de 1844. (GARFF, 2005, p. 444)

Para Søren, a pseudonímia seria um recurso formal imprescindível para os livros de Adler, pois esta via estética seria capaz de liberar o peso religioso que o ex-pastor de Bornholm requereu para si mesmo enquanto o próprio Messias. A pseudonímia alteraria substancialmente o conteúdo religioso dos livros de Adler, poetizando o conteúdo e o próprio autor. Com isso, a dimensão religiosa dos textos ganharia uma nova camada e seria ressignificada justamente pela performance estética da escrita. Além disso, a pseudonímia daria à situação de Adler, contornos qualitativamente distintos da forma então empregada que, a despeito de toda a represália, insistia em centralizar e justificar uma *autoridade* religiosa sobre a sua própria figura. A

pseudonímia colocaria o próprio conceito de *autoridade* em jogo através da tensão performativa implicada na reduplicação que os pseudônimos proveriam a Adler. Deslocaria este conceito, abrindo o texto a uma rede heterogênea de discursos. Em suma, a revelação de Adler não seria de Adler, mas de um tipo que ilustra aquele que recebeu uma revelação.

O lamento de Søren em relação a esta questão se deu não só porque ele nutria um certo respeito pela paixão religiosa de Adler, sensibilizando-se com os rumos que a vida do então pastor estava tomando, mas sobretudo porque Søren estava ciente, por experiência própria, das implicações significativas que a pseudonímia, enquanto recurso formal, poderia prover ao conteúdo religioso de uma obra, em reduplicando-a. Mas Adler não captou a potência deste recurso formal e, por sua vez, performou um outro tipo de reduplicação, a saber, uma reduplicação irônica, funcionando, sem se dar conta, como uma sátira da confusão em que a teologia e a filosofia de sua época se viam mergulhadas – prato cheio para a pena de Petrus Minor.

Por fim, o lamento de Søren em relação ao não uso da pseudonímia nos reforça, ainda mais, a tese da importância de todo recurso formal não só para a própria obra kierkegaardiana, mas para a toda a comunicação que se ocupe de um conteúdo religioso e, conseqüentemente, existencial, indicando, por sua vez, que a matéria estética deve ser levada ao limite pelos seus intérpretes sob o risco de que a sua desconsideração total ou relativa implique na desqualificação do próprio conteúdo religioso-existencial que estes intérpretes defendem com a desconsideração total ou relativa dos atributos estéticos textuais.¹²⁰

Um elemento secundário [*Nebensach*]

O Livro Sobre Adler, finalizado por Søren em 1847, só será publicado postumamente. Søren escolheu não o publicar na época porque temia que o livro de Petrus Minor fosse recebido como sendo apenas mais um dentre os vereditos proferidos em relação à saúde mental ou ao comportamento herético de Adler. Isso lhes colocaria, a Søren e Petrus Minor, em mais uma polêmica, não obstante aquela em que Søren já se via envolvido junto de Frater Taciturnus, P. L. Møller e Goldschmidt, o editor de *O Corsário*.¹²¹

¹²⁰ O capítulo A2 traz uma discussão de como a pseudonímia age no texto, e o capítulo A3, das implicações que a desconsideração deste recurso têm para uma leitura *autorizada* e séria da obra de Kierkegaard.

¹²¹ Para mais detalhes desta polêmica, ver capítulo A1.

O livro tem um grande mérito. Mas o problema é que realmente existem poucos em nossa época que têm uma religiosidade suficiente para tirar algum benefício de sua publicação. De uma forma geral, Adler, com toda a sua confusão, ainda detém mais religiosidade do que a maioria. O outro problema é se envolver com esta pessoa confusa que não tem mais nada o que fazer e que, portanto, irá escrever e escrever em resposta. E, então, a coisa toda descambaria para um lado errado. No livro, Adler é apenas um *Nebensach* [elemento secundário], mas quão fácil seria para que o assunto se tornasse, para público curioso, uma rinha com Adler. (KIERKEGAARD, Page 5.419; VIII.1 A 440. Minha tradução)

Enquanto um *Nebensach* [elemento secundário], “Adler deve ser tratado, em um sentido rigoroso, como um fenômeno,” e “um fenômeno, por si só, não é capaz de explicar nada,” mas deve estar articulado ao contexto em que ele emerge, configurando-se, assim, como uma diagnose do seu tempo (MINOR, BA, 1998, p. 49). O próprio título com o qual o livro de Minor seria publicado já sugere esta abordagem centrífuga: “*A Confusão Religiosa da Época Através de Magister Adler Enquanto um Fenômeno.*” Esta “confusão religiosa da época,” por sua vez, estaria associada à própria crise que a religiosidade vinha sofrendo, como é característico do século XIX. Mas, aqui, ela se expressa não tanto enquanto crise da verdade da religião, mas como o esquecimento da *autoridade* pela sua naturalização. Se de um lado havia a “milícia dos que [queriam] eliminar o cristianismo,” nomeadamente representadas por Strauss e, principalmente, pela *Essência do Cristianismo* de Feuerbach (2007), logo em seguida vinham “os missionários da confusão, aqueles que, ou queriam elaborar uma nova religião, ou até mesmo tornarem-se apóstolos,” defendendo uma revolução do cristianismo (MINOR, BA, 1998, p. 5). Identificando Adler nesta última leva, Petrus Minor classifica *O Livro Sobre Adler* como sendo uma “*Monografia Mimética.*” Mas esta monografia mimética não parecia querer dar qualquer veredito sobre se o ex-pastor foi ou não foi acometido por uma revelação para extrair dela, então, as suas implicações existenciais. Isso Johannes *de silentio* já tinha feito em *Temor e Tremor* (1843) valendo-se de um personagem bíblico (Abraão).¹²² O foco de Petrus Minor parecia ser, pelo contrário, remontar as pistas deixadas pelo fenômeno-Adler, articulando-o com o problema da confusão de sua época, ou seja, entender quais são as implicações da apropriação de uma *autoridade* religiosa para justificativa da escrita objetiva. Para isso, para ser justo com Adler, Petrus Minor sempre partirá do pressuposto de que o ex-pastor foi, sim, acometido por um fato-revelação [*Aabenbaring-Faktum*]. A partir daí, ele analisará se o modo com o qual Adler se apropria deste fato-revelação é coerente ao que se espera que uma revelação cause. A fórmula empregada para a análise de Petrus Minor obedece a uma certa argumentação lógico-mimética: se houve um fato-revelação, então aquele

¹²² Ver uma discussão sobre o Abraão de Johannes *de silentio* (FT, 1983) e as implicações existenciais desta figura, no capítulo B2.

acometido por este fato deve agir desta e daquela maneira, não só enquanto autor, mas enquanto indivíduo. Se com os seus sermões e livros, Adler se encaixa na fórmula que Petrus Minor estabelece com base nos dogmas protestantes, então pode-se dizer que ele foi acometido por um fato-revelação; se não, ele está confuso e apelou para o *argumentum ad verecundiam* mais forte que pode existir: aquele que recorre a Deus para se *autorizar*.¹²³

O que Petrus Minor enfatiza em seu livro sobre Adler é a falácia em que incorre aquele que apela para esta instância religiosa para legitimar-se. Uma tal investida demanda não só uma modulação da forma para com o conteúdo religioso que requer inaugurar com sua comunicação, mas também para a *performance* deste conteúdo na existência daquele que por ele é acometido. Não basta que se diga ter sido acometido por uma revelação, é preciso agir como tal. Ora, afinal, uma revelação é questão absoluta, um escândalo para a ordem vigente, inaugura o eterno na história de um modo absolutamente novo e, conseqüentemente, deve mudar absolutamente a existência que acomete.

Ao requerer o fato-revelação para os sermões que assina, Adler reivindica para si um status que, frente aos demais, corresponde àquele de uma *autorização* divina – status que Petrus Minor vai chamar de apostólico. Mas se a fala do apóstolo é religiosamente *autorizada*, por outro lado, esta sua qualidade apostólica implica em um completo esgotamento de sua *autoridade*, uma vez que o apóstolo, enquanto tal, se coloca apenas enquanto instrumento para uma mensagem de Deus. O apóstolo não passa de um pseudônimo da Verdade que lhe foi revelada. É uma categoria existencial reduplicada. A ambivalência qualitativa posta pelo religioso através da linguagem, e a *autorização* que isso provê ao apóstolo, implicam na concomitante *desautorização* deste indivíduo enquanto autor, uma vez que, em última instância, o conteúdo absoluto da escrita que ele performa não pode ser de sua propriedade. Enquanto escritor, o apóstolo é um escrivão.

O estudo de caso que Petrus Minor, o pequenino Pedro,¹²⁴ faz sobre o magnânimo fenômeno-Adler, toca no cerne do esquecimento desta tensão dialética entre autor e escrita que, Barthes, Derrida, Foucault, Deleuze e Guatarri, Taylor, cada um à sua maneira,¹²⁵ também trarão à tona no século XX. De maneira geral, estes últimos advogam ou apontam por um

¹²³ No final, toda leitura intencionalista segue a estrutura deste *argumentum ad verecundiam*, quando o intérprete supõe ter acesso à intenção pura do seu autor e, por isso, sua leitura é essencialmente legitimada.

¹²⁴ O pseudônimo pode ser referência ao apóstolo Pedro e seu papel de edificar a igreja. O sobrenome “Minor” talvez seja uma confissão de que a pretensão de “Petrus” não é a de criar uma nova igreja, mas, antes disso, defender aquela que já está posta pela revelação de Pedro.

¹²⁵ Ver no capítulo B3 uma discussão sobre como o pensamento destes filósofos bebe da obra kierkegaardiana para tecerem uma crítica do sujeito moderno.

pensamento “menor,” no sentido de abandonar a obsessão com a verdade, obsessão que norteou a própria formação da identidade moderna desde os gregos (TAYLOR, 2013). A recorrência desta questão específica pelos últimos séculos, ainda que seja encaminhada de diferentes maneiras por diferentes contextos de discussão, talvez indique que a confusão que Petrus Minor desnuda em pleno século XIX, já se mostra saturada no século XX e nos alcança em exaustão no começo do século XXI. Como um problema que cruza todos estes estratos temporais, poderíamos, sem prejuízo anacrônico nenhum, perguntar, afinal, quem é que, ainda hoje, corresponderia ao fenômeno-Adler enquanto autor que *autoriza-se* com base em um fundamento absoluto impresso pela escrita da qual se apropria?

Toda esta discussão se presta relevante enquanto instrumento de identificação daquela categoria que hoje em dia ainda pode reter traços daquele esquecimento em relação à *autoridade* radicalmente internalizada.

Adler está respondendo por Deus. Mas em um contexto mais secularizado, poderíamos entender que algumas pessoas – pesquisadores acadêmicos até – dizem estar respondendo pela Verdade atrás do texto – a intenção pura do seu autor. Se assim o for, temo que nós, acadêmicos modernos, necessitemos de sofrer uma catarse.

Recuemos, ainda mais, no fenômeno-Adler, portanto.

Premissa-revelação: a revelação do Mesmo

Em dezembro do ano passado, eu estava quase por terminar um trabalho que eu gostaria de chamar de *Preleções Populares Sobre Lógica Subjetiva*. O trabalho representava o meu próprio pensamento que havia imergido nele mesmo e, com um conhecimento simplificado da Bíblia, pôs-se a explicar a Criação e o Cristianismo.

Certa noite, eu tinha acabado de me dar conta da origem do mal; então eu percebi, como que na minha própria carne, que tudo dependia, não do pensamento, mas do espírito, e de que havia existido um espírito maligno. Na mesma noite um som terrível desceu até o quarto. Então, o *Salvador* ordenou que eu me levantasse e escrevesse as seguintes palavras:

Os primeiros seres humanos poderiam ter tido uma vida eterna, porque quando o pensamento une o espírito de Deus com o corpo, a vida é eterna; quando o ser humano une o espírito de Deus com o corpo, então o ser humano é uma criação de Deus; então Adão seria o filho de Deus. Mas eles pecaram. O pensamento imergiu em si mesmo sem o mundo, sem o corpo. O pensamento separou o espírito do corpo, o espírito do mundo. E quando o próprio ser humano, quando o próprio pensamento separa o espírito do corpo e o espírito do mundo, o ser humano deve morrer e o mundo e o corpo se tornam maus. E que fim tem o espírito? O espírito deixa o corpo. Mas Deus não o toma de volta. E ele se torna seu inimigo. E para onde ele vai? De volta para o mundo. Por quê? O espírito está zangado com o mundo que o abandonou. Este é o espírito maligno. E o próprio mundo criou o espírito maligno.

Então Jesus ordenou que eu queimasse os meus próprios escritos e, no futuro, me ativesse à Bíblia.

Os sermões a partir do no. VI, eu sei que foram escritos com a colaboração da graça de Jesus, de modo que eu fui apenas um instrumento.

Hasle, 18 de junho de 1843 (ADLER, 1843, pp. 3-4 *apud* MINOR, BA, 1998, pp. 339-340).

Eis o prefácio de *Alguns Sermões*, escrito por Adler. É importante termos em mente que estamos lidando com um material sagrado que requer ter sido ditado diretamente por Jesus Cristo.

Para Petrus Minor (1998, p. 51), diante desta reivindicação, só podemos ter duas reações diante deste livro que se diz revelado: ou acreditamos na *autoridade* divina do texto e transformamos Adler em um apóstolo; ou mantemos uma completa relação de ceticismo em relação a eles. Ainda que não exclua a primeira hipótese, será nesta última que Petrus Minor se posicionará, chegando a questionar até mesmo se o próprio Adler acredita no fato-revelação pelo qual diz ter sido acometido naquela noite. Já no prefácio, Petrus Minor identifica graves contradições que, associadas com o comportamento de Adler e com as suas futuras escusas para a Igreja, delatarão que o ex-pastor não foi lançado em uma qualidade existencial totalmente distinta das demais pessoas (como um apóstolo), nem da existência que ele mesmo detinha até então. Estes, por sua vez, são efeitos que um fato-revelação necessariamente causa à existência mesma do apóstolo.

Um fato-revelação deve provocar uma virada qualitativa na existência daquele a quem acomete, apresentando-lhe algo qualitativamente novo, porque absolutamente fora do que poderia ser inventado pelas faculdades humanas mais hábeis. O conteúdo de uma revelação é absurdo, pertencendo, portanto, à esfera religiosa do paradoxal – não pode ser criado a partir de dentro da existência, mas ainda assim floresce na existência (*Ibidem*, p. 20). Religiosamente falando, um fato-revelação é um determinante objetivo inquestionável que não admite mediações ou meios termos. Não há dúvidas, é um ou/ou: um fato é ou é ou não é revelado. Coloca-se enquanto tal, sem margens para discussões sobre a sua natureza ou sobre o seu conteúdo que, por sua vez, tem *autoridade* própria (*Idem*, p. 121).¹²⁶ A revelação se apropria do existente e não o contrário: daí a *exterioridade* a que estamos sorrateiramente apontando.

¹²⁶ Adler atende este quesito quando, em resposta ao inquérito oficial, ele diz que espera aprimorar com o tempo, a mensagem que lhe foi revelada, comparando-a com as Sagradas Escrituras (Cf. MINOR, BA, 1998, p. 58-59). Ou seja, além de colocar o fato-revelação na posição intermediária do incompleto, Adler ainda recorre à autoridade de um outro texto sagrado para legitimar a sacralidade do seu próprio texto.

Um fato-revelação deve ser a tônica incondicional da obra que se torna, por isso, religiosa. O fato-revelação, por sua vez, está absolutamente fora de qualquer esforço, alcance ou modulação estéticos. Nem todos os poemas da história juntos poderiam requerer para si a qualidade religiosa de um fato-revelação, ou sequer justificar liricamente uma revelação (*Ibidem*, p. 21).¹²⁷

Deste modo, um homem não pode simplesmente dizer “eu fui chamado por Deus,” e publicar este “fato-revelação” na manhã seguinte como se ele e seu livro, por isso, devessem ser tranquilamente exaltados, e não terrivelmente humilhados (*Ibidem*, p. 24).¹²⁸

Como indicado anteriormente, o fato-revelação está na categoria do absurdamente novo, do fora, e o seu conteúdo deve implicar em uma mudança qualitativa no mundo e para o mundo, tanto em relação ao indivíduo a quem ele acomete, quanto para a época para a qual ele é comunicado. A humilhação advém do absurdo que ele instaura. O que se coloca em questão através de uma revelação é uma doutrina que nunca existiu antes, um ponto de partida definitivo em meio ao curso da história que, inclusive, deve suplantar – quiçá em uma espécie de heresia religiosa – a doutrina revelada que a precede. A gravidade ético-religiosa contra a qual a Igreja responde prontamente se dá justamente porque a aceitação do fato-revelação de Adler implicaria em não só trazer uma novidade em relação às Sagradas Escrituras, como, por isso, desatualizá-la, abrindo toda a sorte de precedentes deste tipo (*Ibidem*, p. 122).¹²⁹

Mas Adler, não se dando conta de todas estas implicações qualitativas, deu margens para que o fato-revelação fosse colocado em xeque. Partindo de um ceticismo que sempre pressupõe a possibilidade da revelação – o pseudônimo solidariza-se com Adler, sem ser condescendente com o ex-pastor –, Petrus MINOR (BA, 1998) ainda enumera e resume outras contradições que Adler incorreu ao tentar se defender do inquérito público da Igreja, para além daquelas que foram sendo indicadas nas notas de rodapé do último parágrafo.

¹²⁷ Lembremos da visita de Adler a Søren, narrada por Brøchner, em que o ex-pastor diz que bastaria que ele lesse o seu texto sussurrando para que Søren pudesse, enfim, captar o seu teor religioso. Ainda que a forma estética estabeleça uma relação dialética com o conteúdo religioso, eles mantêm-se em âmbitos absolutamente distintos. Isto quer dizer que, um recurso estético (sussurro) não pode, por si só, fazer emergir o religioso, porque o religioso não reside nesta forma em si.

¹²⁸ Se o próprio Adler alega pretender aprimorar a mensagem revelada, a questão que fica é a seguinte: por que ele foi tão afoito em publicá-la? Petrus Minor (1998, p. 31) faz este questionamento, indicando que a revelação impõe um grave peso subjetivo e ético, em relação à própria experiência religiosa e à sua comunicação aos demais, respectivamente. Quanto a esta nova situação existencial que a revelação religiosa impõe ao existente, ver discussão em torno de Abraão, no capítulo B2.

¹²⁹ O próprio Adler, em resposta ao inquérito oficial, nega que tenha algo de novo a dizer, em relação ao que já revelado pelas antigas Escrituras. Cf. MINOR, BA, 1998, p. 59.

Notando que as categorias de distúrbio mental e de fato-revelação não podem caracterizar um silogismo no contexto religioso – pois qualquer perturbação psicológica invalida o fato-revelação – Petrus Minor (1998, p. 62) supõe que este diagnóstico não se aplica ao ex-pastor, até mesmo porque, se se aplicasse, o caso já estaria encerrado de antemão. Talvez por isso o Bispo Mynster tenha tocado bastante nessa tecla. Para continuar a sua investigação, Petrus Minor tem que desconsiderar esta diagnose, de modo que as demais contradições passam a dizer muito mais da confusão do fenômeno-Adler:

Isto pode ser evidenciado, aqui, simplesmente apontando para os seus aspectos principais: (1) Ele [Adler] interpreta o fato de ter tido uma revelação, e ter recebido um ensinamento do Salvador, como sendo idêntico a um maravilhoso resgate (um despertar religioso no sentido mais banal do termo); (2) ele explica o fato de ter tido uma revelação, os detalhes factuais que ele meticulosamente fornece em sua primeira declaração, como sendo idêntico a um evento ordinário; (3) ele fala que a sua revelação não está no mesmo nível da revelação das Escrituras e nem da dos apóstolos, isto é, que ele só teria tido o que se poderia chamar de revelação em um sentido nebuloso, uma revelação casual *ad modum* um pedido de casamento casual; (4) ele tem expectativas acerca do aperfeiçoamento da doutrina comunicada, isto é, ele entende a sua primeira declaração como sendo um produto de um esforço obstinado – ou seja, ele revoga a revelação em si (MINOR, BA, 1998, p.122).

Petrus Minor identifica que um dos motivos que subjazem a estas contradições é justamente um certo hegelianismo com o qual o fenômeno-Adler flerta, no sentido de promover uma síntese capaz de selar um perfeito matrimônio entre uma premissa filosófica que antecipa uma experiência religiosa que, por sua vez, vem a legitimar aquela premissa. Uma tautologia se consolida entre especulação e fé.¹³⁰ Por exemplo, tomando o fato-revelação como aquilo que pertence à categoria da novidade em meio à história, tem-se que perguntar como é que o seu conteúdo poderia ser antecipado em relação ao momento da revelação em si. Na primeira parte do prefácio aos seus sermões, Adler antecipa, na forma de uma premissa, a doutrina absolutamente nova e, portanto, ainda desconhecida, que estava prestes a lhe ser revelada. Em suma, um *entendimento* da origem do mal no mundo antecede a própria doutrina da origem do mal no mundo a lhe ser revelada – uma tautologia que não se mantém. “O ponto curioso é que, ali [no prefácio de Adler], Cristo fala como se fosse um professor acadêmico” (MINOR, BA, 1998, p. 52).

A investida que o ex-pastor faz através do que Petrus Minor vai caracterizar como sendo uma dialética hegeliana resulta na confusão de Adler em requerer uma *autorização* divina às premissas que ele mesmo pré-estabelece no campo da especulação. Seria como se a revelação de uma doutrina a respeito da origem do mal viesse para confirmar a *sua* premissa especulativa

¹³⁰ No capítulo B3 vemos como esta tautologia caracteriza a identidade moderna e a noção humanista de subjetividade.

sobre a origem do mal. Em outras palavras, Jesus Cristo viria apenas para corroborar a hipótese de Adler.

Note, aqui o problema não é a especulação em si, mas o fato de ela apelar para o âmbito religioso enquanto fonte de legitimação. No entanto, ao requerer para si o caráter de um fato-revelação, a especulação adquire uma qualidade religiosa, tornando-se, portanto, uma categoria à qual não se pode, nem se deve responder no âmbito da argumentação, da explicação ou do debate estético e objetivo. Com um fato-revelação não se discute. Crê-se nele ou não. A especulação que se requer revelada, deve perder, por isso, seu caráter especulativo. Mas com Adler, a revelação que não admite premissas, vem a corroborar uma premissa. O contrário também é verdadeiro: ao ser associada com a especulação, a revelação que antes era uma questão de fé, torna-se passível de ser discutida no campo da argumentação.

Quanto a esta contradição, Petrus Minor resalta o cômico que advém quando se tenta argumentar filosoficamente diante de um fato-revelação, ou acreditar religiosamente em um argumento filosófico: uma revelação não pode e nem precisa ser justificada pela especulação, pois ela detém em si mesma uma legitimidade que presta inválida qualquer necessidade de suporte – *a revelação é a manifestação paradoxal da absoluta exterioridade dentro do mundo*. Adler, no entanto, não só incorre na contradição de apelar para a *autoridade* divina em sua premissa, como também, atribuindo à sua especulação um caráter religioso, reduz a revelação a uma dinâmica especulativa quando, por exemplo, tenta justificá-la ao longo dos quatro livros que publica em sua legítima defesa. O argumento de Adler poderia ser reduzido a: eis a mensagem dada pelo nosso Salvador que, por sua vez, corrobora a minha premissa; logo, eu sou o Messias.¹³¹

Esta estranha tautologia que une especulação e revelação – ao que chamaremos, aqui, de *revelação do mesmo*, ou, ainda, de *premissa-revelada* – será o alvo de Petrus Minor no que tange ao fenômeno-Adler. A tautologia resolve a filosofia pela religião, tomando o autor especulativo, pelo autor religioso, e vice versa. Eis os ecos de um hegelianismo. Para discutir sobre estas duas últimas funções autorais (especulativa e religiosa), Petrus Minor recorre às categorias de gênio e de apóstolo, respectivamente. Tais categorias nos levarão adiante em nossa catarse, pois não só nos ajudarão a ilustrar a confusão que envolve o conceito de

¹³¹ Esta estrutura nos lembra muito de alguns argumentos e discussões acadêmicos: eis a intensão do meu autor que, por sua vez, corrobora a minha pesquisa. Discutimos esta questão no capítulo A3.

autoridade, imiscuindo-se pela *premissa-revelada*, como também lançarão as margens desta confusão para a reflexão do nosso próprio caso enquanto *autoridades acadêmicas*. Ai de nós.

O gênio e o apóstolo

No terceiro rascunho manuscrito d'*O Livro Sobre Adler* (1998), foi adicionado um adendo intitulado *A Diferença Entre um Gênio e um Apóstolo*. Mas ao contrário do livro que só viu a luz do dia postumamente, este adendo foi publicado em 1847 juntamente com outro texto chamado *Um Ser Humano Tem o Direito de se Deixar Ser Levado à Morte por uma Verdade?* ambos em um livro chamado *Dois Ensaios Ético-Religiosos* (H. H., WA, 1997). Atualmente, estes dois discursos são publicados em uma coletânea que reúne pequenos textos da obra kierkegaardiana, intitulada *Sem Autoridade* (KIERKEGAARD, 1997), título bem sugestivo para a nossa discussão. Os editores desta coletânea justificam o título que escolheram pelo artefato de Kierkegaard recorrentemente eximir-se de qualquer *autoridade*, quer seja pela comunicação indireta, quer seja pela sua própria biografia. Sobre a *desautorização* de si mesmo como autor, Kierkegaard escreve:

Esta é a minha perspectiva ou concepção sobre a época, a perspectiva de uma pessoa insignificante que tem um quê de poeta em sua natureza; em outros assuntos é uma espécie de pensador, mas – sim, quantas vezes eu tenho repetido isso, para mim é tão importante e crucial, minha primeira declaração sobre mim mesmo – “sem autoridade” (KIERKEGAARD, *Pap.* IX B 22 *n. d.*).

Os *Dois Ensaios Éticos-Religiosos*, inclusive, não são assinados por Søren, mas por H. H., que tratará os respectivos assuntos sob uma retidão estilística que, segundo o próprio H. H., “provavelmente só irá suscitar essencialmente o interesse de teólogos” (1997, p. 49): eis o prefácio de uma única linha que, como veremos, poderá nos interessar para a análise de uma teologia da escrita, ainda que não sejamos teólogos.

Segundo Garff (2005, p. 626-7), Søren decidiu assinar o trabalho com estas cifras no último momento para se distanciar do conteúdo que os ensaios traziam, para evitar que os seus contemporâneos tivessem a impressão de que ele, afinal, estava reclamando para si a posição de mártir (assunto do primeiro ensaio) ou, assim como Adler, a de um apóstolo (assunto do segundo ensaio).¹³²

¹³² Isto nos faz lembrar do lamento de Søren em relação ao não uso da pseudonímia por parte de Adler: aqui, este recurso estético é mais uma vez utilizado como modo de reduplicação poética e deslocamento da *autoridade* (*desautorização*). Note, menos por uma estratégia intencionalista de Kierkegaard, do que pela própria pressão que o conteúdo fez sobre a sua pena. Kierkegaard assina como H. H. não porque ele *quer*, mas porque ele *tem que*.

Definitivamente, Søren não se reconhecia na posição de apóstolo e fazia questão de evitar que esta associação fosse feita sobre a sua figura. Em um “modo bastante peculiar que Søren tinha de ser modesto”, brinca Garff (2005), ele afirma:

Os *Dois Ensaios Ético-Religiosos* não são parte do cânone. Eles não são um elemento, mas um ponto de vista. Se o cânone devesse ter um fim, eles deveriam ser o ponto daquele que se projeta à frente de si mesmo para que se detenha ali. Eles também contêm o ponto mais alto, virtual e atual: o mártir, ainda, o apóstolo – e o gênio. Mas se alguém procura nestes ensaios por alguma informação a respeito de mim, ela é certamente esta: que eu sou um gênio – não um apóstolo, não um mártir (KIERKEGAARD *apud* GARFF, 2005)

Eximir-se de ser um apóstolo, ou um mártir, é, afinal, eximir-se da *autoridade* religiosa que o distinguiria qualitativamente enquanto tal frente aos demais. É eximir-se, inclusive, de ter que responder a todos aqueles quesitos que um fato-revelação impõe àquele a quem acomete (como Adler deveria ter feito para se configurar enquanto apóstolo, segundo Petrus Minor).¹³³

Por ser uma categoria existencial associada ao fato-revelação, H. H. (WA, 1997) e Petrus MINOR (BA, 1998) argumentarão que um apóstolo não nasce como tal, ou seja, o apostolado não é questão de habilidade inata, herdada ou, ainda, que pode ser desenvolvida ao longo da vida pelo próprio sujeito. Alguém só se torna apóstolo mediante um chamado absoluto que, se respondido, colocará este indivíduo em uma posição qualitativamente distinta de toda a humanidade.¹³⁴ Em outras palavras, uma pessoa não se torna apóstolo por mérito próprio, mas é eleita por uma força que lhe é absolutamente exterior e que, portanto, (em)presta-lhe uma *autoridade* divina, religiosa, que se torna inquestionável pelos argumentos especulativos. Para ilustrar a diferença qualitativa que existe entre o gênio e o apóstolo, H. H. (WA, 1997) e Petrus MINOR (BA, 1998) evocam o absurdo que é fazer uma comparação entre os textos de Platão ou Shakespeare, por exemplo, com os de Paulo. Aqueles possuem profundidade, mas carecem da *autoridade* que o religioso provê a Paulo.¹³⁵

Neste sentido é que nos é formulado o conceito de *autoridade* no contexto da obra kierkegaardiana como sendo “aquilo que é qualitativamente decisivo” (H. H., WA, 1997, p. 96;

¹³³ Em sua tese, Adorno (2010, p. 26) ressalta esta reivindicação que Kierkegaard faz enquanto pertencente à categoria de gênio, “para não usurpar diante de si e dos outros o nome de apóstolo,” está associada à sua posição enquanto poeta, isto é, sendo a poesia, para Kierkegaard, “a marca do engano em toda a metafísica frente à revelação positiva,” (p. 27) a genialidade a que ela implica deixa transparecer a sua filiação à *autoridade* relativa que lhe cabe enquanto especulação filosófica.

¹³⁴ Nos capítulos B2 e B3 discutiremos sobre como este chamado absoluto se articula com o conceito de *exterioridade* que propomos nesta tese. Aqui, basta estarmos atentos ao fato de que uma certa desconstrução da interioridade enquanto autossuficiência do sujeito para consigo mesmo é possível.

¹³⁵ Vale ressaltar que esta distinção e o reconhecimento da *autoridade* religiosa é uma questão interna do Cristianismo. Deste modo, a *autoridade* de Paulo, por exemplo, só faz sentido em um contexto confessional que H. H. e Petrus Minor se inserem. Para um não-cristão, Paulo pode não ter autoridade nenhuma, mas, daí, perde-se todo o religioso que, por sua vez, é o objeto de nossa presente análise.

MINOR, BA, 1998, p. 179) para a distinção entre o gênio e o apóstolo; aquilo que faz a distinção entre a premissa e a revelação, o especulativo e o paradoxalmente religioso.¹³⁶

Autoridade é uma qualidade específica que entra, vinda de algum outro lugar, e qualitativamente se estabelece quando o conteúdo da sua afirmação ou o ato que ela realiza não faz nenhuma diferença, esteticamente falando (H. H., WA, 1997, p. 98; MINOR, BA, 1998, p.179).

Portanto, esta “qualificação (...) pertence à esfera do transcendente” (H. H., WA, 1997, p. 101; MINOR, BA, 1998, p. 181), o que quer dizer que a relação com a *autoridade* implica em uma relação religiosa do sujeito com uma exterioridade absoluta que o gênio não é qualificado a estabelecer por sua genialidade. O gênio, ou nasce com as suas habilidades, ou as desenvolve ao longo da vida; em ambas as situações, este processo é de sua inteira responsabilidade, é algo que diz respeito à sua interioridade. Ao contrário do apóstolo, um gênio não deixa de sê-lo por não ser acometido por um fato-revelação. Por este motivo, a sua distinção para com o resto da humanidade se dá por grau, por uma questão quantitativa, de progresso, de conhecer mais ou menos. Deste modo, a eventual *autoridade* que provém de sua genialidade é relativa e transitória. A *autoridade* do gênio se articula, portanto, com a função prestada pelo desenvolvimento e exercício do seu *talento* e *vocação*, assumindo, portanto, o caráter contingente e relativo que esta posição lhe prevê. Temos, por exemplo, a *autoridade* policial, política, doméstica, disciplinar, artística, ou, no nosso caso, acadêmica.

No caso do apóstolo, a sua *autoridade* não se coloca enquanto um processo de acúmulo ou aprimoramento de habilidades para esta função – talvez esta tenha sido a dificuldade que a obra kierkegaardiana encontra nas doutrinas místicas que prometem a iluminação (cf. ERERMITA, 1987). Esta *autoridade* se coloca por um chamado que acomete o sujeito, vem de fora através de um fato-revelação. Ainda que lhe caiba uma decisão frente ao chamado, não responder ao fato-revelação seria uma blasfêmia. Mas quando ele decide responder, seu próprio modo de existir é qualitativamente alterado no instante da resposta. Isso porque, tendo que falar por uma *autoridade* religiosa para cumprir o dever que lhe é revelado, o apóstolo tem uma finalidade que se lhe é absolutamente exterior, ou seja, é convocado a um dever ético que é fruto do religioso.¹³⁷ Se o gênio não tem um dever absoluto com o próximo, visto que qualquer um pode desenvolver a genialidade por si mesmo, o apóstolo tem que exercer uma missão – a de comunicar o conteúdo desta revelação ao mundo, a trabalhar pelo próximo, a ser mensageiro

¹³⁶ É importante notar que H. H. e Petrus Minor não negam que um apóstolo possa ter genialidade, apenas que a sua *autoridade* não advém dos recursos especulativos que, inclusive, podem subsistir no religioso. O problema é a confusão entre estas categorias qualitativamente distintas: uma não pode implicar na outra.

¹³⁷ No capítulo B4 vemos como esta *exterioridade* religiosa é capaz de suscitar o que a obra kierkegaardiana chamará de segunda ética.

e não a mensagem (ANTI-CLIMACUS, PC, 1991). Deste modo, o apóstolo responde por um *telos* absolutamente fora de si mesmo. O gênio, por sua vez, não tendo sido acometido por um fato-revelação, não está teleologicamente qualificado, isto é, não está absolutamente *autorizado* a exercer uma tarefa; em suma, o gênio não tem um *telos* fora de si, mas uma teleologia imanente em sua genialidade.

Se o gênio é um artista, ele produz a sua obra de arte, mas nem ele, nem a sua obra, têm qualquer *telos* exterior. Talvez ele seja um autor que destrói toda e qualquer relação teleológica com o mundo ao redor e se define, com humor, como um poeta lírico. O lírico seguramente não tem um *telos* fora de si mesmo. Se alguém escreve uma só página, ou folhas e folhas de poesia lírica, isso não faz nenhuma diferença enquanto definição da direção de seu trabalho. O autor lírico se importa somente com a produção, deleita-se com os prazeres da produção, às vezes através de dor e grande esforço, mas ele não tem nenhuma obrigação para com os demais (H. H., WA, 1997, p.107-8; MINOR, BA, 1998, p. 188).

Após a caracterização do gênio e do apóstolo, com o reconhecimento do *telos* imanente e transcendental que define a suas respectivas práticas, o que passa a estar em questão aqui é, não só as implicações estéticas, éticas e religiosas que cabem a cada uma das *autoridades*, relativa ou absoluta, mas, reconhecidos seus papéis teleológicos, o que se pode demandar destas diferentes figuras. Deste modo, H. H. (WA, 1997) e Petrus MINOR (BA, 1998) atacam a confusão caracterizada pela inversão dos papéis teleológicos que decorrem quando a multidão, as massas, o público, e outras abstrações deste gênero demandam que o gênio tome o universal como finalidade de sua existência, outorgando-lhe *autoridade* absoluta que só um apóstolo deteria. A confusão também decorre também quando o próprio gênio aceita responder por esta demanda, requerendo através do exercício de seus talentos e habilidades, uma *autoridade* absoluta que a multidão e o público não podem prover, apresentando-se como um apóstolo ou aceitando representar este papel para a multidão.

Aqui, recaímos naquela confusão manifestada pelo fenômeno-Adler, que tenta legitimar as suas premissas especulativas (genialidade) através de um fato-revelação (apostolado). Deste modo, podemos perceber um pouco melhor o porquê desta confusão diagnosticada por Petrus Minor se colocar através de uma crise de *autoridade*. Como é possível ver no caso Adler, o seguinte impasse se apresenta: apesar de não ter *autoridade* absoluta, o gênio pode *autorizar*-se relativamente. Isto é, ainda que não seja acometido por um fato-revelação, o gênio pode escrever, tornar-se um autor, produzir e exercer uma posição legitimada pelo desenvolvimento de suas próprias habilidades. O gênio ainda pode, pela sua obra escrita, por exemplo, colocar-se, ele mesmo, como fonte de sentido teleológico (imanente) do que visa comunicar através dela. Mas isso só é possível desde que se reconheça os limites de sua função, entendendo-se por limite aquilo que o caracteriza e o distingue qualitativamente do apóstolo – a relatividade

de sua *autoridade* – colocando-o em seu respectivo contexto de produção especulativo. Deste modo, tudo estaria bem, e a confusão não se desenrolaria.

Ora, se por um lado a especulação em si não deve ser o problema de Petrus MINOR (BA, 1998) – mas a sua confusa pretensão de *autorizar-se* religiosamente – o problema também não será a possibilidade ou não de um fato-revelação. Aliás, a possibilidade de um fato-revelação, em si, jamais será colocada em questão ao longo de toda a obra kierkegaardiana: quer seja por Petrus MINOR (BA, 1998) com o fenômeno-Adler; quer seja por Johannes *de silentio* (FT, 1983), em *Temor e Tremor*, com Abraão; quer seja por Johannes Climacus (PF, 1985), em *Migalhas Filosóficas*, com a entrada paradoxal da Verdade na história; quer seja por Anti-Climacus (SUD, 1980), em *A Doença Para a Morte*, com a fé sendo o elemento de síntese antropológica; e assim por diante. A própria Igreja, o próprio cristianismo, se fundamenta sobre esta possibilidade (MINOR, BA, 1998, p. 78) que, como vimos, está no âmbito da crença religiosa e não do *cogito* especulativo. O problema, para Petrus Minor e para os demais autores kierkegaardianos, é *como* o indivíduo responde e se relaciona com o fato-revelação que lhe acomete; quais as implicações que esta categoria religiosa porventura teria para a sua própria existência e, sobretudo, para os demais; e, no nosso caso, quais as implicações que teria para a *escritura* de um texto que busca comunicar este conteúdo religioso, *autorizando-se* absolutamente. O problema que H. H. (WA, 1997) supôs interessar somente os teólogos passa, agora, a nos interessar, os cientistas da religião, pelo modo como que um paradigma religioso começa por moldar toda a questão que envolve, não só a linguagem e a escrita, como também a própria existência daquele que escreve. Sem contar que este problema toca diretamente na ferida epistemológica do logocentrismo ocidental.

Deste modo, o que se coloca em jogo são os limites do próprio papel do autor frente a um conteúdo que está absolutamente *fora* do alcance de sua pena especulativa, mas que, ainda assim, é paulatinamente apropriado pelo seu trabalho, quer seja de maneira explícita, como por Adler, ou de forma naturalizada como veremos a seguir pela figura do autor-moderno. Ambos os fenômenos, frutos de um mesmo esquecimento: a confusão da *autoridade* que lhes cabe exercer enquanto autores.

Deus, Autor, Deus.

Eis que o fenômeno-Adler vai desdobrando, cada vez mais, um problema teológico que acomete a escrita pela escrita, o que chamamos em um outro lugar de uma teologia da escrita. Este é um problema colocado pela tensão entre o *dentro* e o *fora* da linguagem e pela *autorização* da pena que se presta enquanto mediação destes âmbitos. Além disso, a questão se torna delicada porque envolve a dimensionalidade relativa da fonte de sentido do texto e, acima de tudo, do modo pelo qual esta fonte jorra no texto, através do texto ou pelo próprio texto.

Mantendo a discussão de Petrus Minor e H. H. em mente, podemos recorrer a Barthes (2012), como o fazemos no capítulo A3, para transpormos a diagnose do esquecimento do conceito de *autoridade* para a contemporaneidade, identificando o autor-moderno como sendo aquele que, ao impor-se enquanto fonte de sentido de sua produção, reclama, com isso, uma *autoridade* sobre o texto e pelo texto através do paradigma teológico cristão. Veremos se esta hipótese se sustenta pela obra kierkegaardiana.

Para Barthes (2012, p. 62), quando o autor moderno se articula como fonte de sentido do texto, ele assume a posição Deus, de modo que o próprio termo Autor-Deus seria um pleonasma para a modernidade. Se remontarmos a origem etimológica da palavra *autor*, encontraremos, do latim, *auctor*, relacionada a *augere*, “que significa ‘fazer crescer, originar, promover, aumentar.’ Um autor é a ‘pessoa que dá origem e existência para algo; um inventor, um construtor, um fundador” (TAYLOR, 1984, p. 80).

Uma das teses que defendemos é de que o grau desta relação mais ou menos apropriada pelo autor enquanto célula produtora de sentido último da escrita não é capaz de distinguir qualitativamente o autor-moderno (Autor-Deus) e o fenômeno-Adler, com a revelação que o ex-pastor reclamou para si enquanto fonte de *autoridade* de seus sermões:

o autor é *autoritário*. Ele não só é a pessoa que presta *autoridade* a uma sentença, como também é aquele que detém *autoridade* sobre os demais; um diretor, um líder, um comandante.¹³⁸ Enquanto fonte de *autoridade*, o autor exerce direitos de propriedade. Voluntariamente ou não, o autor *possui* o seu trabalho, que está sob sua tutela pessoal. Autoria implica posse (TAYLOR, 1984, p. 80).

No caso específico de Adler, a sua confusão se dá porque o ex-pastor apela voluntariamente para uma *autoridade* religiosa que, por sua vez, deve se situar absolutamente *fora* de seu alcance enquanto tal, *autorizando* religiosamente as suas próprias premissas que,

¹³⁸ Cf. A2.

por sua vez, devem se situar na imanência, *dentro* da existência do texto. A fórmula simplificada deste malabarismo seria a corroboração de sua pena pelo atestado da própria pena: o Deus-Autor lhe fez, assim, um Autor-Deus. A tautologia se fecha quando o telos é introjetado pela e para a figura do autor.¹³⁹

O fenômeno-Adler se coloca para nós como o protótipo do autor-moderno porque expõe, em um primeiro momento, a inversão da categoria religiosa, paradoxal, do Deus-Autor (*exterioridade* absoluta que é o fundamento da religiosidade e de *autoridade* divina do apóstolo) por aquela do Autor-Deus (*externalidade* relativa e transitória, apropriada pela confusão do gênio).¹⁴⁰ Deste modo, por mais que nesta categoria do Autor-Deus se posicione enquanto fonte de sentido autônoma do texto, isto é, ainda que ele não apele explicitamente a um Deus-Autor, há uma reivindicação silenciosa e uma apropriação sorrateira do paradigma previsto pela teologia, fazendo com que o que parecia ser uma mera inversão, acabe por se mostrar mais como uma fusão, uma genuína confusão dialética aos moldes hegelianos.

Assumindo a função de um Deus-Autor, agora, o Autor-Deus, o autor-moderno, se coloca enquanto critério e fonte de sentido em relação ao texto que deve passar a responder sempre à sua *autoridade*, na mesma medida em que é *autorizado* pelo próprio texto. E é desta maneira que devemos ler um texto sob o paradigma moderno: procurando a intensão absoluta na figura de seu autor.¹⁴¹ Mas como vimos com Adler, esta é uma contradição.

A esta confusão de âmbito dimensional da fonte de sentido, Petrus MINOR (BA, 1998) é mais do que bem-vindo para uma denúncia da síntese hegeliana pela qual ela se promove ao converter a exterioridade religiosa em interioridade, religião em especulação, e vice-versa. Esta confusão, longe de ser um fenômeno superado, alcança, não o seu esclarecimento, mas o seu máximo esquecimento na expressão contemporânea da figura do Deus-Autor-Deus.

Se a atribuição de uma *autoridade* divina ao texto, como o fez Adler, implica na aplicação de um paradigma teológico à sua própria (dis)posição enquanto autor especulativo, uma tese que deriva disso é a de que a modernidade que chega até nós (enquanto autores

¹³⁹ Veremos no capítulo B3 que a história desta internalização do fundamento ontológico que culmina na *autorização* absoluta do autor é a história da formação do sujeito moderno (cf. TAYLOR, 2013).

¹⁴⁰ Os conceitos de *externalidade* e de *exterioridade* serão densamente discutidos no tomo B, mais precisamente nos capítulos B1 e B2, respectivamente.

¹⁴¹ Veremos com mais detalhes no Tomo B o que entendemos por modernidade. Aqui, basta dizermos que o fazemos basicamente sob a tese de Taylor (2013), para a qual a modernidade seria o fruto da introjeção histórica do fundamento ontológico para o âmbito da interioridade do sujeito, adquirindo a forma da autonomia e da autenticidade, por exemplo.

acadêmicos, inclusive) leva esta confusão às suas máximas consequências e esquecimento, de modo que, de tão introjetado que aquele paradigma teológico se torna na atividade de escrita, perde-se, inclusive, a possibilidade do escândalo. “Dar ao texto *um* Autor é impor-lhe um travão, é provê-lo de um significado último, é fechar a escritura” (BARTHES, p. 63. Grifo meu). Fechar a escritura é dobrá-la sobre a sua própria *autoridade* heteronômica em relação ao *seu* produto textual, mas autonômica em relação ao sentido que este produto textual vem a reiterar; dar um Autor ao texto, ou requerer a fonte de sentido do texto com base na sua autoria se torna, portanto, uma aberração.

Mas é fácil escandalizar-se ou rir-se daquele que, enquanto fenômeno-explicito desta confusão, diz ter sido acometido por uma revelação religiosa para *autorizar-se* enquanto fonte de sentido do texto. É fácil porque, ali, as partes envolvidas (Deus/Autor/Escrita) ainda estão escandidas de uma maneira escandalosa para o pensamento.

Para não nos enganarmos com a distância espaço-temporal e dizer que esta confusão somente diz respeito a um tempo e a uma religiosidade já ultrapassadas, ou, ainda, restrita ao contexto histórico específico de uma Dinamarca protestante do século XIX, podemos encontrar um exemplo contemporâneo em que ela se coloca evidente. O “menino do Acre,” como ficou conhecido Bruno Borges, lembra-nos que ainda estamos dentro deste esquecimento e, mais do que nunca, suscetíveis à sua confusão, quiçá exercendo-os de maneira ainda mais grave.

Bruno Borges permaneceu desaparecido durante quase cinco meses, tendo abandonado um quarto com as paredes repletas de símbolos esotéricos e uma estátua de Giordano Bruno. Quando voltou de seu sumiço, Bruno Borges começou a publicar uma série de livros nos quais diz estar se comunicando uma nova doutrina para a humanidade.¹⁴² Dada a repercussão do caso, não tardou para que os críticos percebessem que as publicações de Borges não traziam nada de novo. Em meio a clichês, a religiosidade do menino caiu nos tabloides. Para nós, no entanto, este fenômeno-do-Acre seria um indicativo de que a confusão do fenômeno-Adler ainda se estende ao nosso tempo e toma corpo em eventos como este que escandalizam o pensamento. A mesmíssima abordagem feita por Petrus Minor poderia ser aplicada para o nosso Adler-do-Acre, inclusive, com o mesmo respeito e cuidado que Søren parece ter devotado a sua atenção para o ex-pastor.

¹⁴² Detalhes sobre o caso podem ser conferidos na seguinte reportagem do portal G1: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/apos-quase-5-meses-desaparecido-bruno-borges-retorna-para-casa-em-riobranco.ghtml>, acessado em 28 de julho de 2020. Os livros de Bruno Borges estão disponíveis no seu site: <http://www.brunoescritor.com/livros.html>, acessado em 28 de julho de 2020.

Mas se isso não for suficiente enquanto diagnose, ou seja, se Copenhague do século XIX ou Rio Branco do século XXI ainda parecerem casos excepcionais e por demais isolados para ilustrar a tese que colocamos neste capítulo, não precisamos mais ir tão longe; cheguemos mais perto. Um pouco mais perto. Mais um pouco. Isso, olhemos para nós mesmos.

Como fruto de nossa catarse, partindo do estudo de caso do esquecimento do conceito de *autoridade* enquanto fenômeno, passando pela categorização da escrita especulativa e da escrita religiosa pelo gênio e pelo apóstolo, indicando que aquele esquecimento implica na confusão entre estas duas categorias, e que a teologia do texto pode ser um dos fatores responsáveis por este esquecimento do conceito de *autoridade* devido à sua plena naturalização enquanto Deus-Autor-Deus, temos, afinal, que indagar se a nossa própria atividade de escrita acadêmica não reproduz esta teologia sem se dar conta. Até que ponto Adler, apelando para uma revelação a fim de legitimar as suas próprias premissas, difere dos acadêmicos que recorrem aos pensamentos dos autores que estudam, Kierkegaard, Kant ou Heidegger, por exemplo, para legitimar as suas respectivas premissas sobre a obra kierkegaardiana, kantiana, heideggeriana? O paradigma teológico parece ser o mesmo. Apenas as variáveis dessa equação é que são protagonizadas por diferentes atores, não necessariamente “kierkegaardianos,” e, talvez, sob um esquecimento ainda mais agudo porque se pressupõe protegido pela objetividade um discurso científico.¹⁴³

A tautologia, no entanto, é a mesma: a premissa do estudioso (Adler) recorre à autoridade do autor que estuda (Deus), para, enfim, autorizar (revelação) o seu próprio estudo (especulação).

Para apelarmos para uma última imagem e deixarmos, enfim, esta questão para trás, poderíamos dizer que o Deus-Autor-Deus se torna para o texto e seus leitores, o que um monarca absoluto foi para a política e seus vassalos, com a diferença de que para o absolutista (termo que muito vem a calhar), a materialidade de sua figura deveria estar necessariamente ligada à *autorização* de seu cargo divino, enquanto que para o Deus-Autor-Deus, ou simplesmente, para o autor-moderno, esta *autorização* se desassocia daquela materialidade da presença, sendo ela transferida para a materialidade do texto. E é este último movimento que arrasta aquele esquecimento para os nossos dias, uma vez que permite com que todos que tenham uma caneta em punho, possam ocupar e reclamar para si o lugar do Deus-Autor-Deus.

¹⁴³ O capítulo A3 procura fazer uma tipologia desta confusão.

O paradigma teológico enquanto desconstrução

Nesta altura, uma conclusão precipitada pode se apresentar: a de que o paradigma teológico seria, portanto, o problema que colocaria o esquecimento do conceito de *autoridade* pelo texto moderno. Mas, convenhamos, se fosse assim, destituir o autor-moderno de sua realza absolutista seria simplesmente uma questão de levar, não a sua cabeça, mas a sua pena à guilhotina através da própria escrita da qual ele se valeu para *autorizar-se* sob a premissa divina. Em outras palavras, se continuássemos a seguir as indicações de Barthes (2012), chegaríamos ao ponto de que *A Morte do Autor* “[liberaria] uma atividade a que se poderia chamar de *contrateológica*, propriamente revolucionária, pois a recusa de deter o sentido é finalmente recusar Deus e suas hipóteses, a razão, a ciência, a lei” (p. 63).

No entanto, a comunicação indireta kierkegaardiana – notavelmente, a pseudonímia – parece corroborar a tese barthesiana até certo ponto. Ponto a partir do qual precisaríamos investigar mais demoradamente. (i) Se esta teologia do texto for fruto de uma confusão como a que Petrus Minor identifica no fenômeno-Adler, sim, seria preciso uma *contrateologia* urgente que implicasse em mais do que uma diagnose daquele esquecimento, mas em um rompimento para com este movimento de apropriação de uma *autoridade* absoluta (apóstolo ou Deus-Autor) pelo autor-moderno (gênio ou Autor-Deus). Seria preciso uma *contrateologia* que talvez insurgisse através daquela via estética que Kierkegaard sinalizou no seu lamento em relação às obras de Adler – a pseudonímia enquanto *desautorização* deste centro de sentido *autoritário*: um autor que, quando vamos procurar, não existe na atualidade. Assim, a investida da pseudonímia reverberaria no motim pseudônimo que expomos no capítulo A2. A revolução estética que libera o religioso em reconhecimento que a heterogeneidade formal é justamente o fator que promove a abertura da tautologia do Deus-Autor-Deus pela própria performance textual. Pelo atributo estético, o autor enquanto *autoridade* absoluta seria reconduzido ao seu respectivo lugar de

escrita múltipla, [na qual], com efeito, tudo está para ser deslindado, mas nada para ser decifrado; a estrutura pode ser seguida, “desfiada” em todas as suas retomadas e em todos os seus estágios, mas não há fundo; o espaço da escritura deve ser percorrido, e não penetrado; a escritura propõe sentido sem parar, mas é sempre para evaporá-lo; ela procede a uma isenção sistemática do sentido (BARTHES, 2012, p. 63).

Mas, em se considerando que não é contra o sentido propriamente dito que se deve lutar – pelo menos, não no nosso contexto – mas contra a apropriação absoluta que se faz deste sentido como se ele fosse um fato-revelação, a obra kierkegaardiana provavelmente não

lançaria ao mar, junto com o Deus-Autor-Deus, o paradigma teológico que ele utilizou para *autorizar-se* pelo texto, uma vez que a causa da confusão é um problema que compete apenas a uma má apropriação deste paradigma na esteira de uma síntese hegeliana (especulação-religião; gênio-apóstolo). (ii) A partir disso, podemos suspeitar se a obra kierkegaardiana levaria adiante aquela conclusão barthesiana da necessidade de uma *contrateologia* para que, enfim, fosse possível a superação da *autoridade* que o Deus-Autor-Deus internaliza para a sua figura. Talvez esta inferência – a de que seria necessária uma *contrateologia* para a *desautorização* do autor-moderno, ou até mesmo a de que a obra kierkegaardiana incorreria nesta *contrateologia* – seja uma conclusão precipitada ou apenas aparente, pois, como bem nota Daniel Berthold:

a obra kierkegaardiana se apresenta a nós como um contraexemplo da equação barthesiana da morte do autor e da recusa de Deus, uma vez que a fé em Deus não resolve a questão do sentido, mas, pelo contrário, intensifica ainda mais o caráter indescritível do sentido (BERTHOLD, 2012, p. 134).

A partir disso, a hipótese passa a ser a de que a obra kierkegaardiana nos indica que o problema pode não ser o paradigma teológico do texto, uma vez que este paradigma pode, inclusive, promover a morte do autor-moderno e em sua *desautorização*. Temos que lembrar que, para a obra kierkegaardiana, o fundamento religioso protestante não é passível de ser comunicado diretamente. Assim, esta própria religiosidade presta inválida toda a investida que o autor-moderno faz na direção de apropriar-se diretamente dessa *autoridade* absoluta para legitimar-se como um Deus-Autor-Deus.

Nesta altura precisamos reconhecer os vieses protestantes que atravessam a investida kierkegaardiana nesta desconstrução da *autoridade*: nenhuma pessoa pode requerer ser, pelo desenvolvimento de suas próprias faculdades (gênio), uma mediação (apóstolo) entre Deus e o próximo. Da mesma maneira, uma vez que ninguém pode desenvolvê-la por si só, ninguém pode, por sua própria conta, demandar ou conceder esta *autoridade* ao outro. Neste sentido, toda a sacralidade que emerge e se legitima a partir de *dentro* da dimensão mundana – e Taylor (2013, p. 279) bem nos lembra da crítica dos reformadores a toda uma hierarquia interna do catolicismo – deve ser colocada em xeque da seguinte maneira: (i) ou em se reconhecendo que “os seres humanos não podem fazer coisa alguma para merecer ou obter esta dádiva” da *autoridade* (TAYLOR, 2013, p. 279); (ii) ou em se *desautorizando* qualquer postura que se julgue religiosamente merecedora desta dádiva, recorrendo à própria religião. A apropriação que Petrus MINOR (BA, 1998) faz desta última investida protestante não parece ser tão apologética. A ausência de maiores pretensões edificantes se reflete, vimos, no significado de

seu nome. Petrus MINOR (BA, 1998) recorre à teologia protestante para *desautorizar* aquele que tenta *autorizar-se* através dela (caracterizando a confusão). *Neste contexto, é o paradigma protestante que torna possível “A Morte do Autor”*.

Então, a premissa que implicava na antecipação de um conteúdo especulativo *autorizado* por uma suposta revelação passa agora a ser a própria inefabilidade deste conteúdo: o texto não se permite ser fechado pela figura de seu Deus-Autor-Deus, mas, pelo contrário, se abre a uma absoluta exterioridade religiosa que foge a qualquer tipo de apreensão textual direta. A não ser que seja um apóstolo acometido de um fato-revelação, isto é, a não ser que seja um texto sagrado, nenhum gênio é e nem pode ser absolutamente *autorizado* pelo texto que produz, mas, muito pelo contrário, o texto passa a ser justamente o que *desautoriza* o seu autor.

Como vimos, Petrus MINOR (BA, 1998) evidencia esta confusão através do fenômeno-Adler expondo as contradições pelas quais ela se caracteriza através da relação que o ex-pastor detém com as premissas da própria capacidade de escrita. No fundo, o que está em jogo ainda é um certo esquecimento epistemológico que perdura cada vez mais agudo e sorrateiro até nós. Ou seja, um discurso que presume ser capaz de conhecer a Verdade é um discurso que *autorizaria* a si mesmo como sendo verdadeiro.

A contestação que Petrus MINOR (BA, 1998) faz em relação a Adler, não significa que ele resolverá a equação na direção de Barthes (2012). A contestação de um Deus-Autor-Deus (esta espécie de gênio metido a apóstolo) está necessariamente ligada à contestação de um fundamento religioso para a escrita, mas, no caso kierkegaardiano, reforça ainda mais a revolução que este fundamento causaria caso fosse levado às suas últimas consequências. Um fundamento religioso, exterior a toda possibilidade de apreensão linguística e de comunicação direta, *desautoriza* duplamente, tanto o gênio, quanto o apóstolo. O gênio porque, por mais que ele desenvolva todas as suas habilidades, toda a sua produção será sempre uma aproximação. A sua *autoridade* enquanto genialidade sempre será relativa e provisória, circunscrita aos vieses existenciais. Por sua vez, o apóstolo também é *desautorizado* porque a *autorização* divina que ele recebe com o fato-revelação lhe transforma em um mero vetor do conteúdo revelado – ele é *autorizado* enquanto arauto, mas *desautorizado* enquanto criador da mensagem que transmite (cf. ANTI-CLIMACUS, 1987). Um apóstolo jamais fala por si mesmo, mas é um sujeito absolutamente aberto e deslocado por uma exterioridade.

Quando o Autor-moderno elege a si mesmo enquanto criador absoluto do texto que produz, ele o faz por uma confusa aplicação do paradigma teológico. Ele promove uma

internalização deste fundamento que lhe é absolutamente exterior, pela relação que ele impõe de sua atividade para com o seu próprio texto. O próprio autor (ou o leitor que o toma como tal) julga ser a fonte transcendental para o texto. Ele supõe poder *autorizar-se* a si mesmo de tal maneira que a *autorização* que daí decorre se torna uma apropriação confusa do paradigma teológico que o forma enquanto identidade moderna. No caso de Adler, esta é uma teologia protestante que prevê que o fundamento religioso está situado em uma *exterioridade* absolutamente fora do alcance de que qualquer *externalidade* que ele, enquanto autor, pudesse reclamar para si em relação ao texto que produz. Ainda assim, ele o faz.

O Ponto de Vista, estético ou religioso?

Percebemos com a obra kierkegaardiana que a confusão em torno do conceito de *autoridade* não é provocada necessariamente pelo paradigma teológico em si, mas pela sua internalização, naturalização e esquecimento. Ora, (i) se esta confusão implica em uma *autorização* do Deus-Autor-Deus (o autor-moderno que se coloca como *autoridade* transcendente em relação ao texto que, por sua vez, *autoriza-o*), devemos concordar com Barthes (2012), uma *contrateologia* é necessária para que esta tautologia seja quebrada. Mas esta *contrateologia* é necessária somente até o ponto em que esta desconstrução (ii) libera a própria teologia para a *desautorização* do autor. Quer seja este autor um gênio ou um apóstolo, a *autoridade* absoluta escapa de sua apropriação pela escrita, de modo que se os seus respectivos textos os *autorizam* esteticamente ou religiosamente, esta *autoridade* relativa é *desautorizada* enquanto fonte absoluta de sentido.

Este último detalhe nos será importante para as discussões que se seguirão, pois se em um segundo momento (ii) a teologia do texto parece resolver a confusão em que ela mesma foi metida, esta solução pode ser muito mais traiçoeira do que parece ao provocar problemas mais graves do que aqueles que ela vem resolver. Um desses problemas, por exemplo, é colocado pela suspeita de que a obra kierkegaardiana estaria imune às tensões internas deste jogo de *autoridades* (estético-religiosas). Ou seja, a pergunta que fica é: como os autores da obra kierkegaardiana – pseudônimos e não pseudônimos – seriam classificados pelas categorias que eles mesmos colocam pela obra?

Já sabemos que Kierkegaard não se enxerga como um apóstolo e, sobretudo, se pudéssemos falar de uma estratégia intencionalista que ele executa, esta seria uma estratégia

indireta, uma investida de *desautorização* através dos elementos estéticos. Até aí, tudo bem; aquele paradigma teológico estaria em pleno funcionamento, longe de qualquer confusão, com a aplicação performática coerente do conceito de *autoridade* na relatividade que lhe cabe enquanto gênio.

No entanto, devemos nos perguntar o que Petrus MINOR (BA, 1998) teria a dizer para o seu editor, caso caísse em suas mãos o manuscrito que Kierkegaard escreveu em 1848. Pois em seu *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra Como Escritor*, Kierkegaard não só reclamará que a Providência, isto é, Deus, teve uma parte em sua atividade de escrita, como também irá definir a obra toda enquanto um projeto religioso. A este projeto religioso responderiam todos os livros pseudonímicos e, inclusive, os próprios pseudônimos.

Assumindo a participação da Providência neste projeto religioso, Kierkegaard declarará como que em um estribilho em seu *Ponto de Vista*: “Para me lembrar e indicar exatamente como sempre tive necessidade do auxílio de Deus, dia após dia e ano após ano, basta-me recorrer à memória ou à recordação, tanto como ao diário ou aos cadernos de notas que ainda me é inútil comparar entre si” (KIERKEGAARD, PVE, 1986, p. 74). Ainda: “[...] ao longo de toda a minha carreira literária, tive constantemente necessidade do auxílio de Deus, a fim de desempenhar o meu trabalho como um simples dever” (*Ibidem*, p. 76). E: “[...] ainda tive necessidade do auxílio de Deus durante toda a minha atividade literária e constantemente, dia após dia, ano após ano; porque foi Ele o meu único confidente” (*Ibidem*, p. 77).¹⁴⁴

Escrito em 1848, o *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra Como Escritor* (1968) será um ponto de vista póstumo, já que Kierkegaard nunca chegará a publicar o livro em que ele tenta prover, em retrospecto, “Uma Comunicação Direta / [um] Relatório à História” sobre sua atividade. Neste texto dos textos, um exímio meta-texto (GARFF, 2005, p.552), Kierkegaard, demonstra uma certa nostalgia pela *autoridade* (BERTHOLD, 2018, p. 146). Ele tenta (re)construir uma metanarrativa que proveja um desfecho para o papel religioso na, e da, *sua* obra desde as primeiras publicações pseudônimas que ele, então, chamará de instrumentos estéticos ou poéticos.

¹⁴⁴ Ao contrário de uma contra teologia da autoria, que recairia, para além da tese barthesiana, naquele pós-modernismo já mencionado, cabe-nos indicar, aqui, um movimento kierkegaardiano quase que pré-moderno, no sentido formal de uma atividade autoral-confessional que se aproximaria de uma circularidade quase que agostiniana: a finalização da obra é o que permitirá, então, a escritura da obra, em relação a uma relação para com a Providência. As implicações desta relação para uma discussão existencial serão apresentadas no fragmento B3.

Ainda que muito se discuta, para o sim ou para o não, se de fato “o religioso está presente desde o princípio” do seu empreendimento autoral (KIERKEGAARD, JP, 1968, p. 30),¹⁴⁵ a ressignificação do arte-fato é, como sempre, o que nos interessa aqui.¹⁴⁶ As implicações que o *Ponto de Vista* terá para a tensão que permeia a própria relação de *autorização* da obra em si, nos levam a questionar o que, afinal, diferencia o auxílio divino que Kierkegaard recebeu para a sua atividade autoral, daquele que Adler também reclamou para os seus sermões.

A nossa hipótese passa a ser, com base nas categorias lançadas por Petrus MINOR (BA, 1998), a de que a diferença não se reduz ao mero detalhe de Adler ter requerido a intervenção divina em seu empreendimento logo no prefácio (no começo de sua produção), e Kierkegaard, por sua vez, só no “posfácio” (ao final de sua produção, em uma obra de publicação póstuma). A nossa hipótese se detém no ponto em que, para Kierkegaard, uma tal intervenção divina implica em sua *desautorização*, enquanto para Adler, o oposto, *autoriza-o*. Em suma, o *Ponto de Vista* reforça ainda mais a heterogeneidade da obra kierkegaardiana, ainda que empreenda um discurso direto e normativo enquanto autor. Ali, Kierkegaard *autoriza-se* enquanto gênio e, pela teologia do texto, *desautoriza-se* enquanto apóstolo o que, no fundo, apaga qualquer distinção qualitativa entre a sua *autoridade* enquanto autor e a *autoridade* dos pseudônimos enquanto autores. Ambas as *autoridades* estético-poéticas.

Para indicar esta questão recorrendo a uma leitura intencionalista como exemplo (cf. Helms, 2010; Evans, 2009; Lowrie, 1944; Walsh, 1991), ela reivindica para Kierkegaard uma posição enquanto autor-moderno, ou de Deus-Autor-Deus, e atribui-lhe total domínio sobre a produção estético-poética pseudonímica, mas também religiosa. O argumento imediato desta leitura diria que a *autoridade* de Kierkegaard sobre toda a *sua* obra poderia ser reforçada pelo fato de Kierkegaard, por exemplo, ter considerado – com seriedade – assinar, com seu próprio nome, *O Conceito de Angústia* de Vigilius Haufniensis. Esta última leitura assume que o fato de ele também ter decidido, de última hora, não assinar com o seu nome próprio, manuscritos que estava prestes a entregar para a gráfica, como por exemplo, *Prática no Cristianismo*, de Anti-Climacus, ou os *Dois Discursos Ético-Religiosos*, de H. H., evidenciaria a importância secundária da pseudonímia na obra kierkegaardiana que, sobretudo, deveria responder ao empreendimento religioso de Kierkegaard. A leitura intencionalista diz que estes fatos

¹⁴⁵ Henning Fenger (1980), por exemplo, irá negar esta declaração de Kierkegaard, cruzando dados de seus diários e cadernos com as primeiras obras kierkegaardianas. A sua tese é a de que Kierkegaard, principalmente após a polêmica com *O Corsário*, em 1846 (Cf. A1), ficou inseguro em relação ao seu próprio projeto autoral e, com isso, tentou promover um esforço de racionalização forçada da comunicação indireta, submetendo-a à resolução religiosa apresentada no *Ponto de Vista* (1968).

¹⁴⁶ Conforme fazemos no capítulo A1 com a biografia de Kierkegaard.

corroborariam a *autorização* religiosa de Kierkegaard pela Providência, justificando o *Ponto de Vista* (1986) enquanto meta-texto.¹⁴⁷

Mas um arte-fato que a leitura intencionalista esquece de considerar é o de que o manuscrito do *Ponto de Vista* (1986) foi planejado para ser publicado sob a pena de Johannes *de silentio* (cf. GARFF, 2005). Como ficariam, então, aqueles argumentos intencionalistas que se baseiam na suposta veronímia do *Ponto de Vista*, quando ele mesmo é considerado ser publicado por um pseudônimo? E nunca saberemos se seria ou não de fato assinado por Johannes *de silentio*, uma vez que nunca passou de um manuscrito. Mas esta consideração não pode ser tomada como um mero detalhe quando percebemos que ainda que Johannes *de silentio* tenha sido silenciado enquanto autor, um certo A-O assina o prefácio desta espécie de autobiografia-poética que se desenrolará no *Ponto de Vista* (1968):

Ouso, agora, empreender esta aventura poética. O próprio autor fala em primeira pessoa, mas tenha [o leitor] em mente que o autor não é Mag. K., mas uma criação poética minha – eu devo me desculpar com Mag. K. por ter me aventurado debaixo do seu nariz, por assim dizer, para entendê-lo poeticamente, ou para poetizá-lo. Mas nada além... deste pedido de desculpas, porque em outros aspectos eu mesmo me emancipei poeticamente de maneira total em relação a ele. Aliás, ainda que ele fosse declarar que meu entendimento de sua pessoa fosse factualmente inverossímil quanto a um ou outro respeito, disso não se seguiria que este entendimento fosse poeticamente falso. E, é claro, a conclusão poderia ser, inclusive, a inversa: *ergo*, Mag. K. não poderia medir ou perceber o que seria o poeticamente correto (A-O *apud* GARFF, 2005, pp. 559-560).

Garff (2005, p. 559) sintetiza a questão expondo que, mesmo no meta-texto que serviria de base para uma leitura intencionalista que delegaria a Kierkegaard a *autorização* moderna de sua posição enquanto Deus-Autor-Deus, subordinando, com isso, toda a obra pseudônima à sua própria *autoridade* transcendental, ainda ali, este meta-texto se reduplica pela sombra da própria pseudonímia que se desenrola “sob o seu nariz”:

Kierkegaard não poderia autorizar “a totalidade da obra” em seu próprio nome, mas teve que distribuir esta autorização em várias direções, de modo que o *Ponto de Vista*, que deveria, por sua vez, ser “uma comunicação direta” e um “relatório à história,” tornou-se tudo menos direto, e o seu relatório parece tratar basicamente sobre uma pluralidade e uma competição de pontos de vista (GARFF, 2005, p. 560).¹⁴⁸

Com isso, temos que reconhecer que, se nós ignoramos que a pseudonímia está presente até naquele que deveria ser o mais moderno dos textos da obra kierkegaardiana, estamos convertendo Kierkegaard em um Deus-Autor-Deus. Ou pior, para tanto, teríamos que reconhecer que, nesta sua posição *autorizada*, ele poderia não se diferenciar muito de Adler

¹⁴⁷ Sobre a leitura intencionalista da obra kierkegaardiana, ver capítulo A3.

¹⁴⁸ Roger Poole (1993, p.13) utiliza a metáfora de um mobile, para ilustrar esta pluralidade de pontos de vista que se relacionam pela obra kierkegaardiana, e que não se articulam sob os fatos biográficos de Kierkegaard (Cf. A1), mas sob problemas universais.

quando, no *Ponto de Vista* (1968), ele confessa ter tido a participação da Providência em sua atividade enquanto autor. Seria esta uma declaração de uma revelação por Kierkegaard? Ou, ali, quem fala é Johannes *de silentio*?

Deste modo, um impasse se anuncia. De um lado os(as) intérpretes devem desconsiderar a parte estético-poética da obra kierkegaardiana e, com isso, assumir que estão lidando com um autor religioso. Neste sentido é preciso que eles se relacionem com Kierkegaard de uma maneira quase que, ou totalmente, confessional, ou seja, devem *acreditar* que a Providência, esta “qualidade religiosa específica que entra, vinda de um outro lugar,” *autorizou* religiosamente Kierkegaard a escrever a obra, então religiosa. Neste sentido, eu, particularmente, preferiria ficar com a contrateologia de Barthes (2012), uma vez que não estamos fazendo teologia aqui, mas, sim, ciência da religião. Por outro lado, os(as) intérpretes devem considerar que, tanto a componente estético-poética da obra kierkegaardiana (que lhe confere o papel de gênio), quanto a sua relação com a Providência e o seu conteúdo religioso (Kierkegaard não apenas diz que é “sem *autoridade*,” como se nega a assumir o papel de apóstolo), *desautorizam-no* por todos os lados possíveis.

A reduplicação posta pela pseudonímia é, portanto, o que impede que Kierkegaard se transforme em um fenômeno como Adler.

O que é importante notar é que em ambos os casos o paradigma teológico ainda é o que (inter)dita esta relação de *autoridade*, com a diferença de que a segunda abordagem implode a primeira pela suspensão aparente do teológico pela via da sua reduplicação.¹⁴⁹ A pseudonímia é religiosa no sentido que mina uma leitura intencionalista moderna¹⁵⁰ que, em última análise, transformaria Kierkegaard em um fenômeno, o Deus-Autor-Deus, como Adler, ambos apóstolos pela sua genialidade, e gênios pela sacralidade de suas especulações. Senão por meio da pseudonímia, isto é, pela importância da componente estético-poética da obra kierkegaardiana, ou, ainda, senão pela própria poetização que os rascunhos do *Ponto de Vista* (1968) intentavam promover sobre a normatividade do próprio autor, fiquemos, portanto, com o exercício de sua *autoridade* para a sua *desautorização*:

Para a produção estética, não podia esquivar-me, no sentido de que acabo por ter eu próprio a minha ida no estético. Pois, se o próprio religioso não estivesse em reserva, “o espinho na carne” teria me impedido. E para a produção religiosa, a Providência refreava-me, a fim de nada a mim atribuir, porque eu compreendia que tinha uma grande dívida. (...) [Nos] domínios da intelectualidade e da religiosidade, tendo em vista os conceitos do “existir” e de “cristandade”, sou *como* um espião ao serviço dos interesses

¹⁴⁹ Cf. capítulo A2.

¹⁵⁰ Cf. capítulo A3.

superiores, os da ideia; nada tenho de novo a proclamar, estou sem autoridade (KIERKEGAARD, JP, 1968, p. 91).

A fermentação: AP e AE

Desde o início de sua atividade, em uma carta datada de 1835 que ficou conhecida como *Carta de Gilleleje*, Kierkegaard expressa uma grande preocupação com o papel de sua pena pelo fato de que a sua pena também lhe escreve (JP: I A 75, 1835). Como vimos, para evitar uma confusão entre as categorias de gênio e apóstolo, ele se contenta em apenas ser o editor do livro de Petrus MINOR (BA, 1998) e, aproveitando alguns dos capítulos de *O Livro Sobre Adler* para a publicação dos *Dois Ensaios Ético-Religiosos* (1997), publica-os sob a cifra de H. H. Esta decisão formal não está sob domínio total da atividade de Kierkegaard enquanto autor (nossa crítica às leituras intencionalistas), mas a sua atividade enquanto tal está sujeita à pressão que a própria obra e os futuros leitores exercem sobre ele. Nesta altura, devemos reencontrar a pergunta que dá título ao presente capítulo: pode, a obra kierkegaardiana, falar por si mesma?

Não obstante, no *Ponto de Vista* (1968), Kierkegaard deixa claro que não é um apóstolo. Caso contrário, isso poderia lhe colocar em uma posição delicada, equivalente à do fenômeno-Adler: o fenômeno-Kierkegaard. Isto justifica bastante o seu fascínio pelo caso Adler, o ex-pastor deve ter lhe servido como exemplo a não ser seguido, quase que um aviso. Vendo isso com a genialidade que lhe cabe humildemente assumir, Kierkegaard (JP: I A 75, 1835) percebe que não tem absolutamente nenhuma *autoridade* sobre o que quer que seja, justamente porque a sua *autoridade* é imanente, lírica, poética e, portanto, transitória e relativa em todos os sentidos.

No entanto, não podemos negar que no *Ponto de Vista* (1968), ele (ou *de silentio*?) reivindica desempenhar uma função religiosa, sob auxílio direto da Providência, estendendo esta função para a produção estética.

Ora, como devemos lidar com a contradição aparente que emerge quando um empreendimento estético se requer religioso? Em outros termos, como lidar com um gênio que, ao contrário de Adler, reconhece a sua condição estética, assumindo que não é um apóstolo, mas que ainda assim diz ter tido sua escrita guiada pela Providência? Em suma, como lidar com este gênio que requer para a sua produção uma função religiosa?

Se não fosse Petrus MINOR (BA, 1998) e a sua análise do caso Adler, Søren talvez estivesse em apuros enquanto fenômeno-Kierkegaard, pois, lá no *Livro Sobre Adler*, podemos encontrar a brecha que possibilita não só a distinção qualitativa entre gênio e apóstolo, mas também uma outra distinção que, embora não seja feita diretamente sobre ela, cinde a categoria do gênio em mais duas: o autor-premissa e o autor-essencial.¹⁵¹

Se, ao longo da história, podemos contar a produção dos apóstolos (e os próprios apóstolos) nos dedos, o mesmo não acontece com os gênios que, por sua vez, reproduzem-se com os seus escritos como que por *fermentação*: combine o espírito confuso, “doentio,” de uma época, com a vontade que muitos têm de fornecer soluções e tornarem-se pessoas extraordinárias, e você terá o que Petrus Minor (BA, 1998) chamou de um *autor-premissa*. Tais autores são, segundo ele, os sofistas do nosso tempo, ganhando dinheiro ao empurrar a suas produções goela abaixo da sociedade.¹⁵² “Usam o espírito doentio do seu tempo para legitimarem-se como autores.” Fartando-se de premissas, dão comida a quem já sofre de constipação e, com isso, iniciam um processo de fermentação quando o interlocutor não tem nem tempo de digerir aquilo que já lhe foi oferecido. Deste modo, o autor-premissa age na contramão do que promete com a sua produção em massa: ao invés de solucionar a confusão de sua época, agrava-a com a sua produção. Isso suscita, por sua vez, que mais autores-premissa se levantem para tentar sanar a confusão, alimentando ainda mais uma época já constipada, agravando o problema na medida em que suscitam, por sua vez, que mais autores-premissa se levantem, alimentando, com suas produções, uma época já constipada, agravando o problema na medida em que suscitam, por sua vez, que mais autores-premissa se levantem, alimentando, com suas produções, uma época já constipada, agravando o problema na medida em que suscitam, por sua vez, que mais autores-premissa se levantem, alimentando, com suas produções, uma época já constipada, agravando o problema na medida em que suscitam, por sua vez, que mais autores-premissa se levantem, alimentando, com suas produções, uma época já constipada, agravando o problema na medida em que suscitam, por sua vez, que mais autores-premissa se levantem, alimentando, com suas produções, uma época já constipada, e assim por

¹⁵¹ Tais subcategorias se articulam com aquelas expostas em A2, de *Halvbefaren* e *Helbefaren*, respectivamente.

¹⁵² “Os *sofistas* representam *aquele saber que*, em sua colorida variedade, com o despertar da *reflexão se vai arrancando* da eticidade substancial; representam, em geral, a cultura desenraizada, para qual se sentirá impelido todo aquele que se sentia desencantado da imediatividade. A sabedoria deles era *ein fliegendes Blatt* (uma folha volante) que não era impedida de tremular nem por uma personalidade significativa nem pela integração em um saber coerente. O modo como eles se apresentavam também era assim. Estavam por toda parte, como se diz, iguais a moedas falsas. Perambulavam de cidade em cidade, como os trovadores na idade média, abriram suas escolas, atraíram a si a juventude que se deixava arrastar pela notícia trombeteada de que tais homens sabiam e podiam demonstrar todas as coisas” (KIERKEGAARD, CI, 2013A, p. 209-210).

diante, em um processo de fermentação que, ao invés de sanar a confusão, estende-a *ad infinitum*...

Neste círculo vicioso sem fim, ao identificarem um problema de seu tempo, os autores-premissa têm “uma vaga ideia de que alguma coisa está acontecendo, mas não sabem ao certo o que é,” até mesmo porque, antes de se recolherem para refletirem sobre o que eles querem sanar *in concreto*, soam o alarme “tão alto quanto possível,” como se o alarde fosse precisamente a conclusão imediata mais importante a ser tomada. A falta de conclusão pautada naquela tautologia é justamente o que caracteriza as suas respectivas produções (MINOR, BA, 1998, p. 8). Com isso, pensando em estarem fazendo um serviço para os seus, eles apenas endossam o mal que propõem estar tratando. E isso eles fazem requerendo a legitimidade por estarem falando na qualidade de doentes que, por terem experimentado a doença em si mesmos, pressupõem saber melhor da sua cura, quando, na verdade, com o seu alarde estão apenas contribuindo ainda mais para o seu agravamento que, afinal, é o mal que possibilita a própria produção (MINOR, BA, 1998, p.17). Sem se alimentar da confusão – e sem alimentar a confusão – o autor-premissa não produz.

Nesta altura, vale a pena abrir um pequeno parêntese e recorrer a uma análise que Foucault faz sobre a medicina do século XIX para ilustrarmos nossa questão. Foucault (2017) nos lembra de que, nesta época, não sabendo que o contágio das doenças se dava pela falta de higienização dos instrumentos hospitalares e das próprias mãos, os próprios médicos serviam de vetores entre os leitos dos hospitais em que trabalhavam, ao tocar doente após doente com utensílios e mãos infectados. O importante para nós é o fato de que aqueles que se qualificavam para a cura eram justamente aqueles que ajudavam a propagar a doença – ou melhor, os próprios médicos, nos hospitais enquanto local de construção de uma prática e de um saber, produziam o objeto de sua própria atividade e análise, isto é, produziam o problema que legitimava a prática médica naquele contexto espaço-temporal específico. O paralelo com o autor-premissa se daria, sobretudo, neste último aspecto: assim como os médicos do século XIX, os autores-premissa também produzem o problema que lhes possibilita, afinal, a produção autoral sobre o problema.

Mas nem todo gênio é um autor-premissa. Há um tipo de gênio que, escrevendo, reconhece os limites da sua escrita. Estes, segundo Petrus MINOR (BA, 1998), são os autores-essenciais. Ao contrário dos autores-premissa que se tornam bem-sucedidos pela fermentação, os autores-essenciais sabem que, “sob tais circunstâncias, (...) [estão fadados] a falhar completamente” (p. 9). O autor-essencial reflete antes de proclamar a sua *autoridade*

momentânea com base na produção que oferece ao público já confuso. Neste sentido, ele “está sempre um passo atrás de si mesmo” e “esforçando-se em meio a uma totalidade, e não em direção a uma totalidade. Ele nunca levanta mais dúvidas do que pode explicar,” de modo que o seu objetivo não é soar o alarme. O que não quer dizer que com o seu silêncio ele esteja à espera de que “algo o conduza subitamente a um entendimento, que subitamente lhe informe aquilo que, espiritualmente falando, realmente quer.” O autor-essencial – tendo uma forte perspectiva de vida e trabalhando a todo momento para se entender entre “em meio à totalidade” – “sabe quem ele é, o que ele quer” (p. 13). Neste sentido, enquanto o autor-premissa apenas (re)produz porque amplifica a confusão, o autor-essencial se nutre, não daquela fermentação, mas de sua própria posição em meio a ela. Isso faz do autor-essencial, uma espécie de professor para os demais (p. 15).

Nesta altura em que identificamos pelo menos três tipos de produção textual – a do autor-premissa e a do autor-essencial, enquanto gênios, e a do apóstolo – podemos, enfim, encontrar, uma vez mais, o mote do presente capítulo que, afinal, começou da citação de Petrus Minor: “Ser um autor é o que alguém faz de si ao escrever, mas, precisamente por este motivo, isto também é o que alguém pode deixar de ser ao escrever” (MINOR, BA, 1998, p. 8). Agora, podemos entender melhor o porquê de a questão de tornar-se um autor (ou deixar de ser um autor) está ligada, não à atividade meramente factual da escrita, mas à *autoridade* que aquele que escreve requer ou não para si através dela.

Vimos que tanto Adler quando Kierkegaard (PV, 1998b) requerem uma participação divina em suas respectivas atividades de escrita.¹⁵³ Mas agora podemos ver que a diferença entre eles é a de que, enquanto um autor-premissa, Adler ajuda na fermentação confundindo a sua qualidade de gênio ao requerer para si uma *autoridade* de apóstolo (premissas-reveladas). Kierkegaard (*Idem*), por sua vez, reconhece a sua posição de gênio. Mas quando admite uma intervenção divina em sua produção, não o faz *autorizando-se* na qualidade de um apóstolo. Pelo contrário, pela atividade de escrita orientada por um fundamento teológico absoluto, reconhece a transitoriedade de sua posição enquanto um mero autor-essencial. Admite estar a serviço da ideia. Definindo-se, assim, enquanto um autor religioso, Kierkegaard, ao contrário de Adler, não interioriza a exterioridade que dita o teor religioso do texto.¹⁵⁴ Para recorrermos

¹⁵³ Joseph Westfall (2012) menciona a aproximação que pode ser feita entre a atividade de Kierkegaard enquanto escritor, no *Ponto de Vista* (1968), e a categorização que Petrus Minor faz em *O Livro Sobre Adler* (2018).

¹⁵⁴ Este é um dos motivos pelos quais tomamos a obra kierkegaardiana como sendo uma performance de ecos pós-estruturais ou, pelo menos, como não se enquadrando à produção que caracteriza a modernidade. Discutimos isso com mais detalhes ao longo de todo o tomo B, mas especialmente no capítulo B3.

ao mote de Petrus Minor (BA, 1998) e encaminharmos a discussão para o fim, Kierkegaard se torna um autor-essencial justamente porque a escrita religiosa o *desautoriza*. Adler se torna um autor-premissa justamente porque supõe que a escrita religiosa o *autoriza*. A questão é que *autoridade* divina apenas o apóstolo pode ter em relação ao texto que produz. E ainda assim, não porque requereu este status para si. Muitas vezes o apóstolo é o primeiro a negar qualquer ônus. Isso porque foi requerido dele sê-lo por um fato-revelação, ele não necessariamente pediu por isso. O gênio – e, afinal, estamos lidando nesta categoria tanto com Adler, quanto com Kierkegaard – é *desautorizado* pelo texto que produz, ainda que a escritura se dê sobre um paradigma teológico. A diferença é a de que o autor-premissa, inflamado e inflamando a fermentação, incorre no esquecimento disso ao ponto de internalizar para si a fonte de sentido que lhe é absolutamente exterior, enquanto o autor-essencial não incorre na confusão de *autorizar-se* a si mesmo pelo que escreve, porque reconhece que esta fonte de sentido que lhe é absolutamente exterior escapa a qualquer esforço, premissa ou talento que ele porventura venha a desenvolver. Eis o porquê de esta exterioridade da fonte de sentido religioso dever ser resguardada absolutamente fora do texto e, sobretudo, da mão que escreve.

É assim que Kierkegaard parece estar no limiar de tornar-se um fenômeno, o que só não acontece porque a pseudonímia (e Petrus Minor não nos deixa mentir) opera a sua reduplicação mesmo na normatividade que o *Ponto de Vista* tenta emplacar. A produção estética da obra kierkegaardiana subverte qualquer *autorização* divina que tornaria Søren em um apóstolo, mas também qualquer *autorização* que uma leitura intencionalista lhe prestaria enquanto Deus-Autor-Deus. Deste modo, a Providência pode operar na escrita, pela escrita, sem ser introjetada na e pela figura moderna do autor. Pelo paradigma teológico protestante, a *autoridade* absoluta mantém-se enquanto um fundamento transcendental, absolutamente *fora*, exterior a qualquer investida que o autor possa fazer na direção de sua confusa apropriação fermentativa. A única *autoridade* absoluta possível é a de uma exterioridade que se mantém absoluta.

Caso contrário, assim como ele o fez quanto a Adler, nós é que deveríamos estar lamentando por Søren.

O patíbulo religioso do texto

O nosso trabalho até aqui foi o de sorrateiramente indicar a aporia que envolve o conceito de *autoridade* e o movimento de *autorização* que este conceito implica. Repetindo,

mas sempre de um modo diferente, trabalhando camada por camada sobre um mesmo substrato, nosso trabalho nos trouxe até o reconhecimento de que o esquecimento daquele conceito de *autoridade* – de exterioridade enquanto critério para o texto – pode causar uma confusão entre as funções do autor-premissa e a do autor-essencial enquanto gênios, mas, sobretudo, entre as do gênio e a do apóstolo. A aporia emerge da separação qualitativa destas categorias, quebrando a tautologia que as define: Deus-Autor-Deus, uma síntese hegeliana da premissa-revelação. Ante esta aporia, (i) o autor não pode se apropriar de uma *autoridade* que lhe é absolutamente exterior, de modo que o texto que produz não é capaz de *autorizá-lo* (Cf. a *contrateologia* de BARTHES, 2012).¹⁵⁵ O outro termo da aporia seria o de que (ii) o texto não pode *autorizar* o seu autor porque, afinal, opera sobre a chave teológica protestante que se articula a partir de uma exterioridade absoluta e que considera que o autor, gênio ou apóstolo, escapa de todo e qualquer esforço ou capacidade de apropriação da fonte de sentido que aflora pela exterioridade do texto (Cf. MINOR, 1994; H. H., WA, 1997). Esta aporia quebra a tautologia (e para nós, é pela aporia que a filosofia da religião se coloca em movimento pelas suas discontinuidades que a tautologia moderna se esforça por consolidar) porque, em ambos os casos, ela nos lembra da *desautorização* do autor enquanto fonte de sentido absoluto para o texto; a aporia permite que uma exterioridade seja aberta dentro do texto, ainda que esta exterioridade fuja à apropriação pelo texto, quer seja pela objetividade da linguagem direta, quer seja pela transcendentalização de seu autor ou do leitor.

Se não levamos adiante a *contrateologia* barthesiana é porque suspeitamos que a abertura que ela promove no texto parece simplesmente transferir a *autoridade* relativa do autor-premissa, enquanto autor-moderno, para aquilo que chamaríamos de leitor-leitor-premissa, ou leitor-moderno. O autor-essencial poderia, por sua vez, se enquadrar naquilo que emerge da morte do autor quando o autor-premissa assume a *desautorização* que a sua função lhe prestou até então. Para a *contrateologia* de Barthes (2012), a categoria de apóstolo parece não existir enquanto categoria independente, mas apenas enquanto recurso de *autorização* de que o autor-premissa se vale para legitimar a sua função transcendental sobre o texto. Ele mesmo tornando-se a exterioridade interiorizada.

Encaminharemos para a conclusão junto de Petrus MINOR (BA, 1998) e H. H. (WA, 1997) que, ao considerarem a categoria do apóstolo, abrem o texto absolutamente, isto é, o texto

¹⁵⁵ No tomo B, especialmente no capítulo B3, mostramos com base na tese de Taylor (2013) o porquê desta internalização do fundamento ontológico para a figura do leitor ainda estar circunscrito à tautologia moderna do sentido metafísico e *autoritário*.

pode se articular com uma exterioridade absoluta que é impossível de ser apropriada pela *autorização*, quer seja da escrita do autor, quer seja pela leitura *autorizada* do leitor. Esta abertura passa a ser uma questão qualitativa, e não quantitativa, visto que a apropriação de um texto não pode ser mais questão de maior ou menor entendimento da intenção de seu autor ou de maior ou menor interpretação do leitor. Ter mais ou menos *autoridade* sobre o texto (autor-premissa ou autor-essencial) é, afinal, não ter *autoridade* alguma frente àquela que responde o apóstolo que, por sua vez, nunca será ele mesmo a fonte da própria *autoridade*. Pelo paradigma teológico, Petrus MINOR (BA, 1998) e H. H. (WA, 1997) levam a questão ao extremo, uma vez que a distinção qualitativa entre o gênio e o apóstolo, ou seja, ser ou não ser absolutamente *autorizado*, não cabe mais a uma habilitação por parte do gênio ou do apóstolo, ambos situados dentro da existência e condicionados pelas suas respectivas contingências, mas, pelo fato-revelação provinda de uma exterioridade absoluta que presta *autorização* somente ao apóstolo – permanecendo esta *autoridade* absolutamente fora de seu controle. O fato-revelação *desautoriza*-o enquanto fonte: mais uma vez, o apóstolo não é um autor no sentido estrito do termo, mas um mensageiro.

Este nos parece ser o mérito da obra kierkegaardiana:¹⁵⁶ através de uma teologia radical protestante, ela reconduz a especulação ao seu devido lugar, para dentro das limitações que a contingência lhe impõe enquanto tal, eliminando, com isso, qualquer possibilidade de que ela requereria a si mesma como absolutamente *autorizada* sobre as demais ou para as demais. Caso contrário, este requerimento implicaria em uma violência, em uma confusão, principalmente quando assuntos existenciais são considerados.¹⁵⁷

Aplicando a discussão de Petrus MINOR (BA, 1998) e de H. H. (WA, 1997) à nossa posição de autores acadêmicos, e na medida em que exaurimos a catarse que viemos propondo até aqui, devemos nos perguntar novamente: uma vez que a nossa posição acadêmica é legitimada pela nossa lida com o texto, quer seja pela sua produção, quer seja enquanto

¹⁵⁶ Se agora nos referimos à obra kierkegaardiana é porque, além das discussões que apresentamos de Petrus MINOR (BA, 1998), de H. H. (WA, 1997) e de Kierkegaard (PVE, 1986), podemos encontrar este movimento nos livros de Climacus (CUP, 1995), Anti-Climacus (SUD, 1980), Johannes *de silentio* (FT, 1983), apenas para citar mais alguns exemplos que são trazidos à tona no tomo B.

¹⁵⁷ Uma das principais críticas que a obra kierkegaardiana tece é em relação aos grandes sistemas filosóficos dos hegelianos de seu tempo, que buscam, através da especulação, resolver e explicar a existência como um todo: “Nem que alguém me desse dez táleres, eu não assumiria o encargo de explicar o enigma da existência. Por que deveria eu fazê-lo? Se a vida é um enigma, no final aquele mesmo que o propôs acabará por resolvê-lo. Eu não inventei a temporalidade, por outro lado observei que no *Freisinnigen* [Livre pensador], no *Freischütz* [Franco atirador] e em outros periódicos em que são propostos enigmas, a solução vem no número seguinte. Então, e isso é compreensível, encontra-se frequentemente, é claro, uma velha solteirona ou um senhor aposentado que são aplaudidos como aqueles que adivinharam o enigma, ou seja, resolveram o enigma um dia antes; mas aí a diferença não é grande” CLIMACUS (1995, p. ??).

intérpretes, afinal, em qual daquelas categorias nos inserimos quando nos lembramos do conceito de *autoridade* que perpassa (ou deixa de perpassar) a nossa textualidade?

Na de apóstolo não pode ser.

Nós não podemos assumir a posição radical de um apostolado. Esta é a única afirmação que posso estender à academia como um todo, pois, caso contrário, estaríamos fazendo uma confissão, ao passo que nossas hipóteses seriam colocadas através de premissas-reveladas. Podemos reconhecer, ainda, que a categoria apóstolo sequer poderia ser automaticamente aplicada à religião em si, sequer aos teólogos, uma vez que a *autoridade* que caracteriza o apóstolo enquanto um mensageiro é qualitativamente definida pelo fato-revelação que o acomete, como vimos com detalhes anteriormente.¹⁵⁸

Deste modo, aí de nós, restou-nos recolhermo-nos à genialidade, duplamente *desautorizados*, relativamente e absolutamente, quer seja por uma contrateologia barthesiana, quer seja pela teologia radical kierkegaardiana. Em ambos os casos, a *autoridade* última sobre o texto é rechaçada para uma dimensão que lhe é absolutamente exterior, fora do alcance de qualquer pena especulativa ou de qualquer leitura por mais rigorosa que seja. Com uma ironia kierkegaardiana, a genialidade assinala, menos do que um privilégio ou uma qualidade extraordinária do autor, mas uma insuficiência no âmbito do ordinário e, com isso, torna-se relegada a uma *autoridade* relativa, uma *autoridade* que faz com que um sapateiro seja procurado por alguém que precise ter os sapatos consertados, mas não por alguém que precise trocar o encanamento da casa.

Cabendo-nos, com isso, a humildade de nos reconhecer dentro desta *autorização* relativa, resta-nos saber se, enquanto *scholars*, a nossa função se enquadra na de autores-premissa ou de autores-essenciais. Este será o último convite de digressão meta-epistemológica, “de volta”, “para trás”, que o presente capítulo proporá.¹⁵⁹

Se o que distingue o autor-premissa do autor-essencial é apenas a confusão sobre a qual aquele se pressupõe absolutamente *autorizado*, devo perguntar a mim mesmo, observando a

¹⁵⁸ Neste sentido, podemos mencionar, inclusive, o aspecto estético da parte da obra kierkegaardiana que os intérpretes, por sua vez, costumam tomar como puramente religiosa: os discursos edificantes. Kierkegaard escreve discursos edificantes para se eximir, inclusive, de ocupar uma posição religiosamente *autorizada* que lhe caberia, caso escrevesse sermões, legitimando-se enquanto pastor. A escrita de discursos edificantes, ainda que confessional, permite que ele ainda fale a partir da qualidade do gênio.

¹⁵⁹ “[...] numa palavra, o movimento de minha produção escrita é: ‘de volta’; e ainda que o todo seja apresentado sem ‘autoridade’, há, no entanto, no tom algo da conduta de um policial que, diante de um ajuntamento, exclama: ‘para trás!’” (KIERKEGAARD, 1998b, p. 78)

minha própria lida com o texto: serei, eu, um autor-premissa, nutrindo a fermentação de meu tempo a fim de me nutrir de sua produção, e assim por diante? Quando eu me insiro na produção industrial de publicação ou leitura acadêmica, faço-o, eu, na pretensão de requerer uma *autoridade* não só sobre um determinado assunto, mas com a pretensão de resolvê-lo absolutamente, apesar de as demais alternativas? Com isso, pergunto ainda, com o meu trabalho de escrita tornar-me-ia um fenômeno como o fenômeno-Adler ou o “menino do Acre,” ainda que eu não apele de maneira esclarecida para uma fonte absoluta como subterfúgio que valide minhas premissas textuais, mas o faça obliquamente sob o paradigma da Verdade, da empiria, ou da objetividade? Ainda, incorrerei, eu, na confusão de lidar com o autor que estudo como uma mera fonte de *autorização* da interpretação que eu faço da obra em questão? Neste contexto, colocarei Kierkegaard em uma posição transcendente *autorizada* em relação à *sua* obra (como uma *autoridade* sobre os textos dos pseudônimos, por exemplo), mas também que vem a *autorizar* a interpretação que faço da obra kierkegaardiana como um todo? Tornar-me-ei, eu mesmo, um apóstolo de Kierkegaard com a minha especulação sobre ele? Ou pior, requererei, eu, que Kierkegaard se converta em um apóstolo, para que, relacionando-me com ele como a um Autor-Deus, possa eu mesmo *autorizar-me* sob o papel de um Deus-Autor-Deus? Lembrar-me-ei que o conceito de *autoridade*, se levado à radicalidade de uma absoluta exterioridade não pode ser requerido de dentro da relatividade em que se situa o autor que estudo, ainda que ele seja tomado por mim como o maior gênio que já existiu (e eu, o segundo maior gênio por ter captado absolutamente o que ele quis dizer em *sua* obra)? Apesar disso, do mesmo modo em que um policial é *autorizado* a exercer sua *autoridade* apenas dentro dos limites que a sua própria função lhe impõe, entenderei, eu, que, nem a minha escrita, nem a de meu autor, não poderão resolver o que está para além do seu alcance? Aceitarei que todo o movimento especulativo que daí possa provir deve se recolher à contingência que lhe cabe, isto é, a uma questão quantitativa, de acúmulo e habilitação? Poderei, com isso, eximir-me da confusão de me tornar um autor-premissa, pois estou pronto para me *desautorizar*, enquanto um rele autor-essencial, jamais um apóstolo? Entenderei, eu, que qualquer elemento novo que eu possa defender em uma tese será uma novidade relativa, e a sua eventual contribuição, circunscrita a esta relatividade que já nasce ultrapassada? Reconheço, eu, que, uma premissa estando mais ou menos próxima de sua verdade absoluta se comparada com a premissa de meus pares, ainda assim ambos estamos absolutamente distantes desta verdade? Admitimos que a diferença entre um autor-premissa e um autor-essencial é justamente a consciência que este último tem de sua *desautorização* pela *performance* do texto que lhe escapa o domínio?

Creio que estas perguntas darão conta de encaminhar a catarse que a obra kierkegaardiana nos provoca. Mas se, ainda assim, estivermos em dúvida de qual partido tomaremos ante a tentativa de reclamar para o nosso exercício especulativo uma *autoridade* absolutamente nova, basta lembrarmo-nos de uma anedota que Petrus MINOR (BA, 1998) faz sobre o assunto e, sob um movimento genuinamente kierkegaardiano de abertura subjetiva do texto, reflitamos o que fariamos caso estivéssemos nesta situação:

César diz que era um costume entre os gauleses que aquele que tinha algo de novo para propor ao povo deveria fazê-lo com uma corda no pescoço - se o povo julgasse que nada dito fosse novo, ele morria. Assim o é com a época atual, são tantos homens que querem dizer algo novo que não haveria corda para satisfazer todos os pescoços, mas tão logo armado o cadafalso, nenhum voluntário subiria. (MINOR, BA, 1998, p.151)

Que cada um julgue por si mesmo se vale a pena enforçar-se com a própria premissa.

TOMO B

B1: “Legião é o meu nome”: *externalidades* enquanto o demoníaco para a (de)formação da subjetividade moderna.

Os “clamores sinistros” na atmosfera suspensa em Áulis

O Velho mensageiro foi pego. Menelau interceptou-o carregando a placa enviada por Agamêmnon à sua esposa Clitemnestra, que trazia os seguintes dizeres inscritos: “Filha de Leda: escrevo-te nova mensagem para pedir-te que não mandes tua filha para Áulis, porto seguro de águas plácidas na sinuosa Eubéia, pois celebraremos em outra ocasião as bodas de Ifigênia.” (Eurípedes, 1993, §154)¹⁶⁰.

O dilema de Agamêmnon, no entanto, era mais profundo do que o de entregar ou não a mão de sua filha Ifigênia a Aquiles. Aquiles, inclusive, sequer estava ciente deste arranjo nupcial. As núpcias foram arranjadas às pressas pelos comandantes gregos apenas como desculpa para convocar Ifigênia de bom grado até Áulis. Ali, ela seria sacrificada.

A atmosfera de Áulis estava suspensa. Sufocante. Densa. Parada. Não apenas porque os ventos deixaram de soprar dali para Tróia, prendendo todas as naus gregas na costa de um mar feito lago. Calcas, o adivinho, bem anunciara aos líderes dos soldados tornados obsoletos na costa: a frota só teria ventos favoráveis à expedição de aniquilação dos frígios que roubaram Helena (esposa do rei Menelau) se Agamêmnon imolasse sua filha, Ifigênia, em tributo a Ártemis, deusa daquela região (§110).

A mensagem que o Velho interceptado carregava era, portanto, a mensagem de arrependimento da emboscada que Agamêmnon armara (§128) para a própria filha, junto de seu irmão, Menelau, atendendo a visão de Calcas, o vidente. O arrependimento de Agamêmnon quanto à sua “decisão em má hora tomada” (§141) revela o profundo dilema em que o chefe da expedição se encontrava: “Ai! Ai de mim! Na hora perdi a razão. / Caio num precipício cheio de infortúnios!” (§173). A atmosfera de Áulis se dispõe gravemente suspensa sobretudo porque, ali, todos estão presos à fatalidade das circunstâncias.

O vento está suspenso devido ao dilema de Agamêmnon – sacrificar ou não a filha. O Velho fora interceptado por causa do dilema de Agamêmnon. Clitemnestra e Ifigênia estão suspensas devido ao dilema de Agamêmnon. A vingança de Menelau aos troianos que lhe

¹⁶⁰ Para a referência da peça de Eurípedes (1993), *Ifigênia em Áulis*, usaremos a marcação direta do parágrafo correspondente à edição por nós utilizada.

“roubaram” a esposa Helena está suspensa ao dilema de Agamêmnon. A honra grega está suspensa ao dilema de Agamêmnon. Mas Agamêmnon, ele mesmo, está suspenso ao dilema de ser, ao mesmo tempo, chefe de família e chefe dos gregos. O dilema de Agamêmnon, na verdade, representa a ambivalência da subjetividade grega, o conflito entre o particular e o universal que se fundem. Ai daqueles que “galgam altos postos, têm um destino muito menos invejável” (§17) do que “o homem, seja ele qual for, que passa a existência no anonimato, sem perigos e sem glória” (§14), lamenta Agamêmnon ao Velho.

Uma das perguntas que subjazem à tragédia de Eurípedes (1993) parece ser a seguinte: qual dos papéis deverá falar mais alto – particular ou universal – quando ambos são convocados ao exercício simultâneo e mutuamente excludente? Qual “Agamêmnon” é chamado, Agamêmnon-pai ou Agamêmnon-líder?¹⁶¹ O dilema se coloca, portanto, enquanto questão que deve responder ao paradigma da subjetividade do nome – e do próprio sujeito nomeado. Só aqui, Agamêmnon pode ser, pelo menos, dois. Veremos que ele será uma multidão.

Podemos começar a rastrear essa problemática que, por sua vez, nos levará a uma densa discussão sobre o paradigma imanente grego e a sua articulação com aquilo que chamaremos de *externalidades*, recorrendo ao fragmento em que Menelau encarna o discurso público para tentar convencer Agamêmnon-pai de que é o dever de Agamêmnon-líder sacrificar a filha pelo povo grego:

Já não te lembras do tempo em que pretendias
ardentemente comandar todos os gregos
na luta contra Ílion, por nós decidida? (...)
Mas, quando te foi concedido finalmente
o comando supremo de todos os gregos,
mudaste de atitude. (...)
Agora eis-te em Áulis, onde nossa armada
espera impaciente os ventos favoráveis.
As forças gregas já tinham solicitado
que fosse dada uma licença aos combatentes
incomodados pelo forte frio aqui.
Como ficaste triste e infeliz então! (...)
e então me convocaste para perguntar-me:
“Como agiremos? Que atitude tomaremos
diante do dilema sem qualquer saída,
para manter a integridade do poder
e não deixar fugir-nos a maior das glórias?”
Depois, quando Calcas, junto ao altar sagrado,
nos disse que era necessário o sacrifício
de tua filha a Ártemis, tu, convencido
da inexistência de qualquer alternativa

¹⁶¹ No capítulo A1, do Tomo A, vemos como esta fragmentação da subjetividade pela relatividade do nome se dá pela performance da escrita de Kierkegaard. Neste Tomo B, veremos como a subjetividade do nome se comporta em um paradigma imanente (presente capítulo), em um paradigma transcendente (capítulo B2), suas implicações para a formação da subjetividade moderna (capítulo B3) e a intersubjetividade que ali se estabelece (capítulo B4).

para tornar possível a longa viagem
das naus dos gregos, concordaste aliviado
com o sacrifício de Ifigênia infortunada,
e livremente, sem constrangimento algum
– Não podes alegar a mínima pressão –,
deste ordens à tua mulher para trazê-la
até aqui, a pretexto de uni-la a Aquiles.
Hoje recuas de tua resolução
e surpreendo-te dando ordens em contrário;
já não concordarias com tirar a vida
à tua filha. Mas foi este mesmo ar
que ouviu de tua boca a enfática promessa.
Eles enfrentam sem qualquer hesitação
as múltiplas dificuldades existentes
na via que leva ao poder, mas logo os vemos
voltar atrás covardemente, às vezes vítimas
da inconstância natural das multidões,
e às vezes só por lhes faltarem qualidades
para velar pelo destino da cidade. (Eurípides, 1993, §395-485)

O dilema que caracteriza a situação de Agamêmnon se torna, portanto, a expressão da atmosfera estanque em Áulis que precisa voltar a soprar sobre os gregos sob o seu comando. A atmosfera em Áulis está à espera do desfecho do dilema de Agamêmnon que, para nós, começa por refletir a despersonalização do sujeito grego ou, como diria Kierkegaard (CI, 2013a), a ausência de uma determinação subjetiva nos termos que a subjetividade adquirirá na modernidade.

Aqui, Agamêmnon precisa abandonar a sua própria família em detrimento da família de seu irmão sob o estandarte da honra grega vilipendiada pelos troianos. A retomada de Helena se tornara uma questão de Estado. Sob um viés puramente estratégico, o sacrifício de Ifigênia parece se estender simbolicamente a cada soldado que está prestes a se lançar àquela que se tornaria uma das mais sangrentas e longas guerras já vistas pelo povo grego. Podemos ver em Homero (2020) que poucos voltarão vivos às suas famílias. Todos sabiam da força de Tróia. De certa forma, a faca que desceria sobre o pescoço de Ifigênia sobre o altar de Ártemis se estenderia simbolicamente à família de todos os membros da expedição como uma prova da importância do que estavam por combater. Assim como Agamêmnon-pai deveria responder enquanto Agamêmnon-líder, cada soldado deveria deixar sua vida particular e seus amados pelo símbolo do sacrifício de Ifigênia. Ainda que a honra do povo seja diretamente representada pelo núcleo de Menelau e Helena, ela estende-se à de Agamêmnon e Clitemnestra enquanto luta por erradicar o risco de que a desonra que a família real recebeu pudesse se repetir futuramente com qualquer patriarca grego que se encontrava em Áulis.

Mas é sobre o dilema de Agamêmnon que desce a literalidade do sacrifício. O contraponto do Corifeu que sempre adiciona prelúdios dramáticos à peça, dita o tom do outro

lado do dilema ao reconhecer a legitimidade do arrependimento do comandante ao mandar interceptar o Velho: “é justo que um pai queira poupar seus filhos” (§539). Avivado por esta justificativa – que começa a introduzir o problema ético na peça – Agamêmnon tenta rebater a ameaça de Menelau em ser levado a público como detrator de seu posto:

Então, apenas por haver renunciado
a uma decisão que julguei criminosa
depois de meditar e me inspirar melhor,
sou tido como louco? O insensato és tu,
que, livre de uma companheira desleal,
insistes em recuperá-la quando um deus
levou-a em boa hora para muito longe! (Eurípides, 1993, §506-512)

A partir daí, desenrola-se uma longa discussão sobre se seria justo exigir de Agamêmnon o sacrifício de sua filha virgem e inocente pelo “crime” cometido pela esposa de Menelau. Mas quando colocadas estas medidas na balança, até Menelau acaba por compadecer-se: “Não é justo que chores enquanto me alegro, / que teus entes queridos percam sua vida / enquanto os meus contemplam esta luz do sol. (...) / Que tem tua filha Ifigênia a ver com minha Helena?” (Eurípides, 1993, §654-675). Agamêmnon e Menelau entram, enfim, em um consenso sobre a injustiça que seria tratar o sacrifício de Ifigênia como moeda de troca para a retomada de Helena. Menelau acaba por retificar-se quanto ao que dissera sobre Agamêmnon: “ponho-me em teu lugar e apresso-me a pedir-te / para não tirares a vida de Ifigênia; não deixes meus cuidados acima dos teus” (§651).

Ao armar esta trama, Eurípides (1993) dispensa a hipótese de que o que está em jogo é a troca de uma vida pela outra. Se este for o caso, o caso está encerrado, pois todas as personagens entram em consenso se esta for a questão. Em suma, reconhecem que não é justo sacrificar Ifigênia por Helena. Ainda assim, por que nenhum dos apelos que virão mais tarde, tanto da mãe Clitemnestra quanto da própria Ifigênia em relação à injustiça de oferecer a última pelo resgate de Helena surtirão efeito? “Então a sorte liga o retorno de Helena / ao sangue puro de minha filha inocente?” (§1207), clama Clitemnestra quando descobre que não foi chamada a Áulis com Ifigênia para casar a filha com Aquiles.

Estendendo-se, portanto, à esposa e à própria Ifigênia, o trágico da situação de Agamêmnon não se nutre de um conflito ético que se estabeleceria entre termos equivalentes, neste caso, que se colocaria tendo os núcleos familiares, privados, como critério de decisão por um em detrimento de outro. Se este fosse o caso, tudo estaria resolvido, uma vez que todos os particulares envolvidos, inclusive Menelau, aceitariam que o sacrifício de Ifigênia *não* poderia ser um preço justo a se pagar pela retomada de Helena. Todos os envolvidos entenderiam que

a expedição deveria ser abortada sem maiores problemas e que Menelau deveria recolher-se à má sorte que lhe acometera. Deste modo, se quisesse recuperar sua amada, que fosse ele mesmo bater à porta de Tróia, dispensando todos os soldados para as suas respectivas famílias e, sobretudo, Ifigênia do sacrifício.

Mas com o consenso dos líderes sobre a injustiça de se sacrificar Ifigênia, o dilema ainda não se resolve, afinal, não sendo uma questão entre particulares, há uma força maior do que a esfera privada que agoniza tragicamente em meio à situação. Quem dá o preço da sentença é a deusa Ártemis. E quem cobra a sua execução da profecia de Calcas se torna o próprio “exército dos gregos acampado aqui” (§704).

Até então, a tensão ainda circulava às claras somente entre as altas patentes gregas. Entre os soldados, a profecia ainda era apenas um “clamor sinistro.” Mas caso Agamêmnon e o rei Menelau desacatassem o pedido de Ártemis, Calcas, pertencente à “raça de adivinhos e profetas / (...) corruptível pelo ouro” (§713), não tardaria a transmitir definitivamente o oráculo à multidão dos soldados, denunciando o perjúrio que os líderes cometeram à deusa e, por conseguinte, a toda a Grécia. Aquiles até chegou a provar uma amostra do que poderia acontecer àqueles que tentassem tomar parte por Ifigênia contra a deusa. O próprio herói correria o risco de “ser apedrejado até perder a vida” (§1890) pelos soldados gregos quando tomou partido pela virgem inocente em meio aos barracões onde os clamores sinistros inflavam ainda mais a atmosfera estanque de Áulis. Em um golpe de realidade, Agamêmnon, Menelau e Aquiles se dão conta de que, caso não sacrifiquem Ifigênia, seria inevitável que Calcas convencesse “com sua lábia, toda a multidão dos gregos / a nos matarem – a mim mesmo [Agamêmnon], a ti [Menelau] e a ela [Ifigênia]” (§731). Em suma, Áulis estaria fadada ao motim e a Grécia ainda mais desestruturada.

A multidão do exército grego com seus “clamores sinistros” se apropria, portanto, da causa pela qual os próprios sujeitos afetados já não mais estavam dispostos a lutar, caso ainda lhes restasse escolha.

O trágico se coloca, então, justamente porque os termos do dilema não se dispõem, como vimos, equivalentes. O que está em jogo é o choque e a inversão das esferas particular e universal, sendo o particular aquilo que é equivalente ao sujeito específico detentor de um nome e com relações próprias, e o universal, à multidão em que estas subjetividades particulares são suplantadas ou *externalizadas* em detrimento do próprio grupo. Veremos que o problema se dá porque o universal grego é transpassado por uma religiosidade imanente.

A vergonha de Menelau em ter a esposa “roubada” é apropriada pelo povo grego de modo que deixa de ser a vergonha de Menelau e passa a ser a vergonha da Grécia. Os “clamores sinistros” de toda a Grécia reunida e disposta a lutar por Helena em Áulis é como se perguntasse ao rei: “como é que o rei da Grécia pode aceitar que um estrangeiro roube a rainha do nosso povo?” Por conseguinte, a inversão se consolida quando a pergunta se torna – “como é que o povo grego pode aceitar que um estrangeiro roube a sua rainha?” De repente, o sacrifício de Ifigênia se torna assunto público. O preço que Agamêmnon e todos os envolvidos devem pagar se torna justo para a multidão que sobrepuja a dimensão privada desta matéria. Junto de Menelau, Agamêmnon-líder não vê outra saída a não ser prosseguir com o sacrifício de Ifigênia até o fim. Queira ele ou não, a sentença já está dada.

Ifigênia é inserida, com isso, no drama elementar que emerge quando “o filho / de uma família ilustre sente-se tolhido / por sua posição mais alta na cidade” (§600) e “o culto da grandeza [que] rege a nossa vida / nos atrela à multidão e seus caprichos” (§603). Toda a peça de Eurípides (1993) acaba por se constituir como a narrativa da sufocante derrocada, uma por uma, das particularidades dos personagens ali nomeados. Chegando em Ifigênia, ela mesma acaba por reconhecer que o seu papel enquanto cidadã grega deve suplantar a sua particularidade frente à multidão dos soldados que clama pelo único desfecho possível daquela situação: o seu sacrifício. Entendendo que a sua má sorte foi ter nascido para a multidão grega, a virgem consola sua mãe, Clitemnestra que, por sinal, será a única que jamais aceitará o sacrifício na peça. Diz Ifigênia: “não é justo que me apegue / demasiadamente à vida, minha mãe; / deste-me à luz um dia para toda a Grécia, e não somente para ti” (§1954). A fatalidade de Ifigênia se transveste em uma decisão que nunca lhe coube realizar: “Darei a minha vida à Grécia” (§1974).

Enquanto Ifigênia se dirige altiva ao “altar de Ártemis augusta deusa filha de Zeus poderoso” (§2040), sobre o qual a virgem tornar-se-á imortal para toda a Grécia, o seu pai espera-a “com água para a purificação, / à frente de muitos soldados gregos / impacientes para navegar / de mar afora em direção à Ílion” (§2120).

Mas a figura de Agamêmnon à frente dos soldados já não é mais apenas a de um pai. Nem a de Ifigênia subindo no altar, a de filha. Atendo-nos a Agamêmnon-líder, o desfecho da tragédia se dá justamente porque a universalidade de sua figura pública de chefe de expedição suplanta qualquer particularidade que o seu nome poderia lhe denotar enquanto Agamêmnon-pai. O chamado da multidão impaciente ultrapassou os apelos que Ifigênia poderia fazer ao pai; foi mais relevante que os de Clitemnestra a lhe rogar enquanto esposa; pressionou a anuência

de Menelau, enquanto irmão, e de Aquiles, enquanto leal amigo; nem mesmo o Corifeu com as suas dramáticas condolências foi capaz de restituir a Agamêmnon a sua particularidade, pois os “clamores sinistros” da multidão suplantaram até o apelo que Agamêmnon poderia fazer ao mais íntimo de si mesmo em seus solilóquios. O nome de Agamêmnon – bem como o de Ifigênia, Clitemnestra, Menelau, Aquiles e de quaisquer outros personagens – se torna engolfado pelo próprio clamor sinistro que os rodeia. Sinistro porque o clamor é o prenúncio de um sacrifício, e não apenas para Ifigênia, mas de toda a particularidade que cruza o interesse divino da multidão. Os clamores sinistros da multidão grega de soldados convocam Agamêmnon e os demais sob suas respectivas qualidades universais despersonalizadas, esvaziam quaisquer indícios de particularidade. Tão logo atendidos – Ifigênia desaparece sobre o altar de Ártemis no momento do sacrifício para se tornar imortal –, os clamores sinistros da multidão se convertem em um brado que ditará a força motriz que soprará, enfim, as naus para a tomada de Tróia.

A tragédia em Áulis: a subjetividade *externalizada* do sujeito particular

Na peça de Eurípedes (1993), a voz da multidão ecoa o preço de Ártemis. Vimos que, formalizada pelo adivinho Calcas em Áulis, a voz da deusa se atualiza pelos clamores sinistros da multidão. Neste item, queremos entender como é que ocorre essa *externalização* da subjetividade, que rende a particularidade do sujeito ao universal enquanto critério.¹⁶² O nosso objetivo será, portanto, lançar os contornos de um conceito de *externalidade* e a sua consequente força de *externalização*, no contexto da tensão entre particular e universal que a subjetividade se vê entregue, aqui, pelo paradigma religioso imanente da Grécia.

Ora, bem sabemos que na Grécia nenhum mortal pode ousar a se levantar contra os desígnios divinos sem que, com isso, caia em desgraça. O reino do particular, da autonomia ou da autenticidade, é uma dimensão infortuna para os gregos. Aquele que se vê apartado ou recluso à sua própria sorte e que decide por si mesmo apesar de seu destino, está abandonado pelos deuses. Segundo Walter F. Otto (2006, p. 71), este obscurecimento do divino no sujeito grego particular lança-o à deriva de suas próprias paixões, que é o que constitui o elemento trágico por excelência. Reclamar autonomia ou autenticidade representa, para o grego, a perda

¹⁶² No capítulo B3 discutiremos a importância do critério para a conformação da subjetividade. Um critério relativo (*externalidade*) implicará em uma subjetividade relativa (*externalizada*); enquanto um critério absoluto (*exterioridade*), em uma subjetividade absoluta.

da sua subjetividade. Ao contrário, a sua força subjetiva parece não estar diretamente restrita à dimensão de uma subjetividade interiorizada ao âmbito do particular, nos moldes ontológicos que se consolidarão na modernidade (Cf. TAYLOR, 2013).

Na religiosidade grega, ou no paganismo (cf. CLIMACUS, PF, 1985), a essência do divino é imanente e, por isso, transpassa a multiplicidade dos entes. Esta imanência religiosa significa que “os deuses não se manifestam apenas nos fenômenos da natureza e nos acontecimentos fatais; manifestam-se também no que move o homem interiormente, determinando sua atitude e suas ações” (OTTO, 2006, p. 69). Ou seja, o divino permeia essencialmente toda e qualquer iniciativa humana, visto que o ser humano se apresenta como mais uma componente do mundo divinizado inerente a toda a sua realidade. O paganismo se coloca, portando, sobre uma subjetividade desprivatizada, descentralizando aquilo que reconhecemos, na modernidade, enquanto autonomia ou autenticidade, *causa sui* da interioridade do sujeito (cf. TAYLOR, 1991, 2013). Tanto é que os gregos sequer disporão de uma palavra para o que a modernidade chamará de “vontade,” quer seja nos termos de um livre-arbítrio *coram deo*, quer seja pela decisão autônoma entre boa e má vontade sob princípios morais da obediência e da submissão que se aproximariam dos *a priori* kantianos (Cf. OTTO, 2006, p. 71). Na Grécia, por exemplo, a pessoa não pode, de maneira alguma, exercer sua subjetividade a partir de uma interioridade privada, pois esta dimensão pressupõe uma descontinuidade entre este sujeito, então transcendental, e o mundo que é por ele objetificado e inanimado (Cf. TAYLOR, 2013).¹⁶³ A subjetividade pagã não é individualista e a sua fonte ontológica se dispõe através da dimensão universal, i.e., a subjetividade não é *uma* fonte interior propriamente dita, visto que “tudo está repleto de deuses”, como declara Thales de Mileto. Esta subjetividade se estende imanente a tudo e a todos. Em outros termos, apresenta-se sempre *externalizada* no universal que transpassa o sujeito destituindo-lhe de toda a particularidade.

Aqui começa a despontar, portanto, um primeiro elemento do que estamos por chamar de *externalidade*: o critério relativo para a subjetividade que, por sua vez, emerge quando o universal se sobrepõe ao particular. Esta subjetividade não pode ser tratada nos termos de uma interioridade, mas, digamos, *internalidade*, porque não funda nem é fundada pela dimensão ontológica do *dentro* do sujeito. O “dentro” subjetivo é *externalizado* em um fora relativo dada a imanência da divindade. Deste modo,

¹⁶³ Vemos com mais detalhes no capítulo B3, como esta descontinuidade implicará em uma crítica ao humanismo que se justifica a humanidade do sujeito, sua universalidade, pela sua particularidade subjetiva.

A inscrição do sujeito nesta trama de relações resulta no colapso da oposição absoluta entre interioridade e exterioridade. Se o sujeito não está mais autocentrado, mas é uma cifra de forças que o atravessam, não pode haver qualquer oposição precisa entre interioridade e exterioridade. O que se apresenta enquanto mera exterioridade é interioridade, e o que parece ser exclusivamente interior é, ao mesmo tempo, exterior. Este jogo entre interioridade e exterioridade subverte uma subjetividade puramente privada e pessoal. (TAYLOR, 1987, p. 136).

A este apagamento da oposição absoluta entre interioridade e exterioridade, chamamos de *externalidade*.

Se lermos o paganismo com as lentes modernas tenderemos a duvidar que aquilo que carece desta “oposição precisa entre interioridade e exterioridade” possa ser chamado de subjetividade, uma vez que o sujeito moderno se forma justamente pela interiorização do fundamento metafísico para o âmbito do particular (cf. TAYLOR, 2013).

Mas caso fôssemos capazes de retirar tais lentes modernas que prestam identidade entre interioridade e subjetividade, poderíamos talvez entender como é que o paganismo opera pela inversão deste silogismo: a tragédia de Eurípedes se coloca justamente no apagamento entre interioridade e exterioridade, isto é, na *externalidade*, por representar o dilema grego que não consegue conciliar aquelas duas dimensões porque se vê imerso em um paradigma religioso imanente. A tragédia é que, em si e para si, o sujeito grego, enquanto individualidade, não existe.

Ainda que não esteja se ocupando especificamente de nossa questão, a tensão entre interioridade e exterioridade que Mark Taylor (1987) denuncia na última citação que trouxemos traduz uma necessidade de conceituarmos o “colapso [desta] oposição absoluta” com outros termos senão aqueles que radicalizam tal oposição. A própria insuficiência dos termos com os quais vemos a formulação de Taylor (1987) se debater – e com os quais nós próprios começamos por nos debater também – convoca-nos a uma reformulação terminológica que dê conta de, ao menos, direcionar a tensão dimensional que envolve a questão da subjetividade no paganismo da Grécia clássica e, mais tarde, na própria modernidade. Caso contrário, recairíamos da hegemonia sujeito moderno, ou seja, na violência de renegar qualquer tipo de subjetividade que escapasse ao paradigma moderno de uma interioridade fundamental (cf. TAYLOR, 2013). Em suma, qualquer possibilidade de subjetividade outra seria preguiçosamente eliminada pela conclusão de ausência de subjetividade em si, desde que não seguisse o que nos chega como tal.

O pseudônimo kierkegaardiano, Johannes Climacus (1992, p. 279) escreve: “que é possível que exista uma subjetividade fora do cristianismo, os próprios gregos nos mostraram

com propriedade.” Talvez Climacus esteja se referindo a Kierkegaard que, em seu já citado *O conceito de ironia* (1997), ilustra tal questão quando aponta para a Sócrates como sendo a primeira vez que a subjetividade despontou na história do pensamento ocidental. Veremos mais adiante os detalhes e implicações desta tese. Antes disso, o objetivo geral do presente capítulo passa pela tentativa de entendimento de uma subjetividade imanente que emerge de uma tensão dimensional não absoluta entre interioridade/exterioridade (Cf. TAYLOR, 1987), mas sim no *continuum* relacional que a caracteriza enquanto uma *externalidade*. Para isso, proporemos e trabalharemos tal conceito que em um primeiro momento podemos indicar como sendo o critério para uma subjetividade imanente e universal que suplanta qualquer investida absoluta e privada do subjetivo. Utilizaremos, como feito já de início, a peça de Eurípedes (1993) juntamente com o trabalho do comentador e estudioso da Grécia clássica, Walter F. Otto (2006), mas também, estudos que se debruçam na história da formação do sujeito moderno, como Charles Taylor (2013), Mark Taylor (1987), constantemente nos referindo à pseudonímia da obra kierkegaardiana.

Toda a discussão será posta para entendemos como se comporta a subjetividade no contexto de uma religiosidade imanente, para perguntarmos, enfim, se a *externalidade* pode ainda ser um critério para o sujeito na contemporaneidade. Nossa tese geral será a de que a religiosidade imanente não é um paradigma superado, “pré-moderno.”

Quando a relação entre dentro e o fora deixa de ser uma oposição absoluta e qualitativa entre interioridade/exterioridade, e passa a se tornar uma questão relativa e quantitativa, isto promove, no seio da modernidade pautada por atributos como autonomia, autoridade e autenticidade, uma crise existencial. Isso em parte se dá porque o paradigma imanente, ao contrário do transcendente, elege entes relativos e mundanos como sendo fundamento ontológico para a subjetividade. *Em ambos os casos, o paradigma religioso será sempre o critério que dita a noção de subjetividade do seu contexto.* Em uma religiosidade imanente e pagã, o sujeito pautará a sua subjetividade em uma *externalidade* relativa, tomando-a como critério para si mesmo. Para usar a terminologia que tanto Eurípedes (1993), quanto Kierkegaard (CI, 2013a) podem nos emprestar, o sujeito *externaliza-se* na multidão, uma vez que tudo é atravessado pela divindade.

Quando a voz do povo é a voz dos deuses (e os deuses falam por mim).

Nemo contra deum, nisi deus ipse
Goethe

“O leitor da *Iliada* e da *Odisseia* [bem como o leitor de *Ifigênia em Áulis*, diríamos] sabe que sem a intervenção dos deuses aí nada sucede, nada se consegue ou se frustra; mais ainda, nem mesmo se concebe uma ideia importante, sequer se toma uma decisão” (OTTO, 2006, p. 65). A subjetividade que perpassa “o espírito da religião dos gregos antigos” e que norteará toda a dimensão estético-ética deste paradigma, pressupõe que “[o] deus, como quer que seja chamado e como quer que se distinga de seus semelhantes, nunca é uma potência particular, mas todo o ser universal na revelação que lhe é própria” (OTTO, 2006). Esta divinização da realidade nos lembra uma espécie de animismo (Cf. TYLOR, 1871). O mundo grego é um mundo animado, isto é, um mundo em que todos os entes detêm e compartilham de uma certa subjetividade que jamais serão só sua. Elementos da natureza, cidades, faculdades humanas, os próprios sujeitos. Isto, por sua vez, seria inaceitável para uma modernidade secularizada que emerge, dentre outros fatores, do desencantamento do mundo, agora, lugar do objetivo (Cf. WEBER, 2004).

Se houvesse um sujeito moderno em Áulis – um sujeito que tenha promovido, portanto, a internalização radical do fundamento ontológico para o âmbito de sua própria individualidade (Cf. TAYLOR, 2013) –, e caso este indivíduo estivesse imiscuído nos clamores sinistros da expedição estagnada em Áulis, a sua ética certamente estremeceria, indignar-se-ia e interviria tão logo testemunhasse as personagens de Eurípides (1993), uma por uma, *externalizarem-se*, sacrificando-se em prol de uma ética universal.

O esboço de um experimento teórico como este – o de imaginarmos um sujeito moderno em Áulis – seria absurdo e anacrônico se a sua relevância não fosse comprovada pela seguinte manchete que estampou os jornais no dia 16 de maio de 2021: “Crianças eram usadas em ritual de sacrifício para ‘acabar’ com a pandemia no Pará” (VASQUES, 2021). Como a própria manchete já diz, um grupo de pessoas com indumentárias religiosas levou crianças para a praça, onde, sob preces e orações, seriam sacrificadas. O grupo dizia ter tido uma revelação divina que dizia que a pandemia de COVID-19 só terminaria se aquelas crianças fossem sacrificadas., as autoridades da pacata vila de Bragança (PA) foram acionadas e, em meio a muita confusão, conseguiram intervir para que as vítimas não fossem mortas. Algo similar ao que aconteceu Áulis?

Mas se em Áulis, ao contrário de Bragança, a tragédia culminou no sacrifício da criança, isso não se deu porque os gregos careciam de um conselho tutelar eficiente, ou que fossem mais atrasados do que nós. Ao contrário de Bragança, foi a multidão que clamou pelo desfecho. Os diferentes papéis que a multidão ocupou nos dois casos nos ajudam a contrastar ainda mais os paradigmas em questão, mas também a perceber que a *externalidade* ainda representa um papel para a dinâmica da subjetividade no mundo contemporâneo: sob a perspectiva do grupo que estava disposto a sacrificar as crianças pelo fim da pandemia, o dilema eurípidiano que se dispõe através do sacrifício do particular pelo universal é repetido. O caso de Bragança (PA) nos mostra que esta religiosidade imanente está longe de ser ter sido superada e esta forma de subjetividade que poderia ser tida como “pré-moderna,” persiste. Ainda que este seja um caso radical, veremos que a adoção da *externalidade* enquanto critério para a edificação da subjetividade pode operar através de níveis simbólicos e por sacrifícios sutis, quando discutirmos a crise existencial que ela implica na contemporaneidade.

A *externalização* que se dá a partir da imanentização do fundamento ontológico no universal, lança o sujeito moderno em um processo de universalização da subjetividade análogo àquele que vemos em Eurípedes (1993). As preces dos que estavam prestes a supostamente sacrificar as crianças em Bragança (PA) carregavam o mesmo tom dos clamores sinistros em Áulis. Se desta vez a multidão interveio em defesa da particularidade das vítimas (Cf. VASQUES, 2021), os próprios agentes do sacrifício, ainda que cristãos, operavam sob o paradigma ético-religioso pagão que encontramos em Eurípedes (1993). É esta possibilidade de inversão da tensão entre o particular e o universal enquanto oposição relativa para a formação da subjetividade que nos interessa enquanto fruto do processo de *externalização* da subjetividade.

Em Bragança (PA), a família não pôde escapar do cerco que a multidão de um mundo weberiano desencantado fez em defesa da particularidade das vítimas – a ética moderna não é uma ética baseada em uma subjetividade imanente. E como indicado, em um paradigma imanente não existe individualidade privada. Por isso, a multidão grega – *locus* da imanência subjetiva – não deixou escapatória para Agamêmnon ou quaisquer outros personagens que esboçaram uma defesa de suas respectivas particularidades relativas.

Em Áulis, para que instância superior poderia se apelar para intervenção por Ifigênia, se a voz do povo era a própria voz de deus?

O conselho tutelar grego, a multidão entoando a voz dos deuses, demanda e sentencia o sacrifício das personagens de acordo com a sua ética pagã. Agamêmnon, por exemplo, não pode fugir do cerco que o mundo embebido de divino faz contra a defesa de sua particularidade. Quando Agamêmnon tenta refugiar-se das *externalidades* no mais íntimo de si mesmo (como podemos ver em seus solilóquios e em outras cenas como a de seu arrependimento), mesmo este íntimo lhe escapa porque, afinal, esta dimensão não pode se consolidar como privada em meio a um paradigma imanente. O paganismo não provê esta dimensão subjetiva particular ao sujeito que, por sua vez, é prenhe de deuses. Neste *continuum*, a *externalidade* invade a dimensão do dentro, inclusive, ao ponto de que seguir a si mesmo, assumir a sua individualidade, não é encontrar uma individualidade privada. Caso isso aconteça, o sujeito está abandonado, rejeitado pelos deuses, acometido pela má fortuna de estar desamparado pelo divino. No que poderia configurar o mais íntimo de si mesmo, ainda nesta dimensão em que a sua particularidade deveria se sobressair sobre a sua universalidade, isto é, em sua “interioridade”, ainda ali o sujeito grego se depara com o reino imanente da divindade que insufla o universal. A particularidade grega carece, portanto, de um ponto de subjetivação absoluto que proveria o reduto para uma particularidade também absoluta em relação ao universal.¹⁶⁴ Mais uma vez, o homem grego, a subjetividade pagã, é prenhe de *externalidades*. E não há uma oposição clara entre o dentro e o fora porque, para o paganismo, tudo, estando fora de si mesmo, está situado dentro desta subjetividade universal. Tudo é imanente.

Em um mundo pleno do divino, o homem grego não olha para o seu íntimo em busca da origem de seus impulsos e de suas responsabilidades; volta os olhos para a amplitude do ser, e onde nós [modernos] falamos de disposição interior, encontra as realidades vivas dos deuses. (OTTO, 2006, p. 69)

Deste modo, suspensas as fronteiras qualitativas entre o dentro e o fora que se tornam, agora, um *continuum* de uma subjetividade imanente, o clamor sinistro da multidão deve advir, inclusive, de dentro do próprio Agamêmnon que, por sua vez, em nada se distingue – qualitativamente – da particularidade de Menelau, de Aquiles, ou da de qualquer um dos soldados gregos. A imanência da religiosidade grega impede que o fundamento ontológico seja apropriado e transposto para o que seria uma interioridade privada – eis o critério *externalizado* desta subjetividade. A particularidade do sujeito é uma extensão mais ou menos privada, mas sempre universal, transpassada ontologicamente pela *externalidade* que a compõe. O mesmo clamor sinistro que sobe como um frio na espinha de Agamêmnon, urge também de dentro de

¹⁶⁴ Discutimos a questão do absoluto – ou a exterioridade – como critério para o si mesmo no capítulo B2, mas mais especificamente, no capítulo B3.

toda a falange grega, de modo que o timbre da voz de Agamêmnon possui o mesmo timbre de todas as vozes de seus soldados transpassadas pela religiosidade que dita elas todas: Ártemis.

Tendo em mente o caso de Bragança-PA, talvez seja por esta imanência que um pai pode se dispor ao sacrifício uma filha por um chamado divino em prol do bem universal. Em outras palavras, é-se justificado pela *externalidade* de um “bem” universal – e o sacrifício faz todo sentido, uma vez que, estando tudo divinamente animado, há, também, uma relação de causalidade entre tudo. Para um pensamento imanente, um sacrifício pode gerar os ventos e acabar com uma pandemia. Eis, mais uma vez, o eco trágico do caso de Eurípidés (1993) que desconsidera Ifigênia enquanto indivíduo privado e a converte em uma corça, uma reles mortal refém de uma subjetividade universal (Cf. OTTO, 2016). A despeito de toda particularidade que Agamêmnon poderia intentar requerer, a sua posição enquanto chefe de expedição é a que se articula com os desígnios da divindade. Neste sentido, até Ifigênia, a vítima inocente de quem poderíamos esperar uma fuga ao sacrifício ou, pelo menos, uma blasfêmia contra a sua sentença, até a virgem acaba por justificar e entrega a sua vida enquanto filha, não particularmente de Agamêmnon e Clitemnestra, mas da Grécia: “[...] se Ártemis / quer receber meu corpo em santo sacrifício, / resistirei à deusa, eu, simples mortal? / De modo algum! Darei minha vida à Grécia! / Matem-me para que desapareça Tróia!” (EURÍPIDES, 1993, §1971).

Pela fala de Ifigênia, podemos notar que há uma triangulação imanente em curso neste paradigma grego da subjetividade que, se pudéssemos representar em um diagrama (Figura 1) a seguir, articularíamos da seguinte maneira: o sujeito (i) está sob constante externalização (seta unidirecional) pela ação de uma religiosidade imanente (e), sendo sua particularidade (i) universalizada por tomar a *externalidade* enquanto critério para si mesmo (= m+1). Assim, endossa quantitativamente a multidão (m) com a qual estabelece uma relação de extensão essencial. É deste modo que a Grécia, por exemplo, se torna a substância da vida de Ifigênia, e vice-versa. Do mesmo modo, a cura humana contra a pandemia se tornava a substância da vida das crianças que supostamente seriam sacrificadas em Bragança-PA, $i = m + 1$.

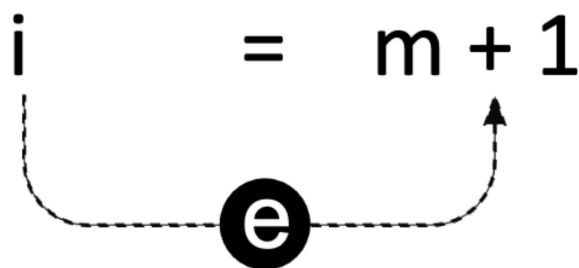


Figura 1. Diagramação do processo de externalização, no qual “i” é o particular enquanto internalidade, “m+1” é o universal enquanto externalidade, “e” é a religiosidade imante do paradigma grego que provê a externalização (seta) do particular em multidão (m).

A formulação vai ao encontro da questão levantada por Taylor (1987) a respeito de um apagamento da oposição moderna, absoluta e transcendental, entre interioridade subjetiva e exterioridade objetiva.¹⁶⁵ Aqui, o particular está a mercê, mais ou menos, da flutuação da multidão ($i = m + 1$). Deste modo, “i” nunca é um mero resultado de si mesmo ($i \neq i$), nem forma uma unidade consigo mesmo ($i \neq 1$), porque a sua subjetividade está condicionada à da multidão, em que, necessariamente, $m \geq 1$. A subjetividade se torna questão quantitativa quando o universal passa a ser, portanto, o critério subjetivo por excelência – *externalidade*.

Em suma, o caráter imanente da *externalidade* faz com que o particular seja lançado para fora de sua particularidade. Por sua vez, esta externalização não é absoluta, mas relativa, no que, fora de si, o particular recai dentro do universal que, afinal, lhe constitui quantitativamente como uma subjetividade-externalizada. Em outros termos, esta subjetividade é exercida fora da sua particularidade, mas, ainda, dentro da universalidade prescrita por um paradigma imanente.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Este caráter pré-moderno também parece estar de acordo com a tese de Bruno Latour (2013) em seu *Jamais fomos modernos*, no qual o autor caracteriza a modernidade enquanto momento histórico da especialização radical entre o sujeito e o objeto nos termos de uma transcendência versus uma imanência. Ver Latour (2013).

¹⁶⁶ No capítulo B2 podemos ver como fica esta triangulação sob um paradigma, não mais imanente, mas transcendental, quando a subjetividade é exercida absolutamente dentro do particular, mas fora do universal que, por sua vez, não mais se presta enquanto critério ontológico; o fundamento ontológico também está absolutamente fora do sujeito e da multidão. No capítulo B4, esta triangulação seja analisada sob o conceito de exterioridade que, por sua vez, implicará em uma segunda ética, diferente desta primeira universal.

“Legião é o meu nome, porque somos muitos”

[...] você consegue pensar em algo mais apavorante do que tudo se acabar com a desintegração de sua essência pela multiplicidade, de modo que você se torne muitos, assim como aquele demônio infeliz se tornou uma legião [...]?
(EREMITA, EO, 1987, p. 479)

Como indicamos anteriormente, estamos tentando nos esquivar da violência que seria concluir que o mundo grego carecia de subjetividade simplesmente porque não se enquadra nos seguintes quesitos que definem o sujeito moderno: (i) da internalização do fundamento ontológico ao nível privado do indivíduo (Cf. TAYLOR, 2013); (ii) da noção de que o sujeito é fonte atomizada de autenticidade (cf. TAYLOR, 1991); (iii) ou de que a subjetividade se coloca pela separação radical do sujeito, face à objetividade imanente que ele delega à realidade externa (Cf. LATOUR, 2013).¹⁶⁷

Como vimos com Otto (2006), ao contrário de um lapso de subjetividade (que só existe se lermos o mundo grego através das lentes demasiadamente modernas), este paradigma a que chamamos de paganismo na esteira da obra kierkegaardiana opera sobre uma subjetividade universal, apagando as fronteiras qualitativas entre o dentro (subjetivo) e o fora (objetivo) (Cf. TAYLOR, 1987). Há, ao invés disso, um *continuum* quantitativo de internalidade-externalidade. Não é preciso sermos, inclusive, especialistas da cultura e religiosidade gregas para entendermos que

de maneira mais completa, o mundo circundante histórico dos gregos não é o mundo objetivo, em nosso sentido atual, mas sua representação do mundo, i. e., sua concepção subjetiva do mundo, com todas as realidades para eles vigentes deste mundo, p. ex., os deuses, os demônios etc. (HUSSERL, 2002, p. 46).

No entanto, como vimos na aproximação entre a peça de Eurípedes (1993) e o caso de Bragança-PA, este modelo de subjetividade pagão não se constitui como um momento histórico já superado pela época moderna. A *externalidade* ainda se faz presente enquanto critério para a subjetividade que, por sua vez, entra em conflito com o sujeito moderno ao *desautorizá-lo* enquanto fonte e fim para a própria subjetividade, dissolvendo a sua individualidade na multiplicidade em que a imanência se manifesta (cf. EREMITA, EO, 1987). Se com Eurípedes (1993) esta *externalidade* era insuflada por um mundo prenhe de divino (Cf. OTTO, 2006, p. 112), cabe a nós, agora, começarmos a discutir como se dá este processo de *externalização* em um mundo moderno desencantado e o embate existencial que este processo suscita quando a individualidade é a tônica. Não abandonaremos, contudo, o modelo que Agamêmnon e que as

¹⁶⁷ No capítulo B3 é discutido o caráter tautológico do sujeito moderno.

demais personagens de Eurípides (1993) nos provêm para a análise desta questão na modernidade. Até mesmo porque a sua tragédia pode ser lida como precursora do estilo e da problemática da subjetividade moderna, como reconhece Hegel (MOSS, 1969, p. 92), quando Eurípides “desenha um cuidadoso retrato de suas personagens, descrevendo suas individualidades em relação com os seus respectivos destinos” (IRINA, 2010, p. 236). Preferimos, ao contrário de Irina (2010), chamar as individualidades de particularidades neste capítulo, como o leitor já pode ter notado, pois individualidades supõem, para nós, o *locus da* subjetividade enquanto interioridade, ao que a particularidade ainda admite a tensão com o universal. No caso do herói trágico – termo kierkegaardiano que estamos introduzindo para os referir ao sujeito pagão (cf. DE SILENTIO, TT, 2009) –, sua subjetividade está posta pela *externalidade* ética e no seu destino traçado à revelia de qualquer vontade autêntica que ele possa ter. Até mesmo porque, como vimos anteriormente, vontade, no sentido de autonomia, não há no paganismo grego. A vontade de Agamêmnon é a vontade dos deuses. O universal é superior ao particular.

Contudo, o herói trágico tem uma particularidade; os solilóquios de Agamêmnon não nos deixam mentir (EURÍPIDES, 1993). Se “[...] os domínios da realidade cósmica não se equivalem entre si,” isto é, são particulares, por outro lado eles “constituem uma unidade que o mito grego representa investida de um sentido profundo” (OTTO, 1006, p. 115), ou seja, de uma subjetividade universal. Agamêmnon tem um nome que lhe distingue de Menelau. Ifigênia é a escolhida pela deusa a ser sacrificada, e não Clitemnestra. O semblante de Aquiles distingue-se de todos os do pelotão em Áulis. Há já o reconhecimento do papel de uma particularidade do sujeito frente aos demais. O trágico se dá porque o particular é subjugado pela imanência universal.

Concordamos com Irina (2010) quando a pesquisadora diz que Eurípides coloca em questão a tragédia das particularidades sob a sentença divina do destino que as convoca. No entanto, estes traços estão a meio termo do que poderíamos denotar enquanto individualidades, pois são particularidades acidentais que não bastam para que o herói trágico promova a sua individuação. Isto é, os traços particulares do sujeito são meras expressões da multiplicidade do Ser figurado pelo Ser enquanto *externalidade* e, com isso, não fornecem o fundamento ontológico que o sujeito possa tomar como critério para uma subjetividade individual como acontecerá na modernidade.

Eis, por exemplo, que a questão do nome se torna fundamental para ilustrarmos este apagamento da oposição absoluta e qualitativa entre o particular e o universal, porque, neste

caso, o nome é a expressão e a diagnose do já falado *continuum* quantitativo que o paganismo prevê. Ou seja, o nome é “o divino milagre da síntese unificadora do subjetivo e do objetivo” (OTTO, 2006, p. 111). Investigamos esta questão em um momento oportuno (cf. TOMO A, e capítulo B2), mas, por agora, ela se torna importante para indicarmos o porquê de não termos tomado o termo particularidade enquanto sinônimo de individualidade.

Em um paradigma moderno em que o sujeito se coloca como critério absoluto e transcendental de sua própria subjetividade, o nome que ele detém pressupõe evocar a sua individualidade. O que um sujeito compartilha com o outro é apenas a distância ontológica pela qual ambos se inserem no mundo e com a qual apartam de si e do mundo enquanto indivíduos.¹⁶⁸ O nome do herói trágico, por sua vez, não evoca necessariamente o seu interior nos termos modernos de individualidade (fundamento ontológico *per se*), mas se dirige à extensão accidental do nexo de particularidades que tal palavra denota. O ato de nomear ou de ser nomeado no contexto pagão nos ilustra o movimento de *externalização* da subjetividade do nomeado. Ainda que o nome “Agamêmnon” se refira àquele mortal em particular, a sua subjetividade está imiscuída na *externalidade* do mundo encantado que o perpassa e que, portanto, o convoca para fora de si. Assim, esta imanência o lança para fora de si, mas ainda para dentro da divindade que se insere no mundo e que subjuga as particularidades ao universal. É curioso notar que no paradigma grego não pode haver possessão uma vez que a esfera particular não é privada. Neste sentido, “não há personificação [dos deuses nos mortais] e sim, apenas, despersonificação [dos mortais nos deuses]” (OTTO, 2006, p. 111), *externalização* da subjetividade.

Exemplo. Como já indicamos no início do capítulo, quando chamado por Ifigênia, Agamêmnon é convocado como pai. Por Clitemnestra, como marido. Por Menelau, como irmão. Mas não só, porque Menelau o convoca enquanto chefe da expedição, assim como a multidão dos soldados o faz. Quando Calcas o nomeia, Agamêmnon é a própria substância dos clamores sinistros insuflados pela deusa que, por sua vez, unifica, enquanto *externalidade* imanente, todos estes particulares na universalidade que lhes rende. A tragédia – isto que confere o mínimo teor moderno a Eurípedes – é que Agamêmnon e as demais personagens tomam consciência da *externalização* de suas respectivas particularidades e tentam lutar contra a “despersonificação” que sofrem nos deuses. A tragédia disso figura-se, também, no fato de que a particularidade do nome do herói lhe convoca à universalidade enquanto destino, de modo

¹⁶⁸ No capítulo B3 problematizamos este traço da modernidade que, segundo Taylor (1991) pode nos levar ao subjetivismo, individualismo e ao relativismo.

que quando Agamêmnon é chamado, convoca-se, não o indivíduo, mas uma legião sob seu nome. O sujeito não é a substância da subjetividade evocada pelo seu nome particular, pois o nome do sujeito é o nome de uma multidão, do universal, da imanência divina que anima, que despersonifica, desparticulariza, todos em tudo. O nome, aqui, *externaliza* a subjetividade do sujeito. E é neste sentido que Kierkegaard (CI, 2013a) tem razão quando diz que o sujeito grego é desprovido de subjetividade, desde que subjetividade se articule com o conceito de individualidade: a individualidade não é possível em um contexto pagão como bem representado por Eurípedes (1993).¹⁶⁹

A obra kierkegaardiana parece estar atenta, portanto, à problematização que a peça de Eurípedes expõe no tocante à intersecção entre os paradigmas clássicos e modernos de subjetividade (cf. IRINA, 2010), principalmente quando a figura de Agamêmnon se torna central para a conceituação do herói trágico em *Temor e Tremor* (DE SILENTIO, FT, 2009). A obra kierkegaardiana nos fornece um vasto material para a análise desta questão, sobretudo porque ela realiza uma performance crítico-reflexiva da *externalização* e da *exteriorização* da subjetividade a partir da própria modernidade e seus limites. Ousamos dizer, ainda, que a tensão subjetiva entre o dentro e o fora é um dos seus principais temas. Não à toa, o prefácio do primeiro livro da obra kierkegaardiana publicado em 1843 – *Ou/Ou [Enten/Eller]* sob edição do pseudônimo Victor Eremita (EO, 1992) – debuta com a seguinte provocação: “Talvez isso já tenha ocorrido a ti, caro leitor, duvidar da veracidade da proposição filosófica tão familiar de que o fora é o dentro, de que o dentro é o fora” (EREMITA, EO, 1992, p. 27).

É sob esta suspeita que a obra kierkegaardiana lê o herói trágico e a sua subjetividade *externalizada* como sendo um fenômeno *estético* ou *ético* (DE SILENTIO, FT, 2009) circunscrito a uma religiosidade imanente pagã (denominada religiosidade A por CLIMACUS, PF, 1983). Como vemos nos demais capítulos do presente Tomo, no contexto kierkegaardiano este paganismo não figura como sendo o propriamente *religioso* kierkegaardiano que, por sua vez, se baseia na *exterioridade* absoluta de uma teologia cristã, especificamente protestante (denominada religiosidade B cf. CLIMACUS, PF, 1983). No nosso presente contexto, a suspeita kierkegaardiana sobre o paradigma grego pagão se coloca sobre o *continuum* que resolve a subjetividade pela sua universalidade. O que Otto (2006, p. 111) brinda como sendo

¹⁶⁹ Mais uma vez, justificamos a questão do nome enquanto matéria para a discussão e para o entendimento dos paradigmas da subjetividade – e para a tensão entre as dimensões subjetivas do dentro e do fora. O Tomo A constitui-se como a aplicação desta discussão, tomando como base a pseudonímia da obra kierkegaardiana no tocante à *desautorização* do sujeito pelo seu nome.

“o divino milagre da síntese unificadora do subjetivo e do objetivo,” traduz diretamente a desconfiança kierkegaardiana que acabamos de apontar com Victor Eremita.

Se para o paganismo grego a *externalização* do sujeito no universal é o que confere a sua subjetividade (imagine-se, você, vendo Ifigênia subir ao altar de Áulis – se você fosse um soldado grego, provavelmente estaria vibrando), no contexto moderno cristão, a *externalidade* será justamente o que aniquila a sua subjetividade (imagine-se, agora, vendo as crianças na praça de Bragança; se você for um moderno, provavelmente estaria em choque). Com a inversão do paradigma imanente pelo transcendente, a *externalidade* perde o seu caráter ontológico fundamental em detrimento da demarcação absoluta entre o dentro e o fora a que Taylor (1987) se referia. A voz do povo não é mais a voz de deus quando deus é colocado em uma *exterioridade* absoluta em relação à existência. Neste sentido, a multidão, enquanto legião, se torna aquilo que priva o sujeito de sua subjetividade. Em outras palavras, para um paradigma transcendental, a multidão se torna o demoníaco justamente porque despersonaliza o sujeito.

Quando falamos de legião, estamos pensando no evangelho de Marcos 9:5, quando Jesus desembarca na província dos gadarenos e encontra um homem “com espírito imundo”. Jesus pergunta o seu nome, no que o homem responde: “Legião é o meu nome, porque somos muitos.” Segue-se que Jesus exorciza a legião do sujeito, uma vez que, ao contrário do contexto grego, aqui já faz sentido falar em possessão. “E, saindo aqueles espíritos imundos, entraram nos porcos; e a manada se precipitou por um despenhadeiro no mar (eram quase dois mil), e afogaram-se no mar”.

Podemos entender o demoníaco nessa passagem bíblica como sendo a dissolução da subjetividade pela *externalização* do particular em multidão, isto é, quando a multiplicidade da *externalidade* se torna o critério para o subjetivo. O paganismo, se visto sob esta ótica cristã, se torna o demoníaco propriamente dito, no que Agamêmnon e o herói trágico, por exemplo, poderiam, cada um, ser considerado como “um homem de espírito imundo” tomado pela imanência da *externalidade*.

Por outro lado, para o paganismo, o demoníaco estava justamente no abandono da *externalidade* enquanto fundamento ontológico. Ou seja, para a imanência grega, o demoníaco é constituído justamente pelas “potências às quais se consigna um campo de ação limitado [chamado] de ‘demônios’ (*daimones*) ou ‘espíritos’” (OTTO, 2006, p. 37). Em suma, o demoníaco para os gregos é quando o sujeito se fecha e se recolhe à sorte de sua própria particularidade – quando deixa de ser uma legião.

Deste modo, o demoníaco sempre será caracterizado como sendo aquela força que age na contramão do que rege o paradigma religioso em que ele se insere e que, portanto, que dita como a subjetividade deve ser exercida: a externalidade é o demoníaco para o cristianismo transcendental que dita a modernidade tardia, enquanto a interioridade é o demoníaco para o paganismo imanente.

É por isso que o demônio de Sócrates se torna importante para a obra kierkegaardiana, que vê nele um ponto de virada entre o paradigma imanente e o transcendente da subjetividade. Para a perspectiva cristã de Kierkegaard (1991), o demônio de Sócrates se desdobra como uma determinação do particular em direção à subjetividade moderna, i.e., uma relativa interiorização da subjetividade que até então era externalizada. Kierkegaard (1993) toma Sócrates e o seu demônio como um marco em que a subjetividade pela primeira vez entrou no mundo. Segundo Sneller (2019), o *daemon* socrático manifesta já uma consciência transcendental que não vemos no herói trágico. Assim, para uma perspectiva transcendental, o paganismo se apresenta como sendo o perigo da possessão do sujeito por uma legião, justamente por implicar na dissolução dessa consciência transcendental na *externalidade* que presta o particular como um *continuum* do sujeito universal.

Em suma, o paganismo é o demoníaco para os cristãos, assim como o cristianismo é o demoníaco para os pagãos, *porque o demoníaco é o lugar da perda da subjetividade.*

É por isso que, afirma Kierkegaard (1993), Sócrates será acusado em Atenas por ir de encontro à religião oficial da Grécia. Sócrates é condenado à morte porque o seu demônio não era uma legião, mas, pelo contrário, uma unidade que suplantava em si a *externalidade* que, em Eurípides (1993), podemos ver representada, por exemplo, pela figura oracular de Calcas. Kierkegaard cita Hegel sobre esta questão:

[...] os oráculos são necessários sempre que o homem ainda não tem consciência de seu interior como independente, como livre, de modo a assumir a decisão somente a partir de si mesmo – e isto corresponde à falta de liberdade subjetiva. *No lugar do oráculo* Sócrates tem agora o *seu demônio*. Este demoníaco situa-se então na passagem entre a relação exterior do oráculo para o indivíduo e a interioridade plena da liberdade. (HEGEL *apud* KIERKEGAARD, CI, 2013a, p. 172-3).

O demônio de Sócrates, sussurrando ao seu ouvido conselhos que nenhum outro mortal poderia ter acesso, nos mostra que, para Sócrates, “o oráculo não é algo de exterior, mas é o *seu*

oráculo” (*Idem*). No entanto, ainda que seja “uma determinação da subjetividade” interiorizada, esta é uma subjetividade que “não está completa” (*Ibidem*, p. 174).¹⁷⁰

Para entendermos o que isso significa, podemos imaginar o que aconteceria com Agamêmnon se acaso viesse a público dizendo à sua expedição que não sacrificaria Ifigênia e não atenderia ao oráculo de Calcas, à demanda da deusa Ártemis, por seguir os conselhos de seu próprio *daemon*. Como o próprio Agamêmnon reconheceu, acabaria que não somente Ifigênia seria sentenciada (Calcas incitaria, “com sua lábia, toda a multidão dos gregos / a nos matarem – a mim mesmo [Agamêmnon], a ti [Menelau] e a ela [Ifigênia]” (§731). O destino de Sócrates não foi diferente – ele também colocou a sua particularidade enquanto o decisivo frente ao *ethos* que, por sua vez, devia ser o critério para a subjetividade.

Ao considerar o demônio de Sócrates (o demoníaco para o paganismo) e a legião (o demônio para o cristianismo) como tendo implicações subjetivas diametralmente opostas, Kierkegaard (CI, 2013, p. 171) está encarando a questão, no primeiro caso, de dentro para fora, no segundo, de fora para dentro. A dimensão em que o fundamento ontológico da subjetividade é colocado, de acordo com o paradigma religioso que o postula, faz toda a diferença para a definição do demoníaco, vide Ifigênia em Áulis e as crianças em Bragança. Se, para Kierkegaard (CI, 2013a) a subjetividade de Sócrates não está completa, é porque o seu demônio ainda se apresenta como uma instância apenas relativamente particularizada. O demônio socrático ainda se coloca como uma mediação mais ou menos *externalizada* em relação ao que virá a ser a autonomia, a autenticidade e a autoridade da *interioridade* enquanto fonte ontológica de sua própria subjetividade na modernidade (cf. TAYLOR, 2013). Falta-lhe o absolutamente outro: a *exterioridade*.

Neste sentido, menos do que Sócrates, é o seu demônio que deve ser executado pela Grécia, uma vez que, não sendo um indivíduo propriamente dito, Sócrates não há. No entanto, o seu movimento abre precedentes para a *interiorização* da subjetividade que, conforme a tese de Taylor (2013), será aquilo que acarretará a inversão do paradigma fora-dentro (internalidade-externalidade), para o dentro/fora (interioridade/exterioridade). Se definida enquanto *interioridade*, não mais como *externalidade*, o demônio de Sócrates pode ser considerado como

¹⁷⁰ Faz parte dos objetivos da presente tese a destilação do conceito de *exterioridade* da obra kierkegaardiana. Este é um bom exemplo de como Kierkegaard (CI, 2013a) utiliza a palavra *exterior* [*Udvortes*] para se referir à dimensão demoníaca que compete à imanência do paganismo. Neste contexto, entendemos este exterior como *externalidade*, porque ainda se vê inscrito *dentro* do mundo, no universal. Ao contrário, por exemplo, do sentido que Climacus (CUP, 1995) e Anti-Climacus (DM, 1979) dão ao termo exterior para se referir ao Absoluto que compete à transcendência radical do cristianismo. A este exterior, entenderemos como *exterioridade*, porque, agora, se coloca absolutamente fora do mundo e também do universal.

a primeira aparição da subjetividade na história (Cf. KIERKEGAARD, CI, 2013a, p. 265). A *interiorização*, enquanto virada do paradigma da subjetividade, é uma transcendentalização do que até então só era tomado como imanente.

A *externalidade* enquanto o demoníaco

Vimos, até aqui, que o paganismo grego se configura como uma religiosidade imanente. Esta imanência implica em uma *externalização* da subjetividade com uma trágica desconsideração de qualquer (tentativa de) individualização. A subjetividade do herói trágico reflete a subjetividade de uma multidão ($i = m + 1$). A substância do sujeito particular é colocada pela universalidade da legião insuflada pela religiosidade grega imanente. O sujeito grego é, deste modo, um sujeito despossuído de si mesmo. Qualquer movimento de encontro com esta imanência (*interiorização*) deve ser condenado a título de heresia à religião vigente e ao *ethos* – despossessão. Para o cristianismo, esta tensão não será diferente, ainda que assuma o vetor oposto. Qualquer movimento de encontro com a transcendência que servirá de critério para a subjetividade deve ser expurgado enquanto ameaça a todo o modelo de subjetividade interiorizada que a religiosidade cristã implica – possessão, ou o indivíduo “fora de si” (vide Marcos 9:5).

Estamos diante de uma tensão dialética dimensional. O dentro está fora e o fora pode estar dentro dependendo do paradigma que utilizamos enquanto chave de leitura. E o pior, esta tensão pode, muitas vezes, ser contraintuitiva, no que somente os termos *fora* ou *dentro*, bem como *exterior* e *interior*, não dariam conta de desdobrar a complexidade do problema, como vimos quando Taylor (1987) apaga as fronteiras absolutas destas dimensionalidades subjetivas. Por isso, não só destilamos outros termos desta dicotomia fundamental, como fizemos questão de grifá-los todas as vezes que eles apareceram nesta tese: *externalidade*, *exterioridade*, *externalização*, *exteriorização*, *internalidade*, *interioridade*, *internalização* e *interiorização*. Tudo dependerá de onde o fundamento ontológico será depositado para que, a partir daí, seja estabelecido o critério para a subjetividade em questão.

Para o paradigma cristão, o paganismo promove a *externalização* do sujeito. Esta *externalização*, na verdade, introjeta o fundamento absoluto fora do mundo (*exterioridade*), para dentro da imanência do mundo (*externalidade*). A *externalidade* é, portanto, um fora, mas que se situa dentro do mundo, um fora não absoluto, relativo. O fundamento ontológico

imane. Não à toa, quando encontramos referências a esta dimensão na obra kierkegaardiana, ou podemos perceber que aparece no contexto da discussão do paganismo e de suas implicações estético-éticas, ou geralmente o termo “exterior” [*udvortes*] vem adjetivando o substantivo mundo [*verden*], mundo exterior [*udvortes venden*] (Cf. DE SILENTIO, TT, 2009, p. 79), ao contrário da subjetividade ditada pelo paradigma transcendental em que a *exterioridade* é propriamente um fora substantivo, um fora absoluto do mundo. Aqui, cabe-nos entrever que, ainda que as dimensões subjetivas do dentro e do fora se prestem relativas de acordo com o paradigma em questão, podemos afirmar que o *locus* dimensional onde a subjetividade enquanto fundamento ontológico é depositada caracterizará o demoníaco em sua relação oposta. É neste sentido que o demônio de Sócrates é o demoníaco em relação aos deuses da Grécia, mas para Kierkegaard, os deuses gregos é que são o demoníaco para Sócrates.

Se para o mundo grego qualquer introjeção da subjetividade para o nível particular do sujeito deve ser combatida e punida – o universal quer se defender enquanto subjetividade, e, independente do paradigma em questão, *o subjetivo é aquilo que persiste* – no cristianismo, qualquer *externalização* do sujeito deve ser tomada como demoníaca por implicar na perda da individualidade ou, pior, por introduzir o absoluto no mundo. Com profundas implicações éticas – afinal, é a diferença entre os paradigmas que faz com que Ifigênia possa ser sacrificada pela Grécia em Áulis e as crianças de Bragança, não – Kierkegaard (CI, 2013a) bem nota que o entendimento desta tensão deve determinar o ponto de partida para que o vetor entre as dimensões do dentro e do fora seja determinado enquanto subjetividade:

Enquanto a dificuldade ligada ao demoníaco de Sócrates [o despontar da subjetividade nos termos transcendentais] for tratada isoladamente, enquanto ela for encarada *de fora para dentro*, é natural que ela fique inexplicada, embora justamente por isso ela continue necessária e indispensável para uma multidão de amantes de conjecturas; porém, se a questão for examinada *de dentro para fora*, o que se apresentava como uma barreira intransponível passará a se mostrar como um limite necessário, que interrompe a fuga rápida do olhar e com isso do pensamento, obrigando a retornar do periférico para o central. (KIERKEGAARD, CI, 2013a, p. 171, grifos nossos).

Vimos, na primeira parte deste capítulo, como é que se comporta um paradigma que coloca o fundamento subjetivo fora do particular, mas dentro do universal, isto é, que promove uma ontologização das *externalidades*. Agora, para finalizarmos nossa discussão, cabe-nos entendermos como é que esta *externalidade* se comporta em um paradigma transcendental para qual ela não se presta mais como fundamento ontológico, como critério para a subjetividade. Neste caso, a tragédia persiste, mas de maneira inversa: se com Eurípides (1993), trágico é ser abandonado à própria particularidade pela *externalidade*, para a perspectiva cristã da obra

kierkegaardiana (cf. DE SILENTIO, TT, 2009), trágico é *externalizar-se* no universal e, com isso, ser possuído por uma legião. Em suma, uma tragédia moderna, sendo tomado pelos “clamores sinistros” e, perdendo a individualidade, convertendo-se em uma “monstruosa multidão”.

Rodeado por hordas de homens, absorvido por toda sorte de assuntos seculares, mais e mais astuto quanto às direções mundanas – a pessoa esquece-se de si mesma, esquece-se da divindade de seu nome, não ousa acreditar em si mesma, acha muito perigoso ser si mesma e muito mais fácil e seguro ser como os outros, tornar-se uma cópia, um número, um homem da massa. (ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980, pp. 33-4).

Poucos temas são descaradamente consistentes na obra kierkegaardiana como o da multidão (Cf. STAN, 2016) que, para nós, atualiza a *externalidade*, ainda que de forma secularizada, no contexto moderno. Não discutiremos o modo pelo qual o mundo se torna secularizado e como o universal, antes prenhe de divino, é esvaziado da força imanente que outrora deteve no paganismo; esta é a tese que Taylor (2013) defende em seu livro *As fontes do self: a formação da identidade moderna*.¹⁷¹ No entanto, não podemos esquecer do papel contraditório do cristianismo e especificamente do protestantismo para a secularização moderna, conforme a tese de Weber (2006) do desencantamento do mundo que já mencionamos anteriormente. O leitor pode também conferir a questão específica da multidão junto do livro de Tuttle (1996). Nele, o autor traça um histórico para entender melhor o status que o universal assume na modernidade, recorrendo à obra kierkegaardiana – segundo Tuttle (1996), a primeira a tratar a questão da multidão na filosofia moderna –, à Heidegger, Nietzsche, e à Ortega y Gasset.

A expressão que dá título ao livro de Tuttle (1996), *A multidão é a inverdade*, é retirada de um rascunho que Kierkegaard escreveu para acompanhar a publicação de seus *Discursos edificantes em diferentes espíritos* [*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*], em 1847. Tal rascunho vinha explicando a dedicatória que os discursos faziam “àquele indivíduo particular” [“*hiin Enkelte*”]. Neste esboço explicativo *Da dedicatória para “o indivíduo particular,”* Kierkegaard (M, 1998a) promove o estribilho de que “a multidão é a inverdade” [*Thi Mængde er Usandheden*]. Para a obra kierkegaardiana, a verdade pode ser tratada como sinônimo de subjetividade, cabendo, portanto, ao domínio do religioso (Cf. CLIMACUS, PMF1, 2013). Com “a multidão é a não verdade” podemos entender que, ao contrário do paganismo grego, a

¹⁷¹ No capítulo B3 trazemos com mais detalhes como é que o sujeito moderno interiorizou o fundamento ontológico para o reino da sua individualidade e, sobretudo, os problemas que decorrem disso.

multidão é a não-subjetividade, o demoníaco.¹⁷² Isso quer dizer que, se o sujeito utilizar a *externalidade* como critério a definição de sua individualidade, ele estará na não subjetividade, fora de si, possuído pelo demoníaco da legião, uma vez que o mundano das *externalidades* já está desencantado pelo exílio absoluto do deus da existência pelo paradigma transcendental.

Neste paradigma em que a *externalidade* é o demoníaco da não subjetividade, se “eu” me defino pela

[...] posição da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas minhas relações definitórias mais importantes (TAYLOR, 1987, p. 54)

eu estou, ao contrário do paganismo para o qual tudo isso é fundamento ontológico para o sujeito, relegado à perda da minha subjetividade. Enquanto mero resultado quantitativo de um mundo desencantado, presto-me enquanto uma sacola de plástico à mercê das flutuações que as contingências me impõem e insuflam através de mim. Legião é o nome de Agamêmnon porque o herói trágico – agora sob a perspectiva moderna que tomamos como lente – é definido pela *externalidade* não subjetiva da “posição da qual fala em sua árvore genealógica” (filho de Atreu), do “espaço social, [da] geografia das posições e funções sociais” (rei de Argos e chefe da expedição grega), das “relações íntimas com aqueles que [ama]” (Ifigênia, Clitemnestra, Menelau) e, sobretudo, do “espaço de orientação moral e espiritual” em que se encontra (paradigma imanente do paganismo grego). Todas essas relações não são necessárias, mas acidentais, isto é, poderiam ser e são diferentes. Retirando todas estas *externalidades*, isto é, exorcizando esta legião, Agamêmnon não há. O tom moderno da tragédia de Eurípides (1993) é justamente dado porque Agamêmnon percebe esta sua condição e se coloca no dilema pelo qual abrimos este capítulo. Ele lamenta ao Velho mensageiro, conforme a citação que já trouxemos anteriormente: “Invejo-te, ancião. Invejo sempre o homem, / seja qual for, que passa a existência toda / no anonimato, sem perigos e sem glória. / Aqueles que, ao contrário, galgam altos postos, / têm um destino muito menos invejável.” (§14-18). O anonimato, aqui, é justamente a liberdade de ter um nome próprio, cujos “clamores sinistros” da multidão não podem se apropriar.

Neste sentido, para Kierkegaard (1998a) a multidão é a inverdade e a não-subjetividade porque “é uma abstração que não tem mãos” (M, p. 108). O punho que cerra a faca que desce

¹⁷² Apontamos que o conceito de demoníaco está associado com a dessubjetivação do sujeito em relação ao critério de subjetivação tomado pelo paradigma em que ele está inserido (quer seja pagão ou cristão). A obra kierkegaardiana ainda associa este conceito à angústia diante do bem, quando o bem está ligado à subjetividade, à verdade e à individualidade.

sobre Ifigênia, ainda que seja de Agamêmnon, não é propriamente de Agamêmnon, uma vez que Agamêmnon – enquanto sujeito autônomo executor de uma vontade – não há. O que há é apenas a força universal da multidão grega, agora, esvaziada da subjetividade segundo os ditames da perspectiva demoníaca kierkegaardiana. Sob a quantidade destes sujeitos que estão na não-subjetividade e que são compostos e compõem as *externalidades* da legião (m), a responsabilidade passa a ser de todo mundo e de ninguém ao mesmo tempo. Em última instância, no caso de Áulis, o sacrifício pode ser justificado pelo preço de Ártemis que, por sua vez, perpassa universalmente, mais ou menos, toda a imanência da multidão. A *externalização* exige a ética do particular e instaura a ética do universal, como *de silentio* (TT, 2009) bem nota. Ninguém pode culpar Agamêmnon de aceitar sacrificar Ifigênia, mas poderiam culpá-lo de se recusar a fazê-lo conforme ordenou-lhe a divindade.

Para ilustrar como a mão do carrasco é despersonalizada e insuflada pela multidão, Kierkegaard (1998a) recorre à anedota de Caius Marius.

Quando um soldado adentrou o quarto de Caius Marius (157 a.C. – 86 a.C.) para assassiná-lo, do canto escuro do seu aposento, Caius Marius perguntou ao soldado, lançando um olhar fulminante: “Homem, ousas apunhalar Caius Marius?”. No que o soldado, tendo sua particularidade desvelada pelas labaredas que subiram dos olhos de Caius Marius, teria saído correndo, chorando covardemente, abortando o seu plano: “Eu não consigo matar Caius Marius” (Hong & Hong, *in* Kierkegaard, 1998a, p. 319).¹⁷³

Caius Marius viu o soldado e o convocou a uma relação entre particulares. O universal deixou de ser a mediação. Sendo visto em sua particularidade, a responsabilidade do soldado em assassinar Caius Marius seria somente sua. Por tal motivo, o soldado covardemente foge. Mas tal covardia de um homem só seria convertida em “coragem” pela multidão que transforma e dissolve a responsabilidade em uma fração. Quanto maior o número, menor a responsabilidade do homem particular, porque a particularidade, ela mesma, é inversamente proporcional à multidão que a *externaliza* ($i = m + 1$).

Veja, não houve um soldado particular que ousou colocar as mãos em Caius Marius; esta é a verdade. Mas apenas três ou quatro mulheres conscientes da ideia de formarem uma multidão e sabendo que ninguém poderia saber quem elas eram

¹⁷³ A exaustiva repetição do nome de Caius Marius neste parágrafo é intencional porque, afinal, a chave da questão é justamente a particularidade do nome próprio de Caius Marius em face da universalidade anônima do soldado. Desta forma, a substituição aparentemente inofensiva de Caius Marius por “líder romano” ou por “comandante,” por exemplo, deturparia a diferença qualitativa entre ambos, equiparando-os pelo universal, e não pelo particular, como Kierkegaard o faz.

ou quem foi que incitou o atentado – elas teriam a coragem de executá-lo – que inverdade! (Kierkegaard, 1998a, p. 107)

Lembrando sempre da identidade entre verdade e subjetividade, aqui, Kierkegaard (1998a) parece estar problematizando a ética universal que pode se estender ao trágico da peça de Eurípides (1993). O sacrifício de Ifigênia só é consumado quando todas as particularidades das personagens são *externalizadas* no e pelo universal. Só há “coragem” para o sacrifício quando todos, inclusive a própria Ifigênia, lavam suas mãos na multiplicidade anônima da multidão.¹⁷⁴

É neste sentido que o herói trágico, com sua não-subjetividade composta pela legião, é justificado pela *externalidade*. O *τελοζ* da subjetividade é, ele mesmo, *externalizado*. Nesta contradição em que o particular se vê dissolvido no universal, o *dever* do herói trágico nunca é para consigo mesmo ou para com a sua particularidade. O dever de Agamêmnon, por exemplo, é colocado sob o aspecto de um dilema moral, sob uma ética do universal, quando “[...] aquilo que deveria ser o absolutamente certo, o determinante para os homens, as leis, os costumes, etc., põe o indivíduo em contradição consigo mesmo” (KIERKEGAARD, CI, 2013a, p. 221) – esta contradição configura o trágico propriamente dito, como viemos definindo até então com Otto (2006).

Tentando escandir e ilustrar o que queremos dizer com tal problemática ética, Quinn (1990), com base em Sinnott-Armstrong (1988), enumera as características do dilema moral colocado pelo que chamamos de *externalização* de Agamêmnon pela multidão: (i) o herói trágico está diante da escolha entre duas opções,¹⁷⁵ de modo que (ii) ambas são justificáveis pelo universal;¹⁷⁶ no entanto, (iii) ele não se pode responder a tais opções ao mesmo tempo, (iv) nem uma por vez, visto que são mutuamente excludentes. Aplicando tais características ao caso do nosso herói trágico, Agamêmnon poderá justificar-se independentemente do desfecho que o destino lhe impõe: sacrificará Ifigênia em prol da vitória da Grécia para satisfazer o destino imposto pela deusa; ou não o fará porque não é aceitável um pai matar a filha. Em ambos os casos a relação ética é justificada pela multiplicidade da *externalidade* que o consola, mas esta última (Agamêmnon-pai) terá uma punição em relação ao *ethos* que prevê a primeira (Agamêmnon-líder). O importante é que, em seu dilema, Agamêmnon nunca está sozinho em sua decisão porque, afinal, estar sozinho seria a sua ruína – seria tomado, ou como um

¹⁷⁴ Anônima até certo ponto, porque a multidão tem um nome, Ártemis. A questão da relação entre subjetividade e nome, tanto no contexto de uma religiosidade imanente grega, como de uma transcendente cristã, é tratada no capítulo B2.

¹⁷⁵ Sacrificar ou não sacrificar Ifigênia.

¹⁷⁶ Sacrificá-la pela vitória grega, não sacrificar porque é sua filha.

infanticida, ou, como Sócrates, como desertor da religião do Estado. Já experimentamos pensar as consequências de um demônio de Agamêmnon anteriormente, mas enquanto herói trágico, “ele pode, de certo modo, pedir socorro para a multidão” (DE SILENTIO, FT, 1983, p. 79) que o acolhe, entende-lhe e justifica-o em sua tragédia. “Agamêmnon renuncia a Ifigênia e assim acha o descanso no universal; pode, pois, imolá-la” (*Ibidem*, p. 78). É neste sentido que Ifigênia decide entregar-se ao sacrifício também. Sua vida é justificada pela *externalidade* do universal enquanto critério.

Esta maleabilidade em se pode advogar moralmente a favor e contra ambos os termos do dilema, ainda que opostos e excludentes, e não com as mesmas consequências, aproxima-se com o que Kierkegaard (CI, 2013a) indica como sendo a sofística – “*aquela saber que*, em sua colorida variedade, com o despertar da reflexão vai *se arrancando* da eticidade substancial” (p. 209) ou, ainda, “aquele monstro fantástico que entra em toda parte no domínio do pensamento, e seu nome é Legião” (*Idem*).

A figura do demônio de Sócrates como sendo a primeira determinação da subjetividade de que falamos, ganha, nesta altura, uma outra dimensão, uma vez que, ainda que *externalizado*, este demônio altera o vetor da subjetividade, começa a delimitar uma distinção, ainda que relativa, entre o dentro e o fora. A ênfase recai no *meu* demônio à revelia de Ártemis e da multidão. O *meu* demônio não pode ser emprestado à mais ninguém. O *meus* demônio é quase que como um protótipo da voz interior que se consolidará na modernidade, conforme problematizado nos capítulos B3 e B4. Aqui, cabe nos realizarmos de que Sócrates ultrapassa a sofística que caracteriza o Estado grego e sua religião oficial por levar a sofística ao limite, esgotando-a na relatividade do particular (esta é uma das teses de KIERKEGAARD, CI, 2013a). É deste modo que, quando a *externalidade* ainda é tratada como um fundamento ontológico, a *interiorização* desta subjetividade, ainda que relativa, implica na existência de “*uma segunda potência* da subjetividade, uma subjetividade da subjetividade, correspondente à reflexão da reflexão” (KIERKEGAARD, CI, 2013a, p. 242). Na tensão entre o particular e o universal, a ênfase é depositada no primeiro, o que, para Kierkegaard (CI, 2013a), só é possível quando se torna “essencial ter um interior oposto ao exterior” (p. 256) ou quando o sujeito “se agarra à oposição entre essência e fenômeno, entre o interior e o exterior” (p. 257).¹⁷⁷ O *continuum* de internalidade-externalidade começa a ser rompido pela distinção qualitativa entre interioridade/exterioridade que definirá o subjetivo.

¹⁷⁷ Kierkegaard (CI, 2013a) defende que a ironia socrática é o que promoveu tal mudança de paradigma.

No âmbito do dilema moral no contexto pagão de Eurípides (1993), Quinn (1990) reconhece que qualquer justificação prevista pelo que chamamos aqui de *externalidade* (sacrificar a filha em prol da vitória, sacrificar a vitória em prol da filha), conduzirá o herói à tragédia da contradição do particular com sua própria particularidade. Nos termos existenciais de uma modernidade em que a *externalidade* perde o seu *status* de fundamento ontológico, o que se processa com esta *externalização* é a tragédia de uma completa anulação da subjetividade que não se consolida nem mesmo dentro da multidão. Isso nos lança à máxima de um outro pseudônimo kierkegaardiano – o esteta A, cujo nome próprio já é de uma despersonalização demoníaca. A encarna o esvaziamento da ética do indivíduo,¹⁷⁸ reconhecendo a sua particularidade como um mero reflexo da universalidade. Em depositando a sua subjetividade *externalizada* dentro das causalidades de um mundo objetivo e acidental, o esteta A, como uma sacola de plástico flutuando ao léu, resolveria aquele dilema moral de Agamêmnon dissolvendo-se na seguinte espécie de liberdade negativa, reativa:

Case-se, e você se arrependerá. Não se case, e você também se arrependerá. Case-se ou não, você se arrependerá de qualquer maneira. Quer você se case, quer você não se case, você vai se arrepender. Ria da estupidez do mundo, e você vai se arrepender; chore sobre ela, e você também vai se arrepender. Ria ou chore da estupidez do mundo, você se arrependerá. Quer você ria, quer você chore da estupidez do mundo, você vai se arrepender de qualquer maneira. Confie em uma garota, você vai se arrepender. Não confie nela, e você também vai se arrepender. Confie ou não em uma garota, você se arrependerá. Quer você confie em uma garota, quer você não confie nela, você vai se arrepender de qualquer maneira. Enforque-se, e você vai se arrepender. Não se enforque, e você também vai se arrepender. Enforque-se ou não, você se arrependerá. Quer você se enforque, quer você não se enforque, você vai se arrepender de qualquer maneira. Esta, meus senhores, é a quintessência de toda a nossa liberdade na vida. (A, 1987, p. 38).

Não há decisão ao mesmo tempo que toda uma miríade de decisões são justificáveis. O particular se torna refém da *externalidade* que lhe presta impotente pela mundaneidade. Fatal, porque tal *externalidade* será sempre relativa.¹⁷⁹ Neste sentido, a multidão se coloca como força maior que rouba para si, na medida em que a neutraliza, a particularidade do sujeito. A legião “decide” em seu nome sobre quaisquer decisões que ele possa tomar e, tomando-lhe, com isso, a responsabilidade pelo seu ato particular, universaliza a culpa a tal ponto que esta culpa, novamente, se torna de todos e de ninguém (Cf. STAN, 2016). Assim como não há um único culpado pelo sacrifício de Ifigênia ou pelo suposto assassinato de Caius Marius pelas mulheres,

¹⁷⁸ Podemos falar de “esvaziamento” e de “indivíduo” porque o esteta A já se coloca no contexto moderno do século XIX. Em contrapartida, veremos no capítulo B4 como este esvaziamento de ecos kenóticos libera a modernidade para a uma segunda ética, na qual o sujeito não pode ser tomado como fundamento ontológico de si mesmo. A própria obra kierkegaardiana performa tal esvaziamento do sujeito moderno pela desconstrução da centralidade da figura do autor moderno, como mostramos no Tomo A.

¹⁷⁹ Não à toa, o pseudônimo Anti-Climacus descreverá esta situação como “a doença para a morte.”

a multidão nunca pode se arrepender, porque, afinal, a culpa se sublima e se dissolve em um fantasma habilmente implantado por uma sofisticada contemporânea (Cf. KIERKEGAARD, 1998b) em que os termos de todo dilema moral podem ser igualmente justificados e resolvidos pela fatalidade do destino (QUINN, 1990).

Em um paradigma em que a *externalidade* se torna a não-subjetividade, qualquer *externalização* do sujeito para dentro da multidão (despossessão) – ou qualquer *internalização* da legião para o reino do particular (possessão) – implica na objetivação da subjetividade e na subjetivação da objetividade. Se, como vimos com Otto (2013), o homem grego *externaliza-se* justamente para subjetivar-se dentro de uma religiosidade imanente (em um *continuum* em que ele se realiza dentro de si quando está mais ou menos fora de si), em um contexto transcendente, o herói trágico está duplamente na não-subjetividade quando adentra a multidão: dentro do universal, *en masse*, ele está qualitativamente fora de si. Johannes *de silentio* (FT, 1983) bem formula este jogo de dimensões em que a subjetividade se aniquila:

A moralidade, por si mesma, está no universal, e sob este aspecto aplica-se a todos. O que pode, de outra parte, exprimir-se dizendo que se pode aplicar a cada momento. Descansa imanente em si própria, sem ter nada de exterior que constitua o seu $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$, sendo ela própria $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ de tudo quanto lhe seja externo; e desde que se tenha integrado nesse exterior [*externalidade*] não vai mais além. O indivíduo, sensivelmente e psiquicamente qualificado na imanência, é um indivíduo que tem o seu $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ no universal [na *externalidade*], e é seu dever moral exprimir-se continuamente *dentro* dele, anulando a sua particularidade à guisa de tornar-se universal [*externalizar-se*] (DE SILENTIO, FT, 1983, p. 54. Grifos e tradução nossos).

Em suma, “o herói trágico renuncia a si próprio para dar expressão ao universal” (DE SILENTIO, FT, 1983, p. 75).

Legião é o seu nome, e a subjetividade, pode seguir a seguinte fórmula: $i = m + 1$, uma vez que é quantitativa.

B2: A subjetividade está dentro do nome? O chamado absoluto da *exterioridade*¹⁸⁰

Um catálogo para a autenticidade

Geralmente, antes mesmo de nascer, recebemos um nome. Pelo menos no Brasil contemporâneo, a palavra costuma chegar primeiro que o demônio¹⁸¹ que ela presume invocar. Ainda na barriga da mãe, quando não em um sonho de adolescência, o nome da pessoa por vir é geralmente escolhido de antemão: “vai se chamar *x* se for menina, ou *y* se for menino;” e o(a) diabo(a) que se vire para apropriar-se do *x* ou do *y* que herdará para toda a vida.

O costume que envolve o nome próprio dos sujeitos talvez nos diga muito sobre a concepção de subjetividade que fundamenta as categorias modernas que envolvem autenticidade (cf. TAYLOR, 1991), autonomia (cf. SCHENEEWIND, 1998) ou até mesmo a noção de individualidade. Podemos começar a esmiuçar a questão suspeitando da nomeação como sendo advento de um logocentrismo que, precedendo a existência do outro, tenciona alcançar a sua essência, ou ao menos adequá-la à rede causal para a qual nasce este sujeito para a linguagem. O ato de nomear, diferente do “dar o nome”, veremos, sempre virá de um fora do sujeito nomeado e rende-lhe uma herança que nunca será só sua ou plenamente sua. Mas que fora é esse da nomeação? Um fora não tão externo: *externalidade* que ainda se situa dentro da existência porque relativa à cadeia de causalidades em que um sujeito será sempre nomeado por um sujeito já nomeado por outro sujeito nomeado por outro sujeito nomeado por outro, e assim por diante. Nesta relação, o nome próprio tende a dizer muito mais do contexto geográfico, da situação cultural, da genealogia e da personalidade dos pais, por exemplo, do que do próprio sujeito nomeado.

A relação histórica da Dinamarca com os nomes é um caso bem curioso que ilustra esta última questão. Ainda que proibida por lei, em 1826, a tradição dinamarquesa consistia em nomear os descendentes com patrônimos, nomes que remontam à linhagem paterna, adicionando-se a terminação *sen* que, em dinamarquês, significa “filho de” (RIGSARKIVET, 2021). O filho de Peter, receberia, portanto, o patrônimo Pedersen. O filho de Hans, Hansen. Podemos suspeitar do porquê de este costume ter gerado algumas complicações a ponto de vir

¹⁸⁰ Uma versão parcial deste capítulo foi apresentada na forma de seminário durante minha estadia no Summer Fellows Program 2018, promovido pela Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, em Northfield (USA). Agradecimento ao prof. Dr. Gordon Marino pela orientação.

¹⁸¹ Referência ao demoníaco discutido no capítulo B1.

a ser proibido no país. Bastaria que o avô de Hans Pedersen também se chamasse Hans e fosse filho de outro Peter para que em poucas gerações tivéssemos vários Hans Pedersen e Peter Hansen, na mesma família e em famílias diferentes (cf. KILLEEN, 2004).

Alternativamente à tradição patronímica, principalmente no contexto de sua proibição em meados do século XIX, tornou-se comum que se incorporasse ao nome dos descendentes, o ofício da família ou o seu local de origem, como podemos encontrar na genealogia de Michael Pedersen, filho de Peter, que adotou o sobrenome “Kierkegaard,” que significa “pátio adjacente à igreja,”¹⁸² tornando-se Michael Pedersen Kierkegaard. Esta estratégia também colocou outros problemas. Subitamente, a Dinamarca presenciou uma explosão descontrolada de novos sobrenomes; dinastias e núcleos familiares começaram a ser recriados a cada geração.

Talvez por medo de que os antigos problemas de recorrência do nome se repetissem, além de tentar frear a demanda por novas linhagens que foram sendo criadas como alternativa a este problema, o país escandinavo encontrou um método para a regulamentação da nomeação: uma lista oficial de nomes. Atualmente, os pais têm a liberdade para escolherem por volta de 7000 nomes previstos pela lei dinamarquesa, categorizados por gênero.¹⁸³ Caso a família opte por criar ou adotar um nome que não conste na lista, ou o governo se recusa a registrar o sujeito, ou é preciso que se crie um processo de legalização deste nome, com a sua consequente inclusão na lista. O processo deve passar pela igreja luterana local, pelo Ministério de Assuntos Eclesiásticos e pelo Instituto de Investigação de Nomes da Universidade de Copenhague, este último, sob responsabilidade do professor Michael Lerche Nielsen. Segundo o professor – filho de Niels? – além dos motivos históricos já indicados, esta medida legal se destina a desestimular a adoção de nomes que podem implicar em algum tipo de constrangimento futuro para o sujeito (KILLEEN, 2004).

Nomes estrangeiros geralmente não constam na lista oficial de nomes permitidos na Dinamarca.

Além disso, um costume peculiar se aplica ao momento da escolha do nome (dentre as opções legais disponíveis, é claro). É comum na Dinamarca que o nome seja escolhido *após* o nascimento do bebê, ao contrário do que geralmente acontece, por exemplo, no Brasil, onde

¹⁸² Ver discussão no capítulo A1.

¹⁸³ A Dinamarca não é o único lugar no mundo que apresenta uma regulamentação para a nomeação. Na Suécia, por exemplo, os nomes e sobrenomes também precisam de aprovação legal. Nos EUA, mais precisamente na Califórnia, nomes com ideogramas e acentos diacríticos (è, ñ, ē, ç) não podem ser utilizados. Na Nova Zelândia, o nome “4Real” foi negado visto ser proibido nomes com números. Se o filho de Elon Musk e Grimes, tivesse nascido em um destes lugares por exemplo, ele não poderia ter sido nomeado de X Æ A-12 (cf. BBC, 2020)

geralmente se escolhe o nome antes disso. Independente da ordem – se a existência precede a essência ou não – a subjetividade enquanto atributo individual parece se colocar sempre atrasada em relação à *externalidade* que batiza. Bastaria que John Locke abrisse a própria certidão de nascimento para que percebesse que o homem não nasce como uma folha em branco: o seu nome já é a formulação e a materialização de uma historicidade constituinte de uma *externalidade* que lhe nomeia e lhe conforma aos seus vieses. Aqui, o nome se articula necessariamente com um paradigma transcendental que dita a formação do sujeito moderno ocidental, enquadrando-se naquilo que Charles Taylor (1995) chamou de “a cultura da autenticidade,” em seu *A Ética da Autenticidade*. O nome próprio assinala e convoca o sujeito à sua individualidade. Mas que individualidade é esta de que falamos?

Segundo Taylor (1995), a *autenticidade* é um fenômeno relativamente recente na cultura moderna. A autenticidade de que o autor trata se articula com uma espécie de individualismo entendido como um relativismo que resulta da internalização do fundamento ontológico desde a gênese grega da cultura moderna com Sócrates.¹⁸⁴ Mas é no século XVIII que Taylor (1995) identifica a sua consolidação tal como temos hoje. Ainda que remetam a uma metanarrativa que vem de Platão, passando por Agostinho e Descartes, é Locke e Rousseau que formalizam esta interiorização do fundamento ontológico para o âmbito da autonomia e da autenticidade da moral humana. O Iluminismo foi, é claro, seu propulsor. Ao contrário do que acontece no paradigma imanente grego em que o sujeito nunca é autônomo porque as suas pulsões particulares, ou devem ser articuladas com os desígnios de uma religiosidade imanente, ou são, elas próprias, pertencentes aos próprios deuses, no contexto do século XVIII consolida-se a noção de “voz interior.”¹⁸⁵ O sujeito se torna a fonte privada de sua própria subjetividade e, com isso, de sua própria moral – há uma internalização do fundamento ontológico para o âmbito da interioridade do sujeito (TAYLOR, 2013).¹⁸⁶ Esta internalização faz com que a autenticidade seja uma questão de o sujeito encontrar a sua “voz interior,” dentro de si mesmo. O problema é que quando cada sujeito tem uma voz interior própria, muitas vezes ela entra em confronto com

¹⁸⁴ Heidegger (1998, p. 253), em sua crítica à metafísica enquanto esquecimento do ser pelo favorecimento do ente, também irá sinalizar que o conceito de autenticidade precisa ser revisto se quisermos deslocar a ênfase que o pensamento ocidental conferiu à τέχνη. Segundo o filósofo, a pergunta pela autenticidade ainda está por ser inaugurada, uma vez que depende da retomada pela pergunta do ser. A “forma popular” pela qual o conceito de autenticidade é empregado na modernidade reflete a instrumentalização do sujeito para o mundo. No capítulo B1 discutimos como Kierkegaard (CI, 2013a) também anteviu através da figura de Sócrates um ponto de virada do paradigma imanente ao transcendental, dizendo que o filósofo grego foi a primeira determinação da subjetividade moderna.

¹⁸⁵ Conforme discutido com detalhes e indicado no capítulo B1.

¹⁸⁶ No capítulo B3, discutimos como esta internalização do fundamento ontológico é a base para o humanismo, criticando, inclusive, o motor tautológico no qual ela se baseia.

a voz interior dos demais. Daí, esta cultura da autenticidade, segundo Taylor (1991), pode ser uma das principais causas do individualismo e do relativismo.

Uma vez que o nome se articula diretamente com a subjetividade, nomear o outro deve coincidir com aquilo que há de essencial dentro dele – a sua voz interior ou, pelo menos, o que faz do próximo ser autêntico e responder por si mesmo. Há, portanto, uma metafísica em jogo aqui. Mas eis o problema: por sua natureza linguística, o nome nunca abandonará os elementos da sua *externalidade*, mesmo quando pressupor poder evocar a interioridade essencial do outro. Isto quer dizer que, se reconhecermos que o nome se articula com a “voz interior” do outro e sua autenticidade, esta identidade entre nome e subjetividade mina a essência do sujeito por delatar-lhe já relativo, histórico, cultural, geográfico, estético, econômico, político, e por aí vai. Em suma, o nome *externaliza* a voz interior (i) em um *ethos* (m +1) que, no fundo, lhe presta enquanto uma individualidade relativa ($i = m + 1$).¹⁸⁷

Deste modo, o nome que é prestado ao sujeito enquanto denotativo de uma autenticidade, o faz relativamente e não seria suficiente para fazer emergir uma Individualidade (I) *sui generis* como a própria metafísica de uma interioridade essencial pressupõe com a “voz interior.” É neste sentido que a cultura da autenticidade nos levaria a um relativismo, segundo Taylor (1991), porque comportando-se enquanto um fundamento ontológico, o sujeito nada mais faz do que relativizar-se enquanto tal frente aos demais sujeitos autênticos.

A autenticidade do sujeito – aquilo que denota a sua particularidade essencial – se torna, então, definida pela contingência à qual ele se vê refém antes mesmo do seu vir a nascer ou, tendo nascido, que recebe assinatura da sua herança moderna. Pressuposta pelo nome que, como vimos, precede o nomeado em sua historicidade, a autenticidade que o seu nome lhe denota se converte, aqui, em um mero fator de identificação quantitativo dentro de um referencial, por isso, relativo. Isto quer dizer que, quando nomeado por outro sujeito, o nome não diz nada do indivíduo em si, mas apenas da rede contingente de *externalidades* em que ele se insere e com a qual ele estabelece relações igualmente relativas. Por mais autêntico que seja o sujeito, esta autenticidade será sempre baseada em um critério de dessemelhança com os demais. Ou seja, eu sou autêntico porque não sou igual, subtraio-me da multidão que, à minha revelia, ainda dita a medida de minha autenticidade. A suposta positividade da particularidade nestes termos modernos – a sua autenticidade propriamente dita (1) – é sempre colocada em oposição e negação à multidão (m) que o incorpora (m+1), resultando-se, no final das contas, como uma

¹⁸⁷ Esta fórmula é apresentada e discutida com detalhes no capítulo B1.

particularidade negativa, isto é, o sujeito particular (I) se torna autêntico ($I \neq I'$) não pelas suas qualidades individuais, mas pela simples oposição quantitativa com a *externalidade* que o universaliza e o define. Podemos traduzir essa relação pela fórmula: $I = 1 - (m+1)$. Através desta formulação vemos que I será sempre um número negativo, uma vez que a condição de *m* é ser sempre igual ou maior que 1 (uma multidão nunca pode ser 0 ou negativa).¹⁸⁸

Enquanto atributo que compete às *externalidades* da multidão, o nome convoca o sujeito a uma autenticidade tragicômica porque esta autenticidade não é, e jamais será, só sua, ainda que pressuponha ser. Uma autenticidade que por ser reativa, coloca-se dependente dos critérios culturais, históricos, geográficos etc., pelos quais negativamente emerge. A sua negatividade é um requisito para a afirmação da autenticidade, uma vez que deve negar a *externalidade* que lhe coloca, enquanto condição de sua individuação relativa. Eis a contradição da cultura da autenticidade onde todos os sujeitos devem ser originais, ainda que a originalidade seja colocada como sendo uma mera autenticação, uma fotocópia.

Esta é a tese de que nos ocuparemos neste capítulo, articulando a questão do nome com o paradigma da subjetividade que emerge da tensão dimensional entre o particular e o universal no contexto da modernidade e sua cultura da autenticidade, valendo-nos da discussão de Taylor (1991) e constantemente referindo-a à pseudonímia kierkegaardiana.

Fotocópia e Autenticada

A maioria das pessoas provavelmente deve ter testemunhado ou experimentado a seguinte situação. Suponhamos que haja uma sala com várias pessoas que, digamos, estão prestes a realizar um processo seletivo para tentarem uma vaga na pós-graduação em Ciência da Religião. Ainda que a situação política do Brasil de 2021 seja vergonhosa com o governo federal cortando verba e boicotando a educação superior e a pesquisa; ainda que as humanidades estejam em descrédito na sociedade e, inclusive, na própria academia; ainda que o cientista da religião não tenha muita absorção no mercado de trabalho, estes pobres candidatos ainda têm a esperança de seguirem carreira acadêmica, inserindo-se com propriedade nas discussões das humanidades e, por que não, de reivindicarem uma posição no mercado. Nesta sala, entra o professor para aplicar a prova – um dos poucos que conseguiu o seu lugar ao sol na área, ainda

¹⁸⁸ Aplicando a discussão e a formulação que trazemos no capítulo B1, temos que $I = 1 - (i)$, onde definimos o sujeito *externalizado* pelo e no universal por: $i = m+1$. A fórmula $I = 1 - (i)$, como expressão do sujeito moderno, será escandida e esquematizada principalmente no capítulo B4, tomando suas implicações éticas, inclusive.

que ele não seja cientista da religião, mas antropólogo. Fazendo a chamada dos inscritos, o professor chama: “Paulo?” Mas duas ou mais pessoas com este mesmo nome respondem simultaneamente: “Eu.” Logo em seguida, realizada a equivocidade, estes Paulos perguntam quase que em uníssono: “mas qual Paulo?”. “Paulo Henrique Lopes,” o professor enfim fala dissipando a confusão. Mas esta situação é minimamente tragicômica porque com ela podemos ver que o nome próprio perde a sua função de legitimar a autenticidade e caduca na universalidade. O nome delata-se enquanto mera variável quantitativa e acidental do contexto. Funciona, aqui, como instrumento de mera identificação relativizada, quando, na verdade, se pressupunha a funcionar como evocação da identidade do nomeado para consigo mesmo. “Presente!”, responde, enfim, o Paulo seguido daquele Paulo.

Levando esta situação ao limite, bastaria um golpe de probabilidade (que a Dinamarca já nos provou, por lei, ser realista e uma pesquisa básica no Lattes pode igualmente comprovar) para que jamais se chegasse a uma identificação efetiva entre os Paulos da sala: “Qual Paulo?,” “Paulo Henrique?,” “Eu”, “Eu”, “mas qual Paulo Henrique?”; o “Paulo Henrique da Silva”, “mas qual Paulo Henrique da Silva?”; o “Paulo Henrique da Silva Lopes,” no que, bastaria pelo menos dois Paulo Henrique da Silva Lopes para que o nome se prestasse completamente obsoleto em sua função mais básica: a de identificação e diferenciação de um indivíduo do outro.

Esta obsolescência do nome próprio que passa a ser genérico por um golpe de sorte torna explícita a sua maior ou menor suficiência, sempre insuficiente, em convocar identidade de um sujeito nos termos de uma ontologia fundamental. Em outras palavras, o nome não é capaz de convocar a “voz interior” daquele por quem se chama, nem, o outro, de delatar a sua interioridade pelo nome. O *autêntico* do nome responde, pois, ao chamado da *externalidade* da multidão ($i = m + 1$), e a “interioridade” (1) se presta tão relativa quanto a flutuação desta massa (m). O nome coloca a autenticidade enquanto essência subjetiva interiorizada em xeque.

Isto quer dizer que, por causa de seu nome, um Paulo não pode ser mais Paulo do que qualquer outro Paulo o é ou pode vir a ser (m). Ainda assim, Paulo difere de Pedro que não é mais Pedro do que outro Pedro o é ou pode ser. Mais ou menos eficaz, sempre assombrado pela sua obsolescência, o nome enquanto atributo de uma *externalidade* esvazia o sujeito de sua

subjetividade essencial, colocando a sua *ipseidade* – a sua individualidade enquanto origem de si mesma para si mesma – em termos negativos: $I = 1 - (m+1)$.¹⁸⁹

No entanto, esta contradição que se revela tragicômica pela sua negatividade, ganha uma outra camada quando a *externalidade* tenta gerar forçosamente a “voz interior” do sujeito que ela nomeia, no lugar do próprio sujeito nomeado. Isto é, quando através da nomeação procura-se outorgar uma autenticidade ao sujeito. Este é o momento em que o nome expõe a contradição entre a sua *externalidade* e a interioridade que pressupõe poder, não só evocar, mas denotar para o outro. Em termos concretos, esta contradição se torna caricatural quando, para a tristeza do governo dinamarquês, os pais de uma criança requerem batizá-la com uma palavra estrangeira, inspiram-se em celebridades e personagens fictícios, inserem ou retiram letras de nomes recorrentes, ou até convertem substantivos comuns em vocativo; tudo para que o nome seja autêntico como o sujeito que é por ele nomeado.

Killeen (2004) nos traz um caso de 1990 da Dinamarca, em que os pais queriam nomear o filho de “Christophpher,” com dois *ph*. Este nome, por sua vez, não consta na lista oficial do país. Negado o registro por todas as três instâncias responsáveis pelo assunto, os pais foram ao supremo tribunal dinamarquês. Segundo o relato do professor Nielsen à Killeen (2004): “a justificativa que os pais deram ao juiz era a de que eles queriam um nome único porque, afinal, o filho era uma pessoa única”.

Autenticada Miguel Porfírio.

Irmã mais velha de Xerox, de Fotocópia, de Shequira, Sherlaine, Carlos Eduardo e de Carimbo, Autenticada foi registrada em cartório com este nome pelo mesmo motivo de Christophpher: o pai também queria nomes autênticos para a filha. A inspiração para o nome? Adentrando o cartório, o pai viu um cartaz na parede – “fotocópia autenticada” – que lhe inspirou a dinastia da família.

No Brasil, a escolha do nome é livre, mas o sujeito pode mudá-lo quando alcança maioridade legal. Já adulta, quando perguntada pelo Estadão (REINA, 2010) se desejaria trocar de nome devido a eventuais constrangimentos que o seu nome pode e poderá lhe suscitar, Autenticada respondeu simplesmente que não tem a intenção de trocá-lo, pois “se mudasse de nome ia ficar falsificada.”

¹⁸⁹ No capítulo B3 vemos como é que a antropologia kierkegaardiana articula esta negatividade, definindo o ser humano enquanto uma unidade negativa que não é capaz de, por si só, gerar uma relação positiva consigo mesma, isto é, tornar-se si mesmo a partir desta negatividade.

O tragicômico mais uma vez se coloca como sendo a principal preocupação das autoridades (sejam ela governamentais ou físicas) porque, afinal, esta contradição delata a essência própria da relação entre nome e subjetividade que se estende, mais ou menos, a todos nós. A cultura da autenticidade moderna ri e se preocupa com Autenticada porque o seu nome performa com uma irônica maestria aquela contradição presente na evocação de uma autenticidade através de um atributo linguístico que já se mostrou qualitativamente obsoleto para tanto. O pai de Autenticada, querendo ou não, expôs um problema estrutural da relação do nome com a autenticidade que a nomeação pressupõe convocar no sujeito, levando ao limite a literalidade de sua aplicação velada pela normalização normativa e nominativa dos nomes próprios.¹⁹⁰

Se na sociedade moderna a originalidade do nome deve evocar uma essência subjetiva do sujeito nomeado, Autenticada certamente é mais autêntica do que Paulo. Ainda assim, Paulo é tão tragicômico quanto Autenticada quando tenta justificar a sua individualidade pela autenticidade que o seu nome não pode lhe prover. Recorrendo à justificativa que os pais de Christophher e Autenticada deram para escolher o nome de seus respectivos filhos, a contradição moderna se releva, mais uma vez, quando consideramos que basta que outros sujeitos sejam registrados com os nomes “Christophher” ou “Autenticada” para que o nosso Christophher e a nossa Autenticada percam sua autenticidade; tão logo os nomes entrem para a lista oficial ou para os costumes locais, o tragicômico será camuflado pela sua própria natureza relativizada, normalizada, como Paulo, por exemplo. O outro extremo desta contradição se coloca pela expressão “João ninguém,” em que o nome se tornou tão comum que se virou sinônimo de despersonalização.

Estes casos nos expõem a dinâmica de nomeação da sociedade moderna e a sua frágil e ambígua relação com aquele paradigma da subjetividade que se consolida a partir do século XVIII (cf. TAYLOR, 1991). Em um primeiro momento, levando a questão para o limite de sua aplicação, podemos ver que a relação descamba para o individualismo (para ser indivíduos únicos, todos deveriam ter nomes únicos, como Autenticada) ou relativismo (nenhum nome pode ser único, João ninguém). Tais casos ainda expõem a contradição de uma associação necessária entre nome próprio (enquanto forma) e a individualidade (subjetividade enquanto conteúdo). Se essa relação entre forma e conteúdo fosse necessária, isto é, se a nomeação convocasse necessariamente a autenticidade do nomeado, poderíamos perguntar se, afinal, o

¹⁹⁰ É nesta esteira que se propõe a discussão do capítulo A1, quando pergunta “Qual é o seu nome, Kierkegaard?”

nome é determinado pela natureza do nomeado, ou se pela nomeação enquanto convenção. Impasse que nos lança ao diálogo *Crátilo* de Platão (2014) e que terá diretas implicações no modo de como lemos a “voz interior” que definirá o sujeito moderno (TAYLOR, 2013).

Menos do que decidir se o nome segue a teoria naturalista ou se o nome é convenção, o nosso objetivo, aqui, é perguntarmos pela *relação* pela qual o nome se coloca. Se o nome é sempre dado de um sujeito para o outro, uma vez que todos eles estão imersos em uma cadeia de *externalidades* (circunscritos aos elementos socioculturais, geográficos, linguísticos etc.), a pergunta que se levanta para nós é: quem teria a *autoridade* de nomear o outro, seguindo o paradigma essencialista que a subjetividade atingiu na modernidade? Ou seria, o nome, incapaz de denotar a subjetividade do outro para além de uma unidade negativa universal?

O nome sagrado para além da autenticidade

Se considerarmos (i) a cadeia de nomeação que se estabelece através de uma cadeia de causalidades *externalizadas*, ou seja, a de um sujeito nomeado por outro sujeito nomeando outro sujeito nomeando outro sujeito nomeando outro, e assim por diante; e se considerarmos (ii) que o nome se articula diretamente com a autenticidade do sujeito, com sua “voz interior,” poderíamos perguntar, afinal, quando é que emergiu o primeiro nomeador que, por ser o primeiro, independeu previamente do nome para exercer a sua própria autenticidade – o nomeador anônimo. O essencialismo do nome não fugiria à metafísica aristotélica.

Estamos começando a transitar por uma densa discussão que nos levaria facilmente ao seguinte questionamento teológico: quais são as implicações de um nomeador anônimo absolutamente *exterior* à cadeia de nomeação? Naturalmente, a não ser que queiramos comprar a discussão que rege a história da metafísica ocidental, ou incorrer em uma teologia nós mesmos, menos do que postular esta *exterioridade* e tentar defini-la, queremos buscar entender como é que a religiosidade grega imanente (os deuses têm nome) e, mais tarde, o monoteísmo transcendente (Deus é o inominável), articularam nome, interioridade e *exterioridade* para além da cadeia de causalidades da *externalidade*.

Com esta discussão, poderemos contribuir não só com uma diagnose do quanto a modernidade se apropriou daquelas dinâmicas de nomeação para fundar uma cultura da autenticidade, como também tecer implicações existenciais ao testarmos os limites da relação de nomeação para os sujeitos já imersos existência. Em outras palavras, com a pergunta, “pode

algum sujeito ocupar uma posição absolutamente fora da cadeia de nomeação ou o nome será sempre relativo?”, menos do que convocar a procura por este nomeador anônimo ou por esta *exterioridade* fundamental, queremos testar o *status* ontológico que o nome adquiriu em nossos tempos modernos enquanto “voz interior” (cf. TAYLOR, 1991).

A íntima relação do nome próprio com a religião não é nenhuma novidade. Talvez seja até algo indissociável ao longo da história do pensamento ocidental, ainda que pareça ter adormecido pelo processo de secularização moderno (cf. WEBER, 2004). Atualmente, por exemplo, o nome de Paulo geralmente não remete às circunstâncias religiosas da conversão de Saulo, por exemplo. Geralmente, “Paulo,” é escolhido porque os pais acham bonito, por ser uma homenagem familiar, por terem nascido no Brasil etc., ainda que a origem do nome remeta ao apóstolo cristão. Estético-ética ou religiosa, o nome pode assumir diversas conotações que, por sua vez, dizem muito da subjetividade do nomeado. Em suma, Paulo, Paulo e Paulo são exatamente o mesmo nome para três pessoas, mas apresentam-se qualitativamente diferentes. Os dois primeiros foram nomeados tomando a *externalidade* (estético-ético) enquanto critério e o último, tomando a *exterioridade* (religiosa) enquanto critério. Em um primeiro momento, vemos que não é, portanto, a forma em si que define a qualidade de um nome, mas, antes, a sua proveniência de um fora relativo porque dentro do mundo, ou um fora absoluto que, portanto, denota o indivíduo em sua absoluta relação com esta *exterioridade*. Mas antes de adentrarmos este último ponto, vejamos o caráter religioso que os nomes assumiram ao longo do tempo, dependendo do paradigma religioso imanente ou transcendente.

Como nota Horsley (1987, p. 3), os antigos eram muito mais sensíveis quanto à natureza etimológica dos nomes próprios. O nome de um novo sujeito frequentemente era escolhido pelo sentido religioso que carregava e que, por sua vez, emprestava ao nomeado. Neste contexto, segundo o autor, a escolha de um nome que incorporasse a raiz etimológica do nome de um deus – um nome teofórico – era muito comum e podia se dar como mera forma de confissão religiosa, mas principalmente com o intuito de invocar proteção e as qualidades da divindade em questão no sujeito que trazia o nome teofórico. Naturalmente, isso se aplicava mais às religiões que se valiam de um paradigma imanente.¹⁹¹

Na Grécia antiga esperava-se, por exemplo, que o “filho de Hermes”, Hermógenes (não mais *Hermesen*), carregasse as qualidades e a proteção do deus em sua personalidade. Tal

¹⁹¹ Esta imanência pode ser ilustrada pela discussão no capítulo B1 acerca do mundo preenchido de divino – o sujeito, inclusive, sendo uma manifestação da divindade que o preenche e o *externaliza* de sua particularidade.

relação era tão fundamental para a religiosidade grega, que não passou despercebida pela filosofia que despontava com Platão. No diálogo *Crátilo*, Platão (2014) utiliza a questão do nome teofórico de Hermógenes como mote para uma discussão que marcará o nascedouro da filosofia da linguagem.

Neste diálogo platônico, Sócrates encontra Hermógenes e Crátilo em uma efusiva discussão sobre a correção dos nomes (*onoma*). Os homens se questionam sobre quais deveriam ser os critérios de nomeação dos entes, incluindo pessoas. Hermógenes defende que os nomes não passam de convenções, no que poderíamos passar a chamar de *homem* o que convencionamos a chamar de cavalo, e de *cavalo*, o homem, desde que esta alteração fosse realizada de comum acordo entre todos os envolvidos na comunicação.

Crátilo, por sua vez, contra-argumenta que os nomes devem estar necessariamente ligados à natureza do ente nomeado, denotando diretamente a sua essência, não sendo passíveis de modificações. Neste sentido, um nome pode estar “errado” quando não traduz a natureza do nomeado. Por essa razão, inclusive, Crátilo troça do nome teofórico de Hermógenes, sujeito que, segundo ele, nada carrega das qualidades de Hermes, quer seja por sua falta de sorte, quer seja pela ausência de qualidades eróticas, viris e itifálicas (Cf. EWEGEN, 2014, p. 14). No fundo, a piada que inaugura este diálogo atinge, de uma só vez, tanto o problema da utilização de nomes teofóricos, quanto o da própria noção de subjetividade que estes nomes pressupõem: no contexto religioso de uma imanência pagã, as qualidades do sujeito nunca são autênticas, mas advêm de uma dimensão *externalizada* no sentido de que estas *externalidades* são transpassadas pela imanência do divino.¹⁹² De acordo com Crátilo, isso quer dizer que todos os “filhos de Hermes” devem compartilhar de uma mesma natureza subjetiva que remete a Hermes. Este critério de correção é o que permite, afinal, que Crátilo diga ao seu interlocutor que ele não é, afinal, um dos filhos do deus.

A contradição entre a natureza do nome e a natureza do nomeado apontada por Crátilo no caso de “Hermógenes” delata uma falha aberta pela sua teoria convencionalista por submeter a linguagem à sua função meramente instrumental, rendendo-lhe à sorte e às capacidades retóricas dos interlocutores. Esvaziando o nome em um relativismo linguístico, no final das contas a convenção deve comprometer fundamentalmente aquilo que Hermógenes toma como sendo o seu critério da correção dos nomes, a comunicação.

¹⁹² Discutimos esta subjetividade externalizada, e a sua relação com a religiosidade imanente grega, no capítulo B1.

Se um nome expressamente impreciso como “Hermógenes” falha ao nomear, chamar a pessoa em questão de “Hermógenes” não equivale nem a dizer algo de falso, de acordo com Crátilo, mas simplesmente a falhar em dizer o que quer que se seja (SEDLEY, 2020, s.p.).

A partir desta crítica ao convencionalismo como um relativismo, em uma longa digressão etimológica que muitos autores leem como sendo uma grande troça sofisticada (Cf. SEDLEY, 2020, 2003; EWEGEN, 2014), Sócrates começa por inquirir se a composição dos nomes pode, de fato, descrever e se correlacionar com a natureza dos respectivos entes nomeados, como Crátilo defende. Ainda que Sócrates reconheça que possa haver uma correção dos nomes que fuja ao relativismo radical de Hermógenes, Sócrates não compra tão rapidamente o naturalismo de cunho determinista de Crátilo.

Decompondo a visão de Crátilo, se o nome compartilha da natureza do nomeado, Sócrates abjeta, recairíamos, ao contrário de um relativismo radical, em um naturalismo radical, pressupondo que todos os entes detêm uma natureza fixa que pode ser acessada diretamente pelo nome. Deste modo, o vocabulário se transformaria em “um mapeamento da linguagem sobre os gêneros e espécies que constituem a natureza da realidade, de modo que cada palavra (*onoma*) corresponderia precisamente a um único ente” (SEDLEY, 2020, s.p.). Em um contexto moderno em que a natureza do sujeito se torna internalizada em sua individualidade (TAYLOR, 2013), ainda que compartilhem da categoria “*ser humano*”, dois indivíduos jamais poderiam trazer o mesmo nome.¹⁹³

Outro problema da tese naturalista que Sócrates expõe em sua dialética é a de que se seguirmos esta radicalidade da correlação do nome pressupondo a natureza do ente, a natureza e o nome formariam um duplo; ou seja a natureza seria dividida em duas, o que para o pensamento metafísico e a sua lógica clássica, não pode ser verdadeiro. Isto quer dizer que o nome “Crátilo” em si seria um outro, um duplo natural, do sujeito Crátilo. Em suma, não só nenhum outro homem poderia se chamar Crátilo, mas também o próprio nome de natureza correlata à deste único ente romperia a *ipseidade* de ambos, do nome e o nomeado, como sendo uma natureza duplicada.¹⁹⁴

¹⁹³ Os pais de Christophher e Autenticada provavelmente concordariam com Crátilo. Segundo este naturalismo que considera que cada indivíduo tenha uma natureza diferente e que, portanto, nenhum nome seja repetido, imaginamos o trabalho que um país com mais de cinco milhões de habitantes como Dinamarca, teria para expandir a sua singela lista de nomes.

¹⁹⁴ Este problema indiretamente se relaciona com aquele discutido no capítulo A3, quando os intérpretes de uma *autorizam* a própria leitura intencionalista ao recorrerem ao nome do respectivo autor estudado. O Tomo A nos mostra o quão isso é delicado, constantemente referindo-se à pseudonímia da obra kierkegaardiana.

Somos conduzidos a uma aporia entre as teorias convencionalista e naturalista dos nomes, que Sócrates encaminha recorrendo à metáfora da pintura: ele sugere o nome como sendo, não uma duplicação da natureza do ente nomeado, mas como uma *representação* que não compartilha diretamente de sua natureza, ainda que aceite esta natureza como critério de correção. Além do naturalismo de Crátilo, o nome como representação também atende ao convencionalismo de Hermógenes quando ainda prevê margens para um ajuste, nos termos de uma convenção, de qual seria o melhor modo de representar o nomeado. Vemos, aqui, um esboço da teoria platônica das Ideias que coloca aquele que nomeia como estando a serviço da correta representação de Suas emanações no mundo sensível. Nestes termos, Platão (2014) delega a função de nomeação aquele que ele chamará de “legislador,” e que, por sua vez, será muito importante para a nossa discussão.

Com a figura do “legislador,” Platão “implicitamente promove uma definição estrutural da interioridade” (HAND, 2003, p. 423), isto é, dá um passo decisivo para o início da história da interiorização do fundamento metafísico para o âmbito particular da autonomia e da autenticidade que teremos como característica moderna fundamental (TAYLOR, 1991; 2013). Isso porque o ato de nomear delega ao sujeito uma *autoridade* quando lhe incumbe da tarefa de “legislar” sobre a natureza dos entes e da sua representação pelo nome que decide atribuir. A formação do sujeito moderno se dá paralelamente à consolidação linguística do sujeito como fonte de nomeação do mundo. Naturalmente, disso se desenrolará toda uma autodeterminação do exercício contemplativo enquanto método epistemológico e o fazer filosófico preocupado com a representação técnica e estrutural dos conceitos (como critica HEIDEGGER, 1995).¹⁹⁵

Mas a gênese técnica do nome não se restringe ao contexto da Grécia com Platão. Encontraremos algo similar com Adão, no Gênesis 2:20, quando Deus, apresentando-lhe a Sua criação, incumbe o homem da tarefa de nomeá-la. Neste sentido, Adão se aproxima muito da ideia do “legislador” platônico, uma vez que ele não cria com o nome, mas representa, cataloga, uma criação já criada. Para remetermos à nossa pergunta, Adão, já nomeado por Deus (o nomeador anônimo), recebe a tarefa de nomear o mundo já estando inserido na cadeia de causalidades.

¹⁹⁵ Um contraponto à esta filosofia contemplativa e sua utilização tecnicista dos conceitos é proposto por Deleuze e Guatarri (2010), por exemplo, quando ele defende que o papel do filósofo não é o do “legislador” platônico, isto é, não é o de representar a natureza dos conceitos atendendo à convenção técnica da comunicação e entendimento, mas o de criação.

Há, no entanto, algumas diferenças fundamentais entre tal aproximação de Adão com o “legislador” platônico que decorrem justamente da diferença paradigmática entre as respectivas religiosidades em questão. Ao contrário do que acontece com os deuses do paganismo grego com o qual Sócrates começa por romper, e que vinha enquadrando a subjetividade do nomeado a uma expressão de qualidades *externalizadas* pelo seu nome, o deus do monoteísmo não tem um nome próprio e, portanto, os seus “filhos” não podem herdar diretamente as suas características ou, ao menos, representá-las como se fossem suas (como acontece com Hermes e Hermógenes). Adão não é um nome teofórico. Podemos dizer, inclusive, que o monoteísmo rompe com a utilização destas nomenclaturas. Agora, os nomes religiosos refletem única e exclusivamente o sujeito que, por sua vez, não pode compartilhar da natureza divina que lhe é absolutamente *exterior*. O nome teofórico, neste contexto, passa a ser impossível visto que Deus não possui sequer um nome próprio (ou, se Ele possui, utilizá-lo para nomeação da criatura seria, afinal, incorrer em uma grave heresia).

Na transição histórica do paganismo para o monoteísmo, a articulação do nome com a religiosidade se mantém – afinal, a subjetividade será sempre dependente do paradigma religioso em voga – mas os nomes teofóricos passam a dar lugar aos apelidos, aos binômios (X, mais conhecido como Y), ou à adoção de um segundo nome (Cf. HORSLEY, 1987).

Neste contexto, a mudança de nome poderia expressar um processo sociocultural, muito mais ligado às dinâmicas geopolíticas e identitárias do que uma disposição religiosa propriamente dita, uma confissão de fé. Horsley (1987) nos traz exemplos de egípcios e judeus adotando um segundo nome grego em meio à expansão helênica, ou de pagãos e judeus adotando nomes cristãos no século IV para fugirem das perseguições. Deste modo, ainda que nos casos dos nomes teofóricos,¹⁹⁶ nomes que à primeira vista parecem puramente religiosos – podem, na verdade, guardar um sentido sociocultural.¹⁹⁷

Mas a mudança de nome pode expressar e simbolizar uma relação religiosa do sujeito que, aqui, chamaremos de *conversão*. Como veremos, a nomeação que se coloca por meio de uma conversão religiosa se dá, geralmente, como resposta a um chamado que, agora, vem de

¹⁹⁶ Horsley (1987, p. 5) traz a o exemplo de Tutancaton que, ao se tornar faraó, teve que mudar seu nome para Tutancâmon, dado o fracasso da reforma iniciada por seu antecessor, Akhenaton, em estabelecer um monoteísmo em torno de Aton. Tutancaton muda o radical de seu nome teofórico para Amon, a fim de reestabelecer a ordem social com o politeísmo durante o seu reinado.

¹⁹⁷ Esta afirmação pode soar um pouco delicada a certos ouvidos porque, de fato, a separação entre as dimensões religiosas e sociocultural é um fenômeno que se consolida a partir da secularização moderna. Ainda que Horsley (1987) não considere esta questão, o que não compromete substancialmente a sua argumentação, vale a pena ressaltá-la aqui.

fora da existência. Naturalmente, com a virada de uma religiosidade imanente para uma transcendente, o processo de conversão passa a ser qualitativo, uma vez que Deus, absolutamente exterior ao mundo, deve se revelar ao sujeito e, ao mesmo tempo em que paradoxalmente mantém a sua absoluta distância com ele, deve ser encontrado por este sujeito também (CLIMACUS, PF, 1983). O fundamento ontológico que antes estava dentro da *externalidade* do mundo é lançado para uma *exterioridade* absoluta. Nesta altura, cabe apontarmos que a conversão e a mudança religiosa de nome que o sujeito empreende utilizando esta *exterioridade* como critério contribui significativamente para a consolidação de uma outra noção de subjetividade do que aquela universal. Além disso, esta subjetividade passa a depender de uma revelação, como veremos adiante quando discutirmos a conversão de Abrão em Abraão.

Nesta virada paradigmática religiosa, a função do nome enquanto mero instrumento de *externalização* do sujeito aos desígnios imanentes que anima a multidão como um todo ($i = m + 1$) passa a ser secundária, pois, com a ideia do transcendente o nome faz com que o sujeito particular (1) seja priorizado sobre o universal. Neste sentido, não há um descarte das *externalidades* enquanto critério para o subjetivo, mas elas não mais detêm um *status* ontológico que, por sua vez, passa a competir à *exterioridade*. As *externalidades* passam a desempenhar um papel de negatividade, no que a nossa fórmula se apresenta novamente: $I = I - (i)$. Não obstante a particularidade do sujeito iluminista se coloca enquanto autonomia e autenticidade objetivas, ou seja, uma originalidade que se pressupõe autocentrada, mas que é sempre contraposta à multidão. Esta interioridade negativa (I) remonta, inclusive, a Descartes, “fundador do individualismo moderno,” no sentido de “requerer um desprendimento radical da experiência comum” (TAYLOR, 2013, p. 237). Neste sentido, o comum, a multidão, ou as *externalidades*, ainda devem funcionar como um critério de oposição. O sujeito moderno é fruto de uma negação das *externalidades* e, por isso, ainda depende delas para afirmar a sua particularidade enquanto autenticidade.

Mas o que se coloca em jogo com a consolidação da ideia do transcendente é o reconhecimento dos próprios limites na relação de nomeação entre sujeitos particulares. Em outras palavras, quais são os limites do “legislador” frente a outro “legislador,” visto que o que cabe ao nome é representar, mas, agora, aquele que nomeia não tem acesso ao fundamento ontológico assim como o “legislador” tinha como detentor do *logos*. Este é o dilema de Adão quando recebe a incumbência de nomear todas as criaturas do Éden. O primeiro homem tem o privilégio de ter recebido seu nome diretamente do Criador. Deste modo, por ter tido seu nome

revelado, ele mimetiza a faculdade de dar o nome às demais criaturas.¹⁹⁸ Adão não cria quando nomeia, nem representa as formas ideais com o nome que atribui às demais criaturas – Adão imita Deus de uma forma relativa, ontologicamente esvaziada.¹⁹⁹

Ao contrário da religiosidade imanente grega que fundamenta o legislador, agora o fundamento ontológico está lançado para uma dimensão absolutamente fora da existência pelo paradigma transcendental. Esta *exterioridade* é, portanto, um critério que permite com que o sujeito particular requeira uma certa individualidade – que, no contexto moderno, virá a ser expressa nos termos de uma autenticidade e autonomia –, mas também aquilo que resiste e priva o sujeito particular de reclamar-se absoluto, como acontece ao longo da formação da subjetividade moderna (cf. TAYLOR, 1991).

Para analisarmos como esta *exterioridade* opera na ambivalência que ela provê ao sujeito particular, ainda no contexto da discussão que toma o nome como objeto, devemos recorrer a seguir à um outro personagem do Antigo Testamento. Se Adão nos expôs a nomeação como mimese, a outra relação qualitativa com o nome, agora, enquanto conversão religiosa nos será exposta por outra personagem do Antigo Testamento, Abraão.

Ou melhor, por Abraão.

Nomear ou dar o nome?

Estamos no Antigo Testamento, Gênesis 17, quando Abraão completou noventa e nove anos e o Senhor revela-se declarando-lhe: “Eu Sou *El-Shaddai*”.

Poderíamos seguir discutindo a respeito deste “nome” de Deus, isto é, se do hebraico *El-Shaddai* designaria ou não um nome próprio quando evoca “aquela” potência “toda poderosa”. Mas como já deixamos claro anteriormente, o nosso trabalho está preocupado, não com uma teologia (positiva ou negativa) do nome, mas, antes, com os modos de como os paradigmas religiosos moldaram a história ocidental da subjetividade, valendo-nos do nome

¹⁹⁸ Em nossa fórmula, $I = 1 - (i)$, esta *autoridade* se expressa pela unidade (1) que o sujeito particular (I) tenta consolidar frente aos demais entes no mundo exterior, ordenar a *externalidade* (i). Naturalmente, esta *autoridade* ainda depende desta *externalidade* para caracterizar o sujeito particular. Em suma, esta formulação pode refletir a dicotomia sujeito-objeto que delega o homem (masculino, se continuarmos a nos atermos à narrativa de Adão) enquanto o único sujeito em um mundo objetivo. Isto tem muito a ver com o que discutiremos no capítulo B3, e nossa crítica do humanismo que elege o humano enquanto *locus* ontológico da subjetividade.

¹⁹⁹ Ver a discussão sobre o criador (autor) e o imitador (comentarista) no espetáculo circense apresentado no capítulo A3.

enquanto indicativo. Naturalmente, ao invés de *El-Shaddai*, a nossa preocupação recairá na sua relação com Abrão, quando “aquela potência toda poderosa,” absolutamente fora da existência interpela o sujeito em uma revelação. Respondendo ao chamado absoluto, Abrão tem o seu nome alterado para Abraão. Sarai, sua esposa, também tem o nome revelado para Sara.

Como pontua Horsley (1987, p. 7), o fato de Abrão/Abraão e Sarai/Sara não serem propriamente nomes diferentes [quando pronunciados, a alteração é quase imperceptível] é irrelevante para o presente argumento, uma vez que os nomes são tomados como diferentes pelo autor do Gênesis.” Para nós, essa semelhança se tornará até mesmo promissora, uma vez que a diferença não deve ser necessariamente uma questão de disposição com a qual o nome é utilizado ou o nomeado, chamado, considerando as dimensionalidades existenciais da tensão dialética entre forma e conteúdo que permeia o dentro e o fora. Deste modo, ainda que similares, o nome “Abrão” passa a ser absolutamente e qualitativamente diferente de “Abraão” não só porque tais nomes designam duas disposições existenciais qualitativamente distintas entre si, mas, sobretudo porque Abrão é nomeado pela *externalidade* (sua descendência histórica, portanto, casual), e Abraão, pela *exterioridade* (assinalando uma descendência religiosa). Conseqüentemente, implicando em uma conversão, o sujeito que responde pelo nome de Abrão e aquele que responderá pelo nome de Abraão devem ser absolutamente distintos entre si, ainda que o façam sob o mesmo timbre de voz, o mesmo corpo, o mesmo sorriso, enfim, o mesmo Abrão. Em uma bela passagem da obra kierkegaardiana, Johannes *de silentio*, definindo a disposição religiosa de Abraão como “cavaleiro da fé,” assinalará esta diferença qualitativa refletida na conversão paradoxal de Abrão, que não é sinalizada por nada de objetivamente extraordinário, mas é posta sobre a ordinariedade mesma dos atributos estético-éticos. À procura de um “exemplar” do cavaleiro da fé, escreve Johannes *de silentio*:

Soubesse eu, pelo contrário, onde vivia um cavaleiro da fé como [Abraão], logo caminharia até ele pelo meu pé; pois é este prodígio que em absoluto me interessa. Nem por um instante o perderia de vista, atentaria a cada minuto na forma como se conduzia nos movimentos; considerar-me-ia bem provido na vida, dividiria o meu tempo entre olhar para ele e estar eu próprio a fazer os exercícios, e dedicaria assim todo o meu tempo a admirá-lo. Como ficou dito, ninguém encontrei [além de Abraão] dessa espécie; no entanto, posso muito bem imaginá-lo. Ei-lo. Travamos conhecimento. Somos apresentados. Mal lhe ponho os olhos em cima, afasto-o de mim nesse instante, dou um salto para trás e junto as mãos, exclamo a meia-voz: “Meu Deus! Esse homem que aqui está, é mesmo ele? Mas até tem ar de cobrador de impostos qualquer!” [...] (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 93-4).

Neste sentido, a mínima diferença entre o nome de Abrão e Abraão pode performar, inclusive, a ordinariedade do nome em relação absoluta com o Absoluto. A diferença qualitativa

entre ambos se coloca na disposição em que os pares se relacionam, tomando a *externalidade* como critério para a subjetividade, ou a *exterioridade*, respectivamente. Vejamos.

Abrão é *qualitativamente* o mesmo nome que sai da boca de Isaac, de Sarai, de sua escrava ou de qualquer outra pessoa; é o nome que lhe assinala uma genealogia mundana que o liga à tradição e que lhe insere em uma rede de relações estético-éticas internas à historicidade da existência. Mas ainda que seja o mesmo nome que saia da boca de Isaac, Sarai ou de sua escrava, o conteúdo subjetivo que ele evoca naquele que responde pelo chamado “Abrão” varia de acordo com quem o convoca, isto é, é relativo à fonte do chamado. Mais uma vez, a natureza do nome ou do nomeado se torna secundária quando consideramos a relação de nomeação: quem é que chama por Abrão denota e convoca um papel eticamente determinado pela universalidade de sua existência – Isaac chama por Abrão-pai; Sara, por Abrão-marido; Agar, Abrão-senhor; e assim por diante. O nome “Abrão” em todos estes casos poderia ser substituído pela função universal, estético-ética, que ele desempenha em relação aos seus interlocutores. Chamado por estas *externalidades*, a subjetividade de Abrão responde ao *continuum* quantitativo e à variedade das relações que responde à finitude do seu papel estético-ético. Em outras palavras, Abrão é tanto quantos puderem ser as relações estético-éticas que o convocam ($i = m + 1$).²⁰⁰ O mesmo acontece com Sarai. O mesmo acontece comigo e com você, bem como com todos aqueles que respondem à dinâmica interna e relativa da *externalidade*. Em suma, o chamado da *externalidade* necessariamente universaliza a subjetividade. Todo pai compartilha, de um modo mais ou menos diferente, a condição paterna com Abrão.

Mas Abrão passa a se chamar Abraão. Abrão-Abraão. O que isso significa? Acabamos de ver com Horsley (1987) e *de silentio* (2009) que isso significa tudo e nada ao mesmo tempo. Há uma diferença absoluta, mas que, por sua vez, não se coloca por nenhum atributo extraordinário. Pelo contrário, como vimos, está na ordem da apropriação religiosa ordinária. Mas antes de entendermos este último movimento que, na obra kierkegaardiana será chamado de duplo movimento da fé, devemos continuar nos detendo ainda mais em nossa questão sobre o nome. Haveria alguma relação universal que pudesse explicar, ou, antes, convocar o papel de Abraão em Abrão? Não obstante, a conversão de Abrão em Abraão se dá por uma força que é exterior à existência, que não descarta Abrão, mas ressignifica-o absolutamente. E nesta relação absoluta que Abraão estabelece com o Absoluto, a nomeação enquanto *externalização* do

²⁰⁰ No capítulo B1, apresentamos esta fórmula pelo herói trágico de Eurípides (1993). Ainda que Abrão e Agamêmnon estejam situados em paradigmas religiosos opostos, transcendental e imanente, respectivamente, a fórmula ainda vale porque a *externalidade* das relações estético-éticas – ainda que elas não sejam mais prenhes de divino, no caso de Abrão – ainda é o que dita a subjetividade dos seus pares.

particular no universal (Abrão-pai; -marido; -senhor; -amigo; $i = m+1$) esbarra naquilo que estamos começando a lidar como sendo a dimensão religiosa do nome atrelada à sua componente existencial.

No paganismo, a nomeação é uma faculdade natural que se coloca sobre a relação imanente com o divino – Hermes não só tem um nome próprio, mas rege, com suas qualidades, os sujeitos que carregam o seu nome, como a Hermógenes. Com isso, Hermes, inclusive, fala através e pelos seus filhos, e vice-versa. Em um sentido estrito, a voz de Hermógenes nunca seria completamente de Hermógenes. Nunca se sabe o que é próprio do particular ou do universal, no que o religioso acaba por *externalizar* toda subjetividade no *ethos* imanente (Cf. OTTO, 2006).

No monoteísmo judaico-cristão, a relação do nome com a divindade parece se inverter. Agora, a divindade está ligada a um paradigma que remete a uma *exterioridade* absolutamente fora da existência, transcendente. Como é de se esperar, esta inversão tem graves implicações para o paradigma de subjetividade. Neste contexto, em se situando *El-Shaddai* absolutamente fora da sua criação, bem vimos que a atribuição de nomes teofóricos passa a ser considerada como heresia. Primeiro, porque, afinal, Deus não pode ser nomeado devido à insuficiência da linguagem enquanto forma objetiva para abarcar um conteúdo absoluto. Isso se reflete, por sua vez, na crise epistemológica que o paradigma transcendental inaugura, gerando toda uma teologia negativa (Cf. DERRIDA, 1993). Nomear o Absoluto seria, com isso, atribuir-lhe qualidades das quais ele absolutamente se aparta. Este interdito linguístico está, portanto, ligado a uma relação entre interioridade/exterioridade; uma tensão entre o totalmente dentro e o absolutamente fora da existência, que caracteriza uma metafísica distinta daquele *continuum* da religiosidade grega pagã. Tais dimensionalidades judaicas da relação subjetiva serão fundamentais para que Levinas (2018) possa compor a sua ética-religiosa em *Totalidade e Infinito*, por exemplo. No contexto em que estamos tratando, esta *exterioridade* implica na impossibilidade de o sujeito existente – a criatura dentro do mundo, nos termos teológicos – nomear o Absoluto ou dar o nome absoluto ao próximo, ou seja, na impossibilidade de ela mesma tornar-se o criador ao valer-se da qualidade criativa do nome (vimos que nem a Adão foi concedida esta qualidade). Fazê-lo seria introduzir esta *exterioridade* à rede das *externalidades* constituída pela universalidade da linguagem, inclusive, da qual aquela absolutamente se aparta.²⁰¹ Não à toa, “não utilizar o santo nome em vão” se torna um

²⁰¹ Isso é o que Heidegger (1995) acusa a modernidade de ter feito através de uma metafísica da objetividade ao transformar a linguagem em instrumento técnico e de classificação.

mandamento, pois nomear Deus é torná-lo imanente, introjetá-lo na criação e, com isso, invalidar o dogma que inaugura um outro modelo de subjetividade com base na transcendência.

A faculdade de nomeação perde, com isso, sua componente substancial se consideramos os termos socráticos que viemos discutindo. O “legislador”, i. e., o nomeador, quer seja por um convencionalismo, quer seja por um naturalismo, nunca poderia nomear Abrão de Abraão sem que reduzisse “Abraão” à mesma qualidade de “Abrão.” No entanto, ainda que Platão (2014) não chegue a incorporar a distinção qualitativa que só será estabelecida propriamente pelo paradigma judaico-cristão, um dos argumentos que Sócrates dá para Hermógenes reconhece os limites da atividade taxonômica do “legislador.” Isto quer dizer que o fundamento metafísico da teoria das Ideias de Platão, disposto em um mundo ideal para além do mundo sensível, ainda não alcança uma radicalidade com a qual a *exterioridade* do Deus monoteísta se coloca. Sendo passível de ser alcançada por atributos da razão, do conhecimento, da sabedoria e do *ethos*, a natureza dos entes sensíveis ainda se prostra relativamente dentro da existência para o paganismo grego (cf. HAND, 2003, p. 242).

Distanciando-se da máxima de Protágoras que prevê o homem como medida de tudo,²⁰² e sabendo que o “legislador” é, afinal, ele mesmo um ente relativo (LEVINAS, 2006), Sócrates sugere que Hermógenes recorra a Homero para analisar melhor a correção dos nomes de acordo com a sua fonte de nomeação, humana ou divina (Cf. PLATÃO, 2014, §391c):

Sócrates: [Homero] frequentemente fala sobre [nomes] – notavelmente e nobremente quando distingue os diferentes nomes que os deuses e os homens dão às mesmas coisas. Você não acha que nestas passagens ele faz uma clara afirmação sobre a correção dos nomes? Pois deve-se claramente supor que os deuses devem chamar as coisas pelos seus verdadeiros nomes, você não acha? (PLATÃO, 2014, §391e).

Ainda que seja tomado como um marco da virada entre a religião imanente e a transcendente – lembremos que o paganismo condenará Sócrates por heresia – (Cf. TAYLOR, 2014), Platão (2014) ainda está embebido pela imanência que caracteriza a religiosidade grega. Sócrates não avança nesta distinção do chamado humano e divino, e retoma o diálogo sobre a perspectiva apenas do “legislador.” O interessante para nós é que, pelo menos, já ali parecem ser reconhecida duas qualidades do ato de nomear de acordo com as suas respectivas fontes, humanas ou divinas, ainda que ambas estejam situadas dentro da *externalidade* que a imanência do paganismo grego prevê. A virada metafísica performada pelo monoteísmo judaico-cristão – que a obra kierkegaardiana identifica, enfatiza e que diz ter sido mal compreendida, e até mesmo

²⁰² Esta problematização do humanismo será realizada no capítulo B3.

confundida, pela história do pensamento ocidental²⁰³ – levará esta dicotomia a uma distinção radical entre *externalidade* e *exterioridade*, respectivamente. Consequentemente, torna-se necessária a distinção radical da relação com o nome que provém destas duas dimensões do fora: *nomear* é uma relação de *externalização*, e *dar o nome*, de *exteriorização*.²⁰⁴

Nomear se configura como sendo a relação que um sujeito (nomeado por outro sujeito nomeado por outro, e assim por diante) detém com um outro sujeito a ser nomeado dentro da relatividade das *externalidades* (estético-éticas) em que ambos se inserem. Os casos que trouxemos no início e a questão da cultura da autenticidade se aplicam a esta relação de nomeação. A nomeação pressupõe, portanto, poder atribuir uma identidade particular ao sujeito em meio à particularidade de todos os demais sujeitos. Identificação objetiva e técnica. Quer seja por convenção ou pela suposição de sua natureza, o nome se dispõe, aqui, como instrumento de comunicação e organização, com implicações éticas que são discutidas no capítulo B1, mas que também se articula com toda a crítica que Heidegger (1995) faz da metafísica enquanto esquecimento do ser em detrimento dos entes. Podemos recorrer ao “legislador” platônico como sendo o modelo daquilo que chamamos, no contexto moderno, de nomeador.

Dar o nome, por outro lado, lança aquele que recebe o nome em uma outra qualidade existencial, pois ele, enquanto tal, passa a existir de um modo qualitativamente diferente no exato momento em que o seu nome lhe é revelado, frente à *exterioridade* da qual provém este nome. *Dar o nome*, portanto, implicaria na faculdade da criação que nenhum sujeito é capaz de internalizar e, consequentemente, que nenhum existente pode deter pelo outro, uma vez que nenhum sujeito pode conceber ou denotar a subjetividade em nome do outro (pelo outro). Os pais de Autenticada bem que tentaram, mas a sua “autenticidade” só pode advir após um movimento de conversão que cabe ao próprio sujeito responder. No limite, nem mesmo o sujeito pode dar o nome, por si mesmo, a si mesmo (o que também incorreria na cultura da autenticidade). Dar o nome a si mesmo seria, afinal, *exteriorizar-se* absolutamente de si mesmo para si mesmo. Nas palavras de Mark Taylor (1987): “o self não pode dar o nome a si mesmo sem que pronuncie, ao mesmo tempo, o nome de Deus”. E vimos que o nome de Deus é impronunciável. Na obra kierkegaardiana, este interdito se coloca pelo dilema de que nenhum

²⁰³ Os medievais e, mais tarde, o idealismo alemão dos séculos XVIII e XIX seria um grande exemplo desta “confusão” que a obra kierkegaardiana acusa, ao promover uma síntese entre os paradigmas grego e judaico-cristão, funcionando, com isso, “como uma ponte entre a harmonia platônica e a problemática cartesiana” (Hard, 2003, p. 424) que definirá o sujeito moderno enquanto *causa sui* da subjetividade (Cf. TAYLOR, 2013).

²⁰⁴ Esta distinção qualitativa das relações que definiremos agora lançará luz, mais tarde, àquela que abrimos com a cultura da autenticidade, bem com a com a figura de Abrão/Abraão.

existente pode sair da sua existência para pensar (e dar o nome) à sua própria existência (CLIMACUS, PF, 1985). Isso quer dizer que, não sendo Deus, i.e., não podendo introjetar essa *exterioridade* para o âmbito de uma interioridade subjetiva, não poderíamos dar o nome de Abraão a Abrão. Nem mesmo Abrão poderia fazer isso por si mesmo porque Abraão é o seu nome absoluto, nome sob o qual, veremos, ele deve responder absolutamente, mas jamais pronunciar a ninguém; nome que ele recebeu em uma revelação de uma dimensão absolutamente *exterior*. No contexto judaico-cristão, dar o nome se torna, portanto, um movimento interdito à falange do sujeito existente. Isso seria possível apenas se este sujeito pudesse encarnar o Absoluto em si mesmo, o que seria, como vimos, convocar a transcendência a uma imanência.²⁰⁵ Neste sentido, *dar o nome*, em uma articulação direta com o *Donner la mort* [dar a morte], de Derrida (1995), se torna a dimensão religiosa da nomeação que marca, menos do que uma identificação universal ou uma autenticidade relativa, a *conversão* religiosa de um sujeito em uma experiência de morte, uma virada equivalente à passagem do não-ser ao ser (Cf. CLIMACUS, PF, 1983), um segundo nascimento que implica na experiência da morte para a *externalidade* (cf. DERRIDA, 1995), apesar da *externalidade*, e um vir à tona da subjetividade não mais através de uma relação logocêntrica, mas de fé, questão de graça e revelação de uma *exterioridade* (Cf. CLIMACUS, PF, 1983). Um nascer-se absolutamente para si mesmo que não é posto em termos de uma interioridade *causa sui*, ou uma subjetividade essencialista, mas articula-se à resposta deste sujeito a um chamado absoluto que, este sim, advém paradoxalmente de uma *exterioridade*: adentra o mundo, mas não o *autoriza*; mantém a distância absoluta para com ele.

Deste modo, temos que reconhecer que o legislador platônico pode nomear a si mesmo e os demais, mas jamais dar-se ou dar-lhes o nome, uma vez que esta última relação está restrita a uma componente absoluta que pressupõe a radicalidade de uma religiosidade transcendental que o monoteísmo judaico-cristão inaugura. Como dissemos, dar o nome é, portanto, questão de revelação, conversão. Abrão não pondera ser ele aquele que é chamado de Abraão. É-lhe dado este nome e ele absolutamente responde, sem titubear, em uma passividade radical que ainda tenciona com a atividade da assertividade da resposta que ele provê ao absurdo: “Eis-me aqui.” O nome revelado, “Abraão,” evoca uma disposição subjetiva absoluta em Abrão que nenhuma convenção poderia lhe atribuir e nenhum naturalismo poderia objetivamente antecipar.

²⁰⁵ No novo testamento, Jesus – o Deus encarnado – é o único que dá o nome aos seus discípulos.

Sabemos o que significa “Abrão”, pois este nome está na ordem das relações estético-éticas que compõem a subjetividade enquanto *externalidade*; responde ao logocentrismo universal. Mas “Abraão” é e permanece um segredo que rende nossas línguas insuficientes: ainda que o chamemos, e ainda que possamos pronunciar a palavra “Abraão,” nunca saberemos a quem chamamos ou que relação, afinal, estamos por estabelecer com aquele que responderá por este nome. Pois “Abraão” é um nome que se destina para lá da *externalidade*, e quando chamamos pela universalidade do nome mundano que lhe foi dado, de lá deste fosso aberto por uma *exterioridade* intransponível que nos separa dele, advém o enigma de uma resposta – “Eis me aqui.”

A exterioridade aberta pela pseudonímia

Nesta altura, esperamos ter deslocado suficientemente nossa discussão, tanto da natureza *externalizada* do nome (naturalismo), quanto da relação *externalizada* de nomeação (convencionalismo), para a relação absoluta de uma *exterioridade* que dá o nome mediante uma revelação. Com isso, viemos sorrateiramente problematizando uma abordagem fenomenológica que, em um primeiro momento, pressupõe (i) a essência do ente que se desvela pelo e no sujeito em si, como também (ii) que essa essência pode ser alcançada total ou parcialmente pela linguagem e, portanto, tornada inteligível, no nosso caso, pela nomeação. Ou seja, considerando a fenomenologia de Husserl, por exemplo, que toma o signo como sendo o elo da projeção intencional do significante sobre o significado, problematizamos o nome enquanto projeção da intenção do nomeador sobre o nomeado, a existência enquanto questão de legislação, bem como a apropriação da nomeação pelo próprio nomeado como condição de sua subjetividade (nos termos de uma subjetividade *causa sui*, mote para toda a cultura da autenticidade).

Quando denunciemos que a nomeação condiz muito mais ao nomeador do que ao nomeado (Christopher e Autenticada não nos deixam mentir), e que a nomeação inevitavelmente acusa, no sujeito que nomeia, a reivindicação da *autoridade* do peso de um fundamento ontológico, problematizamos uma relação hierarquizada entre nomeador-nomeado, que toma o nome como instrumento de poder. Em outros termos, a nossa tese de que nenhum sujeito pode *dar o nome* ao outro, mas apenas *nomeá-lo*, relativiza, inclusive, a relação de *autoridade* que subordinaria o nomeado ao nomeador enquanto autor do nome que deve enquadrar a sua subjetividade deste outro. Dar o nome, como extensão de *doner la mort*, não pode responder à *autoridade* intersubjetiva. Na esteira da crítica de Levinas (2018) àquela

fenomenologia centralizada no sujeito enquanto fundamento ontológico (internalização que ele chamará de violência do Mesmo), podemos entrever a relação de poder da nomeação quando ela pressupõe poder dar o nome. Desta maneira, o nome apenas resulta da projeção, mais ou menos consciente, da intenção subjetiva do Mesmo ao Outro, reduzindo a alteridade ao domínio da interioridade da qual a nomeação parte (o pai de Autenticada queria que a filha fosse autêntica). Afins à crítica levinasiana, *defenderemos que a convocação da subjetividade do outro advém, portanto, da sua recusa à nomeação que lhe provejo, relação que pressupõe, insuficientemente, poder dar-lhe o nome e, portanto, dominá-lo absolutamente.*²⁰⁶

Nomear não é *dar o nome* porque, primeiro, (i) nenhum sujeito detém a posse do signo que pode representar e assinalar a subjetividade do outro e, segundo, (ii) quando o fundamento ontológico é absolutamente *exteriorizado* pelo monoteísmo, toda e qualquer subjetividade deixa de ser essencialista. A confusão na qual a nomeação recai é pressupor poder dar conta deste fosso absoluto, bem como tomar a subjetividade como essência. O que está por detrás desta questão é, também, uma discussão com graves implicações àquela ética imanente, agora, convertida a uma ética transcendente: o que costumamos chamar de interioridade na modernidade, ou seja, a dimensão subjetiva do sujeito moderno fechada sobre si mesma (Cf. TAYLOR, 2014; LATOUR, 2014), deixa de ser tratada enquanto uma substância passível de ser objetificada, racionalizada e conhecida, para se tornar uma relação absurda, de fé.

Abordaremos a fé em um momento oportuno. Por hora, o que nos cabe é ressaltar que *dar o nome* é, portanto, uma virada que a religião judaico-cristã introduz no paradigma de subjetividade através do absurdo da revelação. Cabe-nos reconhecer a *exterioridade* aberta pelo nome dado. Neste sentido, menos do que denotar uma extraordinariedade, a revelação do nome não tem como fim introduzir e distinguir o sujeito na rede de relativos universais ($i = m + 1$) em que ele se insere, mas provoca, antes, a suspensão das *externalidades* enquanto critério quantitativo para a sua subjetividade. Dar o nome é, sobretudo, revelar ao sujeito a possibilidade absoluta de abrir-se a si mesmo e ao outro; libertação em relação às *externalidades* que, pelo contrário, fecham-lhe na trama universal. Dar o nome é desconstruir a interioridade do sujeito enquanto fundamento ontológico pelo absurdo do nome dado.

Devemos, no entanto, fazer uma ressalva. Se o monoteísmo judaico-cristão introduziu uma virada qualitativa no paradigma da subjetividade que se desenrola desde a Grécia no

²⁰⁶ Vemos esta discussão aplicada à pseudonímia kierkegaardiana no capítulo B2, quando Kierkegaard é tomado como uma *autoridade* sobre os pseudônimos simplesmente pelo fato de nomeá-los.

pensamento ocidental, não podemos ignorar o fato de que esta distinção nem sempre foi bem recebida pela tradição filosófica e teológica. A escola fenomenológica de Husserl não nos deixará mentir. Antes disso, ao traçar a genealogia do sujeito moderno e, conseqüentemente, uma história da formação desta identidade, Taylor (2013) deixa claro o modo pelo qual a redescoberta medieval dos escritos gregos pelos pensadores cristãos promoveu uma síntese entre os paradigmas pagão e cristão. Como exemplos de tais sínteses, podemos evocar as provas da existência de Deus baseada em uma filosofia aristotélica com São Tomás de Aquino e Santo Anselmo, e o neoplatonismo de Agostinho. Estas investidas darão, por sua vez, subsídios para a progressiva internalização daquela *exterioridade* judaico-cristã para o âmbito da interioridade do sujeito, que adquirem a maior proximidade com o que vemos hoje em dia a partir dos racionalistas e Iluministas franceses (Cf. TAYLOR, 2014). Este arcabouço remete àquela cultura da autenticidade (TAYLOR, 1991) e explica a formulação da subjetividade moderna enquanto mera oposição negativa ao universal, $I = 1 - (i)$.

Reconhecemos, também, que o monoteísmo judaico-cristão, ao contrário do que estamos por defender, pode ter ajudado a consolidar a interioridade do sujeito como fundamento ontológico e essência de si mesmo – principalmente quando os termos morais são considerados: a *exterioridade* pode ser facilmente convertida em transcendentalidade que pressupõe a *ipseidade* da e na subjetividade do e no interior do sujeito, retroalimentando o “eu” husserliano. A transcendência se torna, portanto, um conceito problemático pela pressuposição atrelada ao sujeito moderno enquanto *locus* de si e do outro. Isto implica que o indivíduo precede a transcendência, enquanto, na virada a que estamos nos referindo, a individualidade é colocada paradoxalmente no instante em que a *exterioridade* se lhe abre pelo nome revelado. Mais do que isso, a *exterioridade* coloca a noção de uma interioridade esvaziada enquanto fundamento ontológico. Em um primeiro momento, eis o porquê de não tomarmos o transcendente como sinônimo de *exterioridade*, preferindo, inclusive, problematizar aquele termo em detrimento deste, como sendo, o transcendente, aquilo que contribuiu para a consolidação da tautologia do sujeito moderno, i.e., coloca a interioridade enquanto fundamento ontológico fechado em si mesmo, vide a autonomia iluminista que mencionamos no início.

Mas apesar destes desvios e sínteses entre paganismo e monoteísmo, no século XIX despontarão trabalhos e discussões que levam ao limite a distinção qualitativa entre ambos os paradigmas teológicos e filosóficos em articulação com uma outra noção de subjetividade que decorre desta última religiosidade. Nietzsche (2010) vai em direção a uma retomada de um dionisíaco à revelia do apolíneo logocêntrico. A obra kierkegaardiana parte para a radicalização

do monoteísmo judaico-cristão, retirando dele as suas implicações existenciais. Ambos diagnosticaram que, na verdade, a modernidade não passa de um paganismo travestido de cristandade (M, KIERKEGAARD, 1998e). Tais obras serão, por isso, revisitadas direta ou indiretamente pela teologia e filosofia continental do século XX, sobretudo, pelos pós-estruturalistas. Os trabalhos dos filósofos que já citamos anteriormente, como Levinas (2018) e Derrida (1995), por exemplo, figuram dentre aqueles que se voltam para a obra kierkegaardiana para reforçarem ainda mais que o monoteísmo judaico-cristão implica em uma virada nos termos de subjetividade – e, sobretudo, que a disposição religiosa é o seu torque. Ou seja, o que parece ser o estopim desta virada qualitativa, para a surpresa daqueles que leem a obra kierkegaardiana com lentes demasiadamente modernas e seculares, não é a proposta kierkegaardiana para a retomada e consolidação de uma interioridade substancial – o “emsimesmamento” enquanto autenticidade do indivíduo na rede de *externalidades* em que ele se vê inserido –, mas, pelo contrário, o movimento de um esvaziamento desta substancialidade pela edificação sob um conceito de *exterioridade*, quer seja no âmbito performativo da própria autoria (cf. Tomo I), quer seja no âmbito existencial-religioso.

No presente contexto de discussão, o nome materializa tal esvaziamento se, e somente se, tratado sob a ótica religiosa que, distinguindo qualitativamente o ato de nomear e o de *dar o nome*, coloca a linguagem dentro dos seus devidos limites.²⁰⁷ O nome revelado se torna, portanto, o indício de uma *exterioridade* intransponível, jamais sistematizada ou teorizada em uma totalidade (cf. LEVINAS, 2018), porque absoluta. O nome revelado evoca uma presença incógnita ao pensamento enquanto sistematização discursiva da existência. Neste sentido é que Abraão não está em segredo, mas com o “eis-me aqui” de sua existência ele próprio se torna o segredo (DERRIDA, 1995).

A César o que é de César

A filosofia avança. A teologia instala-se à janela toda maquiada para atrair os favores da filosofia, enquanto lhe oferece os seus encantos. Será difícil entender Hegel, mas entender Abraão é coisa de pouca monta. Avançar para além de Hegel é um prodígio, mas avançar para além de Abraão é o que há de mais difícil. Pela minha parte, tenho dedicado tempo considerável a entender a filosofia hegeliana, creio que de algum modo a entendi; não tenho pejo em afirmar que quando não consegui entender Hegel em determinados passos, apesar de esforços consideráveis, é por ele próprio não ter sido completamente claro. Naturalmente que faço tudo com facilidade, não me doa por isso a cabeça. Quando pelo contrário

²⁰⁷ Ao nosso ver, a pseudonímia kierkegaardiana performa a questão da relação entre o nome, a subjetividade e a exterioridade, conforme exposto no Tomo I.

me ponho a pensar em Abraão, é como se eu ficasse destruído. Tenho a cada momento os olhos postos nesse monstruoso paradoxo em que consiste o conteúdo da vida de Abraão, sou a cada momento empurrado para trás e, apesar da sua paixão, o meu pensamento não consegue penetrar no paradoxo, não consegue avançar mais do que a largura de um fio de cabelo. Distendo os músculos para obter uma perspectiva e fico nesse preciso instante paralisado (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 87-8).

Quando considerada a passagem do Gênesis 22 em que Deus convoca Abraão ao sacrifício de seu filho, se aquele Abraão for lido pela ótica da *externalidade*, ele seria reconvertido em Abrão-herói-trágico, como o Agamêmnon de Eurípedes.²⁰⁸ A *externalidade* – isto é, aquilo que *de silentio* (2009, p. 79) chama de universal, ou melhor, de exterior mundano [*udvortes Verden*]²⁰⁹ – não é capaz de dar o nome de Abraão a Abrão. Ainda que seja por uma vogal, esta vogal coloca uma diferença absoluta e intransponível à relatividade da língua que nomeia, pelos motivos que já vimos. Isto quer dizer que, para uma ética universal – para a moralidade que delega a *externalidade* enquanto dever máximo –, Abraão não pode ser compreendido, quer seja porque a universalidade ética não consegue reconhecer e conceber algo que seja maior do que os próprios valores (o dever paterno para com o filho, por exemplo), quer seja porque, ainda que reconheça algo superior, não consegue justificá-lo nem introjetá-lo à universalidade de seus próprios termos.

O artigo de Quinn (1990), traz uma oportuna análise entre as figuras de Agamêmnon e de Abraão, no contexto de uma discussão ética. Quinn (1990) nos ajuda a entender que, se Agamêmnon deve sacrificar Ifigênia em prol da vingança grega, a sua situação trágica se efetiva porque a suspensão de sua relação paternal pode ser justificada pelo seu dever com o povo grego. Mas, tanto decidindo pela sua filha, quanto pelo povo grego, não sem consequências mais ou menos trágicas, Agamêmnon estaria respaldado pela ética do exterior mundano [*udvortes Verden*] – isto é, pela *externalidade* que rege, quer seja a sua paternidade (comum a todos os pais), quer seja a sua posição pública (comum ao povo grego) (cf. DE SILENTIO, TT, 2009).²¹⁰

Abraão, por sua vez, não decide levar Isaac ao monte Moriá para ser sacrificado em prol de um bem universal – esta justificativa ética está interdita para ele. Paradoxalmente, a

²⁰⁸ Cf. B1.

²⁰⁹ O fato de a obra kierkegaardiana sempre trazer a palavra *udvortes* para se referir à exterioridade estético-ética que aliena a subjetividade do sujeito – a que chamamos de *externalidade* demoníaca em B1 –, combinado ao fato de uma ênfase que ela presta na interioridade [*indvortes*] colocada pela disposição religiosa do existente, pode contribuir para uma leitura da obra kierkegaardiana que abandona e nega automaticamente qualquer menção que se faça da tensão entre interioridade e exterioridade, e a importância desta última, para a filosofia da existência proposta pela obra kierkegaardiana.

²¹⁰ No capítulo B1, citamos o trabalho de Quinn (1990) para analisar a situação de Agamêmnon. Aqui, a de Abraão.

formulação religiosa para a sua decisão permanece exatamente a mesma da ética: “a expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis assassinar Isaac” (DE SILENTIO, TT, 2009). Neste sentido, para a ética universal da *externalidade*, o seu movimento seria sempre um escândalo passível de punição, uma vez que a *externalidade* não consegue entender nem acatar o chamado de uma *exterioridade* que lhe é absoluta. Aos olhos daquela ética universal que se baseia no imperativo pai-filho (para justificar a relação Abrão-Isaac), ou pai-nação (para justificar a relação Abrão-povo), ou Abraão não passa de um lunático que ouve vozes (como se a própria cultura da autenticidade não se fundamentasse sobre o paradigma rousseauiano da “voz interior”, cf. TAYLOR, 1991), ou ele deve ser condenado por tentativa de homicídio culposo do próprio filho (Cf. DE SILENTIO, TT, 2009). Abraão, caso fosse pego em flagrante quando puxa a faca para o sacrifício de Isaac, não pelo anjo, mas por uma outra pessoa qualquer no monte Moriá, seria levado ao tribunal, onde deveria responder enquanto infanticida. Ainda, Abraão certamente seria condenado ou internado porque, afinal, não poderia jamais explicar, em termos universais, o dever divino para o qual suspendeu a sua relação contingente com “o filho,” em prol de uma relação absoluta com Deus. “Estou sacrificando minha filha pela Grécia”, diria o herói trágico; e, não sem luto, o sangue de Ifigênia seria aplaudido. Mas, enfim, o que diria Abraão caso fosse perguntado do porquê de estar levando Isaac ao monte Moriá?

Como Johannes *de silentio* (2009) discute no Problema I de seu livro, a situação de Abraão é absurda para a ética universal da *exterioridade* justamente porque ele se coloca, pela sua fé, em dever absoluto para com Deus, uma *exterioridade* externa à *externalidade* do mundo externo. Deste dever absoluto decorre que, no Problema II, toda a linguagem que poderia servir de mediação no plano ético universal, caduca – a condição de Abraão é uma condição de silêncio, não porque Abraão escolhe manter o segredo, mas porque, ainda que quisesse falar, não poderia encontrar um interlocutor que pudesse lhe entender. Ele não pode traduzir o nome que lhe foi revelado e, conseqüentemente, a sua resposta absoluta. Como indicamos anteriormente na esteira da análise de Derrida (1995), Abraão se torna, com isso, o segredo em si, pois sua relação absoluta para com Deus lhe lança absolutamente para fora dos limites universais da linguagem que rege a *externalidade*. Esta questão é discutida por *de silentio* (2009) no Problema III.

Neste contexto, voltando à nossa questão adicionando-lhe ainda uma outra camada, não só o nome de “Abraão,” mas o próprio nome do pseudônimo “Johannes *de silentio*” que parece performar este dilema existencial que envolve a suspensão teleológica da ética universal pela

relação de fé de Abraão com o Absoluto. Johannes *de silentio* não pode dizer nada a respeito de Abraão, porque, afinal, nem Abraão é capaz de traduzir-se em termos universais. O que parece estar em curso, mais uma vez, é a desconstrução de uma tradição logocêntrica que denotaria a subjetividade na medida em que o sujeito se *externaliza* ao entendimento do outro pela mediação do sistema linguístico, ou pela internalização que linguagem lhe promove. Abraão é um nome absurdo, ninguém pode entender o indivíduo que se coloca por trás deste nome: para vermos o quão risível seria enquadrá-lo na categoria moderna de sujeito, basta vermos o quão estranha é a formulação – “Abraão era um indivíduo autêntico.” O silêncio de Abraão não se dava devido à sua autenticidade, assim como o de silêncio de *de silentio*. Segundo Derrida (1995):

O pseudônimo se mantém em silêncio, expressando o silêncio que é mantido [por Abraão]. Assim como todos os demais pseudônimos, parece que ele se destina a manter secreto o nome real enquanto patrônimo, isto é, o nome do pai da obra, que na verdade é o nome do pai do pai da obra. Este pseudônimo, um dentre os inúmeros da obra kierkegaardiana, lembra-nos de que uma meditação que conecta a questão do sigilo à da responsabilidade imediatamente levanta a questão do nome e da assinatura. Geralmente se pensa que a responsabilidade consiste em agir e assinar com o *nome próprio* [“o nome verdadeiro”]. Uma reflexão responsável sobre esta responsabilidade estaria interessada de antemão no que acontece ao nome próprio no evento da pseudonímia, da metonímia, da homonímia, em matéria do que constitui um *nome próprio*. Mas talvez o que alguém diz e deseja seja mais efetivo, mais autêntico, sob o nome secreto pelo qual este *alguém se chama a si mesmo*, que *alguém dá a si mesmo ou pelo qual afeta a si mesmo*, o nome que *nomeia* e é *nomeado* mais do pseudônimo do que na legalidade oficial do nome público (Derrida, 1995, p. 57).

Vemos que a questão da pseudonímia kierkegaardiana performa a relação ambígua do nome com a subjetividade que ele pressupõe evocar. O nome próprio não seria necessariamente o nome “verdadeiro,” mas aquele que, quando *dado*, lança o sujeito nomeado para fora de toda apreensão da nomenclatura. A adoção performativa e extremamente irônica de pseudônimos pela obra kierkegaardiana pode, portanto, fazer jus à desconstrução da cultura da autenticidade de Taylor (1991) com a qual abrimos o presente capítulo.

Seguindo este rastro, podemos encontrar uma reflexão que Kierkegaard faz em seus cadernos sobre a sua incapacidade de assinar a sua obra pelo seu “nome verdadeiro,” uma vez que nem sequer seu nome, Kierkegaard, pode ser considerado “verdadeiro. Afinal, o único nome verdadeiro é aquele que é dado (revelado). Escreve Kierkegaard:

A dificuldade em publicar qualquer coisa sobre a obra reside no fato de que, sem meu conhecimento sobre ela, ou sem conhecê-la positivamente, eu realmente fui usado, e, pela primeira vez, eu entendo e compreendo o seu conjunto – mas, deste modo, eu não posso, sobretudo, dizer: Eu. No máximo posso dizer (dada a minha escrupulosa demanda por sinceridade): agora é assim que eu entendo a produção do passado. De novo, o problema consiste em que, se eu não o fizer por mim

mesmo, não haverá ninguém que poderá fazê-lo, pois ninguém a conhece do modo em que eu a conheço. Ninguém pode explicar a estrutura do conjunto como eu. Mas esta é a minha limitação – eu sou um pseudônimo (Kierkegaard, 1967-78, X.2 A 89; 6232).

A pseudonímia deixa, portanto, de ser um mero recurso literário e adquire uma conotação existencial que ilumina nossa questão no tocante à confusão que se levanta desde Platão em torno do que pode a *nomeação* e do que pode a *revelação do nome (dar o nome)* convocar ou não da subjetividade do sujeito nomeado. Levando ao limite esta distinção qualitativa, nos termos que viemos problematizando até aqui, tem-se que todo nome, fruto da relação *externalizada* de nomeação, só pode, afinal, ser tratado como um pseudônimo. *A pseudonímia é a performance da incapacidade do nome em ser preenchido por uma interioridade substancial.* É a desconstrução do status ontológico que o nome adquiriu na modernidade em termos de autenticidade e autonomia *causa sui*.

Quando chamamos por Paulo, por Christophher, por Autenticada, por Johannes *de silentio* ou por Kierkegaard, devemos reconhecer que todos estes nomes não passam de pseudônimos. Ou seja, quando um sujeito nomeia o outro, no contexto das relações universais, estabelece-se uma relação pseudonímica porque, afinal, nenhum sujeito pode dar o nome ao outro.

Quer seja no sentido de alienar a subjetividade do nomeado (caso o nomeado tome o pseudônimo que lhe é conferido para requerer uma autenticidade própria), quer seja no sentido de expor, ironicamente, que nenhum nome atribuído por outro sujeito nomeado por outro sujeito nomeado pode, enfim, traduzir a subjetividade que se pressupõe evocar, a pseudonímia apropria e ressignifica a *externalidade* que a relação mediada pela linguagem implica. A pseudonímia reconduz a *externalidade* do nome ao seu lugar. Além disso, ela se dispõe como uma chave de leitura que escancara que, até então na história do pensamento ocidental, viemos lidando com a subjetividade sob o paradigma de uma ontologia fundamental, para a qual o sujeito ensimesmado – a “interioridade” *causa sui* – se coloca como o fundamento de (e para) si mesmo. Esquecemos que tudo o que a nomeação pode fazer é, afinal, atribuir pseudônimos. Em outras palavras, dentro da rede de *externalidades* todo nome próprio não deve passar de um pseudônimo.

Mas isto não quer dizer que defendemos um naturalismo ainda mais radical do que aquele de Crátilo ao pressupormos que esta pseudonímia só se coloca porque a linguagem não pode alcançar uma natureza ainda mais radical. Esta leitura ainda estaria inserida nas margens epistemológicas de uma teologia negativa (DERRIDA, 1993) aplicada, agora, à subjetividade.

Esta leitura ainda faria com que a *exterioridade* fosse introjetada em uma interioridade ainda mais profunda do que a linguagem pode exumar do sujeito. Menos do que isso, a nossa tese é a de que esta interdição se processa sobretudo porque, a priori, *não existe tal natureza subjetiva*. Não há uma interioridade nos termos de uma essência subjetiva do indivíduo. A subjetividade colocada pela *exterioridade* é paradoxalmente relacional (cf. ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980).

Neste sentido, o caminho seria entender que a subjetividade, ainda nos termos modernos de uma interioridade do sujeito, não se comporta como uma *causa sui*. Esta interioridade – que é meramente o reconhecimento da particularidade do sujeito – deve ser colocada necessariamente em relação: é-se interior na medida daquilo que se dispõe fora, no que nenhuma interioridade poderia fundar-se a si mesma, por si só, sem *externalizar-se* no universal ou *interiorizar* a *exterioridade* absoluta.

É no seguinte fragmento do Elogio de Abraão que podemos encontrar uma exposição da questão de como é que a *exterioridade* não se permite ser interiorizada. Ali, Johannes *de silentio* exila definitivamente a *exterioridade* religiosa da *externalidade* ética universal, sempre tendo o plano de fundo as suas implicações existenciais para Abraão:

Ninguém que no mundo haja sido grande será esquecido; mas cada um foi grande à sua maneira e cada um na razão dessa grandeza, que ele amou. Pois aquele que se amou a si próprio tornou-se grande pelos próprios meios, E aquele que amou outros homens tornou-se grande pela sua dedicação, Mas aquele que amou a Deus tornou-se maior do que todos. Todos serão lembrados, mas todos se tornaram grandes na razão de suas expectativas. Houve um que se tornou grande por esperar o possível; outro por esperar o eterno; mas quem esperou O Impossível tornou-se maior do que todos. Todos serão lembrados, mas todos se tornaram grandes na razão da grandeza contra a qual combateram. Pois aquele que combateu o mundo tornou-se grande por ter dominado o mundo, e aquele que combateu consigo próprio tornou-se maior por se dominar a si próprio; mas aquele que combateu Deus tornou-se maior do que todos. Assim se combateu no mundo, homem contra homem, um contra mil, mas quem combateu Deus foi maior de que todos? Assim se combateu na terra: Houve quem tudo dominasse pela força e houve quem dominasse Deus pela fraqueza. Houve quem contasse consigo mesmo e tudo vencesse, e houve quem estivesse seguro da sua força e tudo sacrificasse, mas aquele que acreditou em Deus tornou-se maior do que todos. Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 66-7).

Este fragmento torna claro que a “grandeza” de que *de silentio* (TT, 2009) fala não recai em uma *autoridade*, em uma cultura da autenticidade, muito menos em uma autonomia do sujeito. Tornar-se grande é, antes, questão de fraqueza, loucura, insânia, ou ódio para com a presunção de que o sujeito bastaria para si mesmo. Neste sentido, a figura de Abraão personifica

o esgotamento da interioridade enquanto *causa sui*, desde os termos de Protágoras que tomam o homem como medida de todas as coisas, inclusive de seu si mesmo (Cf. PLATÃO, 2014). A crítica que Levinas (1996) faz de que a obra kierkegaardiana incorre em um egocentrismo também se prova infundada quando notamos que *de silentio* (TT, 2009) aponta para a radicalidade de uma *exterioridade* que não se resolve na apologética da primeira pessoa. Neste sentido, a subjetividade defendida pela obra kierkegaardiana poderia, inclusive, apontar para uma *exterioridade* que Levinas (2018) defende em seu *Totalidade e Infinito*, principalmente quando consideramos o livro *As obras do amor* (KIERKEGAARD, WL, 1995), ou quando em algumas passagens podemos ver que o indivíduo kierkegaardiano não é ele mesmo o seu próprio *telos*, mas tem um *telos* exterior a si mesmo:

A diferença entre o herói trágico e Abraão salta facilmente à vista. O herói trágico permanece ainda dentro do ético; deixa que uma expressão do ético encontre o seu *telos* numa expressão superior do ético, reduz a relação ética entre pai e filho, ou entre filha e pai, a um sentimento que possui a sua dialética na relação com a ideia de moralidade. Não se trata aqui então de falar de uma suspensão teleológica do ético propriamente dita. / Com Abraão, passa-se de maneira diferente. Através do seu ato, excedeu inteiramente o ético e atingiu um *telos* superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 118).

Vemos, com isso, que a interioridade kierkegaardiana se coloca com base em um par dialético: se este fora é relativo (*externalidade*), ter-se-á um interior relativo. Mas se este fora é absoluto (*exterioridade*), ter-se-á um interior absoluto que, no entanto, não implica na internalização daquela *exterioridade* para a dimensão do sujeito.²¹¹ Temos, portanto, que o “interior” não é um *a priori*, nem para a *externalidade*, nem para a *exterioridade*, muito menos para si mesmo, mas se espreme entre tais dimensões do fora, relativo ou absoluto enquanto critérios relacionais.

A rigor, somente a *exterioridade* poderia deter um status ontológico que seria capaz, por conseguinte, de sistematizar ou totalizar a existência em si. Mas, uma vez que esta *exterioridade* jamais pode ser *internalizada*, a subjetividade se coloca em meio a uma relação existencial paradoxal entre o sujeito preso à existência e aquilo que se situa absolutamente fora dela. Esta é uma das contribuições existenciais do monoteísmo judaico-cristão quando não é confundido ou incorporado à herança que o paradigma grego presta à modernidade.

²¹¹ Podemos encontrar tal diferença qualitativa principalmente na primeira metade da obra kierkegaardiana, para a qual o “interior relativo” corresponderia à dimensão estético-ética da existência, e “o interior absoluto”, à ético-religiosa. Principalmente a partir da publicação do *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (CLIMACUS, PMF1, 2013), a obra kierkegaardiana parece deslocar a centralidade desta teoria dos estágios para uma forma menos setorizada de sua filosofia da existência. (Garff, 2003).

Deste modo, em um primeiro momento podemos dizer que a “interioridade” é delimitada pela descontinuidade do sujeito para consigo mesmo e para com o universal, estabelecendo-se no segredo que caracteriza o indivíduo kierkegaardiano que vem a existir para si somente em relação absoluta com o absoluto, como *de silentio* (TT, 2009) identifica pela narrativa religiosa de Abraão.

O fato de que a *exterioridade* (enquanto fundamento ontológico) não pode ser interiorizada responde, inclusive, às objeções que nos fariam de estarmos incorrendo na apologia de uma espécie de absolutismo do ego, ecos daquela crítica que Levinas (2018) faz à obra kierkegaardiana acusando-a de um egotismo. Mas esperamos ter indicado que é exatamente o oposto que esta desconstrução kierkegaardiana propõe e promove: o desnudamento da confusão de uma leitura moderna que tomaria a *exterioridade* pelo avesso, isto é, como o fechamento ontológico do sujeito em si mesmo que, por sua vez, *autorizaria* uma relação de poder absoluto no âmbito pessoal e interpessoal.

Quando lançado para uma dimensão absolutamente fora da existência, vedado à apropriação logocêntrica, o fundamento ontológico nos termos kierkegaardianos postula: “a existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para nenhum espírito existente” (CLIMACUS, 2013, p.134). Disso, decorre que, somente se o sujeito for Deus, isto é, se o fundamento ontológico pudesse ser internalizado ou ao menos representado como uma legitimação do sujeito existente, é que teríamos, eu e você, a autenticidade ou a *autoridade* necessária para dar o nome a nós mesmos ou dar o nome ao outro. No contexto da confusão qualitativa entre paganismo e monoteísmo judaico-cristão, nomear como quem dá o nome é aquilo que os monarcas absolutistas e os líderes autoritários pressupõem poderem fazer consigo mesmos e com os seus sucessores.

A *exterioridade* é, pelo contrário, um projeto religioso de constante esvaziamento do perigo da tirania do sujeito enquanto interioridade ontológica; a subjetividade, *causa sui* e hermeticamente fechada em si aqui se abre pelo nome revelado. Se Abraão é o modelo paradoxal do indivíduo kierkegaardiano (cf. DE SILENTIO, TT, 2009; ROCCA, 2002), temos que esta individualidade kierkegaardiana não pode se enquadrar na definição moderna de autenticidade, autonomia e autoridade que viemos seguindo até então (Cf. TAYLOR, 2013). Pela revelação do seu nome por uma *exterioridade*, o espaço absoluto entre o sujeito existente e a *externalidade* do universal – desconstruído de seu status ontológico moderno – se torna a dimensão da articulação de uma subjetividade paradoxal por excelência.

Exercer a subjetividade deixa de ser uma questão de achar uma “voz interior” e passa a configurar-se pela escuta por uma voz *exterior* e, sobretudo, pela resposta de fé a este absurdo.

A voz exterior

O “eis-me aqui” de Abraão, portanto, nunca é uma candidatura voluntária e premeditada. Abraão não pode entender os termos pelos quais a *exterioridade* o interpela,²¹² a começar pelo próprio nome que lhe é dado e ao qual absurdamente responde; nome pelo qual paradoxalmente reconhece-se, fazendo-se temer e tremer²¹³ a cada vez que é chamado novamente, e uma vez mais, como se fosse a primeira vez;²¹⁴ nome que suspende uma ética universal porque instaura um dever absoluto para com a *exterioridade* que lhe chama; nome que presta a universalidade da *externalidade* como uma tentação que lhe traduziria como Abrão;²¹⁵ nome que presta um *telos* absolutamente fora da universalidade do nomeado e que, portanto, suspende o *telos* que foi relativamente internalizado pela ética (cf. DE SILENTIO, FT, 1983, p. 59); nome pelo qual Abraão jamais poderia responder “eis-me aqui” caso fosse chamado por outro sujeito humano (por Paulo, Autenticada, Christophher, Sarai, Isaac, ou por você) e vice-versa; pois responder seria, afinal, se comprometer, tornar-se presente, apresentar-se diante de (cf. DERRIDA, 1995, p. 60), tornar-se novamente Abrão;²¹⁶ Abraão, nome que, portanto, é, de certa forma, impronunciável, secreto e silencioso, inclusive ao próprio Abraão, a não ser que cedesse sua particularidade à tentação do coro universal e demoníaco;²¹⁷ nome que, mais do que a interdição de Abraão em me responder, denota a minha incapacidade de chamá-lo sem violentá-lo à representação que dele faço; pois quando digo “Abraão,” digo tudo

²¹² “Deus é, ele mesmo, ausente, escondido e silencioso, separado, secreto, no mesmo momento em que ele se revela. Deus não dá razões, age como quer, ele não tem que dar nenhuma explicação ou compartilhar o que quer que seja conosco: nem suas motivações, se é que ele tem alguma, nem suas deliberações e decisões. Do contrário, não seria Deus, não estaríamos lidando com o Outro enquanto Deus ou com Deus como o totalmente outro” (Derrida, 1995, p. 57).

²¹³ O título de *Temor e tremor* (1983) pode aludir às palavras de Paulo, tanto na Epístolas aos Filipenses (2:12), como na aos Coríntios (Cor, 2:2).

²¹⁴ No mesmo dia que *Temor e Tremor* é publicado, 16 de outubro de 1843, também vem a público o livro kierkegaardiano, *A repetição*, assinado por Constantin Constantius.

²¹⁵ “Uma tentação? Mas que quer isto dizer? Ora, o que por hábito tenta o homem é exatamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético [*externalidade*] que o impedirá de cumprir a vontade de Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exatamente a expressão da vontade de Deus [*exterioridade*]” (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 118).

²¹⁶ “Abraão pode parar a qualquer momento [a sua jornada para sacrificar Isaac], pode arrepender-se de tudo como de uma *tentação*; poderia nesse caso falar, e todos então o entenderiam – mas neste caso deixaria de ser Abraão” (*Idem*)

²¹⁷ “Abraão não é capaz de falar, não fala em linguagem humana, seja ela qual for. Entendes ele todas as línguas da terra, entendessem-na também os que o amavam, e Abraão continuaria, contudo, sem falar – ele fala na língua divina, ele fala em línguas” (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 180).

e nada ao mesmo tempo, e não sei o que esperar após a espera absoluta por uma resposta que jamais há de vir a atender as minhas expectativas. De dentro da *externalidade*, chamar por “um emigrante saído da esfera do universal” (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 180) é provar do gosto paradoxal deste silêncio ontológico na língua.

Assim sendo, a *exterioridade* pela qual o nome de Abraão se revela presta uma mudez à convocatória que lhe faço a partir da *externalidade* da linguagem que mediará a nossa relação. Em seu dever para com a *exterioridade*, a que chamamos de relação religiosa, Abraão suspende a *externalidade* de maneira tão radical que “o observador mal consegue entendê-lo, nem sequer pode repousar confiadamente o olhar sobre ele” (DE SILENTIO, TT, 2009, p. 119). Em sua particularidade absoluta Abraão desaparece fora do alcance da visão ou do alcance da linguagem universal, ainda que esteja diante de nossos olhos e de nossa língua. Mas não só o nome de Abraão me rende cego, como já dizia *de silentio* (2009), o seu nome rende-me mudo, apesar de todas as representações que dele violentamente faço em nome da ética universal ou da especulação.

Nesta altura, entendemos que (i) *nomear* e *dar o nome* se colocam como duas relações qualitativamente distintas que o sujeito estabelece com o fora, e que (ii) o *dar o nome* é um processo que somente cabe à relação absoluta do sujeito com o absoluto que lhe revela o nome. A partir disso, devemos encaminhar toda a discussão para uma pergunta final que possivelmente tem nos assombrado até então: a narrativa de Abraão deve ser aplicada literalmente à nossa existência, nesta radicalidade em que a *exterioridade* é posta? Ou seja, precisamos escutar uma voz *exterior* a descer dos céus a chamar-nos? Seria, esta, uma voz mística? De onde vem esta *exterioridade*? Estaríamos defendendo que até receber uma revelação, todo sujeito é fundamentalmente anônimo? Em suma, é possível a revelação do nome?

Vimos que esta última pergunta que dita o tom de todas as anteriores só faz sentido se tratarmos o nome, não mais sob o paradigma metafísico essencialista, mas sim relacional.²¹⁸ No que decorre que, enquanto produto da *externalidade* (Abraão), o nome se comporta como sendo ou denotando o *locus* da subjetividade essencial. Aqui, o nome se constitui como uma força tragicômica de *externalização* da subjetividade do nomeado para dentro do universal, isto é, para o conjunto de relações estético-éticas. O legislador platônico é, portanto, a figura que mais ilustra tal relação em que a origem do nome nunca é, ela mesma, absoluta, mas sempre

²¹⁸ A menos que queiramos incorrer em uma apologética do Antigo Testamento, o que definitivamente não é o caso. Como indicado, a nossa inclinação metodológica se vale da teologia judaico-cristã para retirar suas implicações para os limites da noção moderna de subjetividade.

uma representação técnico-formal entre um naturalismo e um convencionalismo. Vimos que a nomeação pode trazer um grande senso de organização e estruturação da realidade e da sociedade – fundamentando toda uma epistemologia. No entanto ela pode, inclusive, implicar em uma relação de poder entre o nomeador e o nomeado quando a nomeação passa a ser uma competência. Ainda que não nos direcionemos ao pensamento heideggeriano, a crítica que Heidegger (1998) tece à metafísica enquanto hegemonia da técnica é extremamente pertinente como ilustração deste contexto, pois, com o legislador, a nomeação converte a subjetividade em questão técnica. O motivo pelo qual abrimos este capítulo recorrendo à lista oficial de nomes dinamarqueses, ao caso de Christophher, bem como ao caso brasileiro da família de Autenticada se justifica nesta conclusão. O paradigma platônico perdura sob a roupagem moderna da cultura da autenticidade pela qual o nome se torna possível mediante a contradição de representação da subjetividade, convertendo-a em questão objetiva.²¹⁹

Mas se tratarmos o nome sob um paradigma relacional, aquela contradição tragicômica deve dar lugar a um espaço que não responde à hegemonia relativamente internalizada pelo *logos* e pela força universal da linguagem que resolveria a subjetividade pelo viés objetivo. Neste contexto, a figura do legislador se torna totalmente obsoleta uma vez que, com o nome deixando seu caráter ontológico, o próprio sujeito não pode se ausentar da cadeia de *externalidades* em que ele está inserido para *dar o nome*. Assim, o nome só é possível se considerarmos um fora ainda mais radical do que a *externalidade* do universal: a *exterioridade* que a religiosidade judaico-cristã inaugura na história do pensamento ocidental. Como vimos ilustrado pela figura de Abraão e analisada pela obra kierkegaardiana, para que não tornemos o sujeito matéria de especulação, o único nome possível é o nome revelado. A revelação pressupõe uma outra qualidade de relação existencial que não se baseia na universalidade estético-ética, mas no absurdo religioso – o nome é possível apesar da impossibilidade de nomearmos. Mas ao resolvermos a violência da nomeação, o nome como revelação da *exterioridade* coloca outro problema. A saber, paradoxalmente, o nome se torna um segredo, porque aquele que tem o nome revelado jamais pode ser representado pela linguagem universal. Mais uma vez, a possibilidade da impossibilidade do nome, nesta disposição religiosa que se esquivava de objetificar a subjetividade, só pode, enfim, ser performada pela pseudonímia – relação esclarecida, transversal e irônica que é posta pelo conceito de *exterioridade*.

²¹⁹ A obra kierkegaardiana tecerá uma densa crítica a este movimento que produz sujeitos-objetos. Em minha dissertação de mestrado eu me ocupei um pouco mais demoradamente nesta questão, analisando o pensador objetivo, termo que tomei emprestado de Marino (2001), para desenvolver a crítica de Climacus (2013, p. 121) sobre o sujeito que pensa poder se situar fora da própria existência para sistematizar a existência.

Mediante tudo o que viemos discutindo até aqui, como última palavra é preciso que ressaltemos não estarmos defendendo o abandono estético-ético do nome, e muito menos negando a importância da nomeação. Não estamos advogando para que deixemos de nomear o outro. A função técnica do nome ainda se faz importante porque, afinal, a sociedade se organiza justamente neste plano de relações relativas *externalizadas*. O Direito, inclusive, se coloca neste estrato.

O que defendemos na esteira da obra kierkegaardiana é a urgência do reconhecimento de que, através desta relação universal de nomeação, não somos capazes de trazermos a particularidade do outro à luz do entendimento mediado pela linguagem. Até porque *a subjetividade jamais pode ser um a priori*.

Ao encaminhar a questão para a performance pseudonímica, defendemos que todo sujeito nomeado é um pseudônimo por excelência, e que a relação absoluta com o nome é aberta pelo reconhecimento desta pseudonímia. Ela se configura como sendo a máxima relação que um sujeito pode ter com o outro, nos moldes de uma comunicação indireta kierkegaardiana (cf. KIERKEGAARD, PVE, 1986). Vale-se do nome enquanto mediação, mas esquiva-se da violência técnico-objetiva da nomeação, porque a pseudonímia é a performance do limite epistemológico do nome. Neste sentido, só a pseudonímia pode servir à universalidade instrumental do nome e ao mesmo tempo delatar a sua insuficiência ao evocar um fosso absoluto entre o nome enquanto instrumento quantitativo de identificação ($i = m + 1$ ou $I = 1 - (i)$) com a subjetividade que se coloca para além do alcance da linguagem, em relação absoluta com o Absoluto.

Este é um processo que não se coloca apenas pelas relações interpessoais de nomeação, mas se aplica, sobretudo, à relação do sujeito para com a própria subjetividade, tal como indicado com a reflexão existencial de Kierkegaard em seus cadernos: “eu sou um pseudônimo.” Alternativamente à atividade representativa do legislador platônico, a pseudonímia se afigura como sendo a performance da suspensão teleológica do universal que *externaliza* o sujeito na objetividade do mundo.

Isso não implica, no entanto, que estamos sugerindo que passemos a criar pseudônimos apesar dos nomes a que fomos nomeados. O que tentamos defender até aqui é a abertura de uma outra *disposição* existencial para com o nome; disposição que se coloca, ao mesmo tempo, tão sutil e radical quanto a diferença de Abraão e Abrão. Articulada com a disposição religiosa que o conceito de *exterioridade* coloca à desconstrução da subjetividade enquanto essência, a

pseudonímia se torna mais do que um recurso estilístico estético-ético. Performa a desconstrução e ressignificação do *status* ontológico do estético-ético, da *externalidade*. Reconhecer as implicações existenciais da pseudonímia se torna imprescindível para a conscientização de que jamais podemos pressupor sermos capazes de definir ou delatar a subjetividade do outro (ou a nossa própria) através do nome pelo qual lhe chamamos, porque este nome sempre será, ironicamente ou religiosamente, um pseudônimo. Em suma, a pseudonímia se presta como a performance da *exterioridade* enquanto paradigma de uma subjetividade relacional.

O pseudônimo abre o sujeito para o exercício de sua subjetividade, apesar da *externalidade* que o nomeou, em face ao absurdo de uma *exterioridade* que está por lhe dar o nome.

B3: To become human despite humanism: the Kierkegaardian exteriority as a deconstruction of the modern-human-subject tautology²²⁰

The edge of humanism

Humanism reaches the 21st century in crisis. The conceptions of humanity that shaped the history of Western thought are under intense review. In 1935, Husserl's (2002) lecture entitled *Philosophy and the Crisis of European Mankind* diagnosed the problem in a radical attempt to breathe life into this paradigmatic exhaustion. In "The Vienna Lecture," Husserl defends "a genuine philosophy" over the natural sciences, "the humanity of the higher man, of reason." In the turbulence of 1946, Sartre (2007) presented a lecture, "Existentialism is a Humanism," where we can find slogans as "the existence precedes the essence," and "that man is condemned to be free," both trying to advocate the responsibility of humankind to invent itself, despite the absence of any metaphysical *a priori* for that. Late in that same year, Heidegger's *Letter on Humanism* (1998) was also concerned with the crisis of modernity he identified as the oblivion of being, performed by metaphysics taken as *techné* – including humanism itself. Taking distance from Sartre's existentialism as a mere inversion of the old metaphysical technical terms, Heidegger defended the purification of *humanitas* from that ruined metaphysical humanism by promoting the human being as the clearing of being.

We can take all these argumentations as an apparent attempt to restore "humanism."

On the other hand, the subsequent poststructuralist debate is suspicious about the restoration of humanism, especially after Auschwitz. How to think humanity after the Holocaust?²²¹ This historical trauma marks the exhaustion of humanist splendor and enthusiasm. It exposed humanism as a contradictory paradigm. In that same context, humanism failed to defend those who were not considered part of humankind but also succeeded in exposing where the quest for pure humanity can take us: to the edge of humanism itself. At this point, modernity becomes dizzy when it faces a question that summarizes that contradiction:

²²⁰ Este capítulo é fruto de minha atividade enquanto pesquisador visitante no Søren Kierkegaard Research Centre da Universidade de Copenhague, durante a minha segunda estadia em 2021, sob orientação do prof. Dr. René Rosfort.

²²¹ We could make the same question considering, for example, the historical genocide of minorities such as the indigenous people and African slaves ongoing in Brazil since Portuguese colonization in the 16th century. If we take the Holocaust as the outdated mark for the humanist crisis, it is because this specific philosophical discussion becomes central from the 20th century, especially in the French context.

after all, who comes after the human being? This chapter aims to suggest that humanism can be the one that comes after the human being.

The question we raise is a direct reformulation of the one made by Jean-Luc Nancy *et al* (1991) to a list of French thinkers, as Derrida, Deleuze, Blanchot, Levinas, Lyotard, Badiou, Agacinski. Namely, “who comes after the subject?”. In appropriating Nancy’s provocation, we will discuss how the crisis of humanism is directly linked to the crisis of modern subject. For that, we will take modernity as the climax of the tautology expressed by the term “human modern subject,” i. e., humanity taken as the universal source of subjectivity, and subjectivity as the ontological foundation for the individual human subject. In this redundancy, we will also discuss the limits of the individual as a modern concept.

To work with the saturation of modern tautology, we will follow the traces left by all those contemporary thinkers mentioned above. They lead us back to a modernist author from the 19th century, Søren Kierkegaard. We will resort to Kierkegaardian authorship to see how it diagnosed and contributed to the crisis of humanism from the heart of modernity, performing, in its way, the saturation of the “human modern subject” tautology by converting it into a paradox. We hypothesize that the Kierkegaardian authorship exposed that the existential task of the human being is to become a self *despite* humanism, that is, to become a self *despite* humanity no more taken as an ontological criterion. Pointing to a deconstruction of the “human modern subject,” or to a deconstruction of this chimera that Sartre will defend as the “universal singular,” we will show that the deconstruction of humanism is only possible under a theological exile of the ontological foundation to absolute exteriority – an exile that the Kierkegaardian authorship performed already in the 19th century.

Nevertheless, to start discussing the crisis of humanism as the crisis of the modern subject, hence, the crisis of subjectivity, we will understand the modern subject as Charles Taylor (2013) did in his *Sources of the self: the making of modern identity*. In his book, Taylor undertakes a genealogical task in identifying the formation of modern subjectivity.

Taylor’s train of thought is the following: for the Platonic idealism, the human being achieves self-mastery when she overcomes her vices aligning herself virtuously with an external metaphysical ground. With Augustine’s Neoplatonic *Confessions* (2018), we also have an exterior metaphysical foundation. Still, the relation to God, and the consequent forgiveness of sins/vices, is a matter of human responsibility facing an absolute divine otherness. This relative introjection of the Platonic means to self-mastery with the atonement of sins crosses the Middle

Age and finds the consolidation of transcendental subjectivity in Descartes's *cogito*. This forming humanism is taken to another level when Kant will defend the radical human autonomy as the expressive unity of human reality in not accepting any constitutive goods outside the rational judgment. It was a task for the Enlightenment thinkers of the social contract to define if this autonomy was a social construct or part of human nature itself. The German idealism, by its turn, asked if this human autonomy is nothing but a kind of expressive force of the natural order that trespasses the human being in a way to get actualized. Even though extrinsic, this idealist order did not have the means to return entirely to its Greek model (thinking about Hölderlin), given that in Romanticism, the human subject kept the privilege of being the voice of a speechless nature, something that, in its way, reminds us about Heidegger (1998) and the human being as the shepherd of Being; language, the shepherd's stick. In what seems to be a no way back, the modern human subject consolidates herself as the privileged instance of Being or even the transcendental foundation herself (Cf. Taylor, 2003).

These are just a few topics that Taylor (2003) profoundly investigates to defend that *the modern human subject is a historical product of a radical internalization of the ontological foundation*. As a result of this process, humanity circumscribes the unique source of subjectivity, and subjectivity turns out to be a human essence. In other words, the human being becomes the ontological realm of her subjectivity. Humanity justifies the source of subjectivity at the same time that subjectivity is what defines the human subject. As *causa sui*, the modern human subject can be taken as pure experience (cf. Husserl, 2002), pure subjectivity (cf. Sartre, 2002), and pure *humanitas* (cf. Heidegger, 1998). In short, humanism and modernity attach in a tautological cycle of purification, internalizing the pure transcendence so that the modern human subject becomes the pure transcendence itself.²²²

As exposed by Taylor (2013), the ontological and transcendental *status* of the human subject taken as *historical* relativizes Sartre's concept of freedom that postulates that the "man's destiny lies within himself" (2007, p. 40); and also, the Heideggerian (1998, p. 247) *ek-sistente* as the possibility "in which the essence of human being preserves the source that determines him." Naturally, all this teleology self-oriented just makes sense under a universal conceptualization of humankind that presumes to be, itself, the ontological source of

²²² In his book *Nous n'avons jamais été modernes* [*We have never been Moderns*], Bruno Latour (1993) also refers to this process of *purification* to flag the identity between modernity and humanism. According to him, the modern *purification* "creates two entirely distinct ontological zones: that of human beings on the one hand; that of non-humans on the other" (Latour, 1993, pp. 10-11), and this process is precisely what attests that modernity has nothing to do "with the emergence of the sciences, with the secularization of society, or with the mechanization of the world" (*Idem*, p. 24). See Latour (1993).

subjectivity. That means that humankind is the criterion of what a person must become to be considered a human subject of her time. Here lies the implicit violence of this circular thought that seems inoffensive or even built with the best intentions, even working towards ethical solutions. The violence lies in the fact that who defines the concept of humanity imposes the “humanism of the same” to the other person, referring to Levinas’ Humanism of the Other” (2003). Here, the Same echoes the Protagorean measure of what can be considered human and what cannot. But, of course, who defines what is universally human and what is not will necessarily consider herself as such. How not convert humanism, or the modern human subject, into a Foucaultian panopticon?

When the ontological *status* of the modern human subject becomes a metanarrative explicitly (cf. TAYLOR, 2013; cf. Lyotard, 1991), hence, when the privilege of humanity over the non-human (or the less-human) loses its credibility, exposing itself as an anthropocentric/ethnocentric or ideological paradigm, two directions are possible: either the revitalization and purification of humanism (cf. Sartre and Heidegger) or its exhaustion and saturation (cf. poststructuralist thinkers). In this context, the poststructuralist thinkers are often “accused” of antihumanism and pejoratively called post-humanist.²²³

We can understand why radical humanists as Husserl, Sartre, and Heidegger, even though they don’t use the term posthumanism, seem uncomfortable with an antihumanist approach. The term sounds terrible, true. Still, especially with questions as “who comes after the human subject?” poststructuralists promote an attempt to perform a decentralization of the human subject as *causa sui*. After all, their criticism on humanism is concerned with questioning (i) the historical and cultural hierarchy of the human subject over what is her object, also (ii) the privilege of the human subject over what lacks humanity, when humanity itself presumes to function as a criterion for the other’s (non)humanity. However, the poststructuralist decentralization does not have the pretension to establish itself as an antithetical paradigm or a conceptual alternative to humanism. On the contrary, exhausting the humanist tautology by its

²²³ According to Ferrando (2013, p. 26), “in contemporary academic debate, “posthuman” has become a key term to cope with an urgency for the integral redefinition of the notion of the human, following the onto-epistemological as well as scientific and bio-technological developments of the twentieth and twenty-first centuries. The philosophical landscape, which has since developed, includes several movements and schools of thought. The label “posthuman” is often evoked in a generic and all-inclusive way to indicate any of these different perspectives, creating methodological and theoretical confusion between experts and non-experts alike. “Posthuman” has become an umbrella term to include (philosophical, cultural, and critical) posthumanism, transhumanism (in its variants as extropianism, liberal and democratic transhumanism, among other currents), new materialisms (a specific feminist development within the posthumanist frame), and the heterogeneous landscapes of antihumanism, posthumanities, and metahumanities.”

own terms points out that who comes after the human subject turns out to be humanism itself. In short, to explore the ambiguity of the word “after” in its space-temporal sense, poststructuralists, in general, are suspicious about the thesis that defends that who comes after [*post-*], i. e., that who succeeds the modern human subject is a more fundamental, purer, or more transcendental humanity, or “an even more radical humanism,” as Heidegger (1998) confess to being pursuing with his *humanitas*.²²⁴

Following Taylor’s genealogy of the modern human subject, we reach his book *The Ethics of Authenticity* (1995). He takes the individual as the climax of that historical process of interiorization of the metaphysical foundation. Naming this process as *atomization*, he identifies atomization as the leading cause of “the three modern malaises:” individualism, relativism, and subjectivism.

It becomes explicit that what constitutes the tautology we have been talking about so far is the definition of the universal by the particular and vice-versa. The individual (subject) as the radical source of the universal (humanity); and the universal as what makes the individual who she should be: modern human subject.²²⁵

At first glance, for whom is familiarized with the Kierkegaardian authorship, this circular articulation between humanity (universal) and the individual (particular) could remind us of the Kierkegaardian motto of the individual being, at the same time, herself and the humankind, as we can see, for example, in *The concept of anxiety* (HAUFNIENSIS, CA, 1980). Through modern lenses, Levinas (1996) classifies this Kierkegaardian statement as selfishness – Kierkegaard as a humanist trapped in the tautology of the sameness. Also, through these modern lenses, Kierkegaardian anthropology could be classified as the perfect example of Taylor’s (1995) thesis of internalization since inwardness is the Kierkegaardian tonic, and the individual, the existential dimension of subjectivity. Along these lines, Sartre (2004) also appropriates the Kierkegaardian ambiguity of the individual being, at the same time, herself and humankind. Sartre writes: “Everything happens to every man as if the entire human race were staring at him and measuring itself by what he does” (p. 26); or “In choosing myself, I choose man” (p. 25). This proximity could even make us think that Vigilius Haufniensis is Sartrean.

²²⁴ Would these radical humanism be a kind of “secular” fundamentalism?

²²⁵ This tension between the universal and the particular is one of the main topics of this present Tome, as the reader can see from the other chapters.

However, suppose we dive into Kierkegaardian work with another lens. In that case, we can realize that, even though Kierkegaard deals from within modern categories such as subjectivity, individuality, and self, its anthropology seems to make possible for us a deconstructionist reading of the modern human subject's ontological status, especially when we consider the radical theological background of Kierkegaardian authorship. By the end of this chapter, we hope to have succeeded in explaining why a Kierkegaardian philosophy of existence does not fall into a Levinasian egotism; neither is an example of Taylor's atomization. Also, we hope to have shown that it is qualitatively distinct from a Sartrean synthesis between the individual and humanity. Hence, it is impossible to take the "singular universal" as the climax of Kierkegaardian anthropology. We will get to this thesis by defending that the Kierkegaardian existential task of becoming a self cannot be explained in terms of the individual's interiorization of the metaphysical foundation, but, on the contrary, *in the radical exteriorization of that foundation to absolute exteriority*. God, Truth, Absolute.

Thus, the concept of exteriority emerges as a crucial concept to deconstruct the modern-humanist tautology, performing a paradoxical opening of the modern human subject before the absolute. Only by absurdly considering the exteriority as the absolute criterion for herself, the modern human subject can *become* herself (singular) despite humanity (universal) no longer being taken as an ontological foundation. That is to say that the human existential task is to become a self *despite* humanism since humanism is that very (contradictory) identity between the singular and the universal.

From a Kierkegaardian perspective, let's see how exteriority might promote the deconstruction of the humanist essentialist paradigm – and its implicit ontological violence.

To be human, is it enough for becoming a self?

The Kierkegaardian anthropological premises are well known among scholars. In the opening of *The Sickness Unto Death*, we find:

A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self. (ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980, p. 13)

With this formulation, we may suspect that Anti-Climacus seems to be stressing humanism against its own terms, emulating even its circular rhetoric. From the “human being is spirit” to “a human being is *still* not a self [spirit],” we have a glimpse of a shift from humanity taken as a *condition* for the human being to become her self to humankind taken as an *occasion* for that.²²⁶ In other words, when a human being is *still* not a spirit (“spirit is the self”), the emphasis relies upon the *becoming* of a self, where the self is not a necessity. “A human being is not necessarily a *self*; she is not necessarily her self” (Roos, 2009, p. 69). Her existential task, as a human being, is to become a self. The term “still” flags that the self is a *possibility*. The *self* is not an anthropological *a priori*. “[A] person is born human; this is an anthropological *a priori* fact. However, a human being is not necessarily a *self*; she is not necessarily herself” (*Idem*). Hence, in not being a necessary existential category, Roos (2009) proceeds, the *self* demands a *becoming* – an actualization of that very possibility.

Following up with Anti-Climacus’ formulation, first we have the human being as a dialectical result of two terms, a synthesis between “the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity” (ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980, p. 13). That synthesis characterizes the human being as a dialectical result, a “negative unity.” Since the negative unity is not necessarily a *self*, it still needs to relate itself to itself, acquiring a certain positivity. In other words, once the human being results as a negative unity, as a synthesis, she needs to relate to this first dialectical relation to become a positive one. In doing so, a “*despite* humanity” is posed not in the sense of overcoming or dismissing itself as such. It simply means that to be human is not a condition itself for one to become a self. To be human does not necessarily make one oneself.

Anti-Climacus (SUD, 1980) explores the ontological limits of humanity in considering two hypotheses in the existential process of becoming: (i) either the human being establishes the self by its own human means (humanity as a condition), (ii) or the human being does not establish the self via its own humanity (humanity as an occasion).

Anti-Climacus will take the first hypothesis to its limits, exposing its tautological contradiction before dismissing it: to try to become a self *via* human means, a human being would need to appeal, either to only one of the two terms that constitute itself as such (either the temporal or the eternal, for example) or to the negative unity these terms form together.

²²⁶ In *Philosophical Fragments*, Climacus (PF, 1985) qualitatively distinguish *occasion* from *condition*. While the first has a relative existential status, the later is ontological. As we will see, the *condition* for a human being to become a self is absolutely outside existence.

Both ways, the human being will struggle to give birth to humanly inherent quality. In other words, how could a positive relation emerge from a negative unity itself? According to Anti-Climacus, that struggle will result in human despair. The refutation he provides for the first hypothesis leads us to the second one. (i) If the self cannot emerge from its humanity, (ii) the positive relation requires an exterior agent – an absolute facing the human subject, exteriority as a criterion for the becoming of a self – the pure possibility of becoming a self, despite inherent human impossibilities for such.

However, to understand the precedents of this exteriority as an existential criterion, we need to leave Anti-Climacus (SUD, 1980) temporarily aside and meet another Kierkegaardian work written by Climacus (PF, 1985). After all, what is at stake here is the role of human inwardness.

In *Philosophical Fragments*, Climacus will help us see the tautology of taking humanity as an ontological foundation for the self and why it is a contradiction to work under an essentialist paradigm of inwardness. In a problematization of the modern subject as *causa sui*, Climacus will compare the Greek reminiscence paradigm with the Christian revelation paradigm. He is concerned about how it is possible for a human being to know an eternal truth by her own human means.²²⁷ On the contrary to Anti-Climacus' psychological discussion, Climacus assumes an epistemological approach to examine the boundaries of modern subjectivity. For Climacus, what is at stake is that, if humanity may not be sufficient as an ontological *condition* to become a self, it turns out that this becoming also cannot be a product of a logocentric task, since *reason is something like a negative unity*. In existential terms, one's knowledge of being human, for example, does not make one necessarily oneself. To unfold this problem, Climacus starts his discussion from the "pugnacious proposition" he finds in Plato's *Meno*:

a person cannot possibly seek what he knows, and, just as impossibly, he cannot seek what he does not know, for what he knows he cannot seek, since he knows it, and what he does not know he cannot seek, because, after all, he does not even know what he is supposed to seek (CLIMACUS, PF, 1985, p. 9)

From that, Climacus will empty the Socratic-platonic premise that defends that reaching the truth²²⁸ is a matter of exercising the inherent human capabilities, i. e., reason. The Greek truth is "inside" humanity because human logos can reach it. Through reason, for example, the

²²⁷ These two paradigms are presented and discussed in the chapters B1 and B2, respectively, applied to Kierkegaardian pseudonymity.

²²⁸ Climacus articulates truth as subjectivity. So, in a sense, we can see how he and Anti-Climacus are working in the same issue - from different points of view.

human being would reappropriate the forgotten truth of what she always already was. Therefore, the work on “learning” or knowing the truth should be a work of remembrance and speculation.

However, the pugnacious proposition exposes some problems regarding the Platonic theory of reminiscence framed in the Greek immanent paradigm, called Religiousness A by Climacus (1986). One of these problems is that, for religiousness A, the moment when the truth comes up to the human conscience turns out to be irrelevant since it is a matter of quantitative accumulation. The moment is a culmination of a long chain of causalities. So then, the instant of the logocentric remembrance represents the realization of a past that was always there to be found. Religious A formulation also seems to criticize Descartes’s cogito: I know, therefore I am, considering that Descartes and Plato are different stages of the same metanarrative, as pointed by Taylor (2013). In short, for Modernity, there is no room for a qualitative leap (becoming a self) in temporality.

Climacus (PF, 1985) suspects the validity of the Platonic paradigm for existential matters, turning the Socratic pugnacious proposition against its very metaphysics. In doing that, Climacus wonders about an alternative to that Greek religiousness A, a religiousness B.

In Climacus’ religiousness B, truth is radically placed absolutely outside humanity so that no innate human attribute, as reason or virtues, could reach it. In this way, humanity could no longer be the *condition* for the truth, just an *occasion*. This movement is what characterizes Climacus’ (PF, 1985) ontological turn. On the contrary of humanism that starts with Socrates (cf. TAYLOR, 2013), he places the human subject outside the truth in a way that humanity cannot function as a *telos* itself.

Truth no longer is a matter of logocentric speculation but of faithful revelation. If there is an ipseity, it applies only to the truth itself, never to the human subject. The relation between two distinct qualities is only possible via revelation, a paradoxical relation of that exteriority entering the existence without being internalized.²²⁹ But, of course, the revelation is absurd to reason – it touches reason and remains exterior to thought.

Exiling the ontological foundation to radical exteriority, Climacus’ religiousness B sets the premises for an anthropological and qualitative distinction between the human being and

²²⁹ Climacus (PF, 1985) refers to this paradox in terms of the eternal touching history without becoming historical, that is, the eternal enters history maintaining its absolute distance with the historical. In Kierkegaardian later works, such as *Practice in Christianity* (ANTI-CLIMACUS, PC, 1991), this paradox is assumed to be performed by Christ.

the self that a human being must become. If truth is absolutely outside humanity, humanity is an untruth.

In short, that exteriority where Climacus places the truth, and Anti-Climacus, God, is the absolute ontological foundation that makes it possible for a negative unity to relate itself to itself in a positive way. This positive relation leads us back to Anti-Climacus' second hypothesis.

The human being is (desperately) out of her self

According to Anti-Climacus' (1980) second hypothesis (ii), if humanity itself is not a condition to become a self, the human being depends on an absurd intervention (revelation) from a third element situated in absolute exteriority, anthropologically speaking. This third element – the condition itself – allows the negative unity to *leap* out of itself to become a self paradoxically. This exteriority functions as a criterion for a positive relation. It makes it possible to become a self despite the impossibility of becoming a self, humanly speaking (cf. GRØN, 2004).

To illustrate this movement, Anti-Climacus (SUD, 1980) will use the metaphor of the sickness, directly linked with the despair we mentioned when discussing his first hypothesis. If sickness has the condition to cure itself, a sick person cannot be sick at all. There is no qualitative difference between her health and her unhealthy state since the medicine lies within the sick condition itself. To eliminate this ambiguity, Anti-Climacus (SUD, 1980) says that we must consider that the current infirmity does not have the cure in itself. The sick person needs an outer intervention to get her out of her sickness.²³⁰ In the existential context, the ill person, i. e. the despaired human being that tries to become herself appealing to her humanity, can only overcome her despair in appealing to an outer intervention, ontologically speaking. It means that despite the impossibility of healing, one needs to believe that it is possible to be healed somehow. This formulation follows Climacus' religiousness B (despite the impossibility of knowing the truth, one needs to have faith that it is possible to relate to the truth). In Anti-Climacus' existential terms, to heal means becoming a self despite the impossibility of doing so via human attributes (GRØN, 2004).

²³⁰ We can see how these hypothetical scenarios are analogous to Climacus' (PF, 1985) thought experiment.

A Portuguese edition of Anti-Climacus' (1979) work translates its title [*Sygdommen til Døden*] as *The human despair*. Although inaccurate, this translation (suitable as a Freudian slip) reflects our issue perfectly. Namely, if the human being and the self are two qualitative distinct existential categories, to despair is human. By its turn, the self cannot despair because it is related to the absolute antidote to this sickness unto death: “the self is healthy and free from despair only when, precisely by having despaired, it rests transparently in God” (Kierkegaard [Anti-Climacus], 1980).

As suggested before, both Climacus (PF, 1985) and Anti-Climacus (SUD, 1980) use monotheism and Christianity to perform their anthropological turn, exhausting humanity from the ontological status it acquired along the modern metanarrative (cf. TAYLOR, 2013). In this sense, Kierkegaardian religious anthropology is not anthropocentric, neither in terms of Feuerbach's anthropology. That exteriority is neither a projection of the human aspiration for absolute perfection nor compensation for human imperfections and limits. On the contrary, humanity is left emptied by Kierkegaardian anthropology so that this category is no longer an existential product per se. Revelation is not an event that articulates with a universal, but with a particular, the individual.²³¹ Anti-Climacus even uses Christian theology to deconstruct anthropocentrism in terms of human authority – whether of the human being or the self's authority. Once humankind doesn't have the ontological means itself to become a self, any authority a human subject could claim to have in this existential movement vanishes away to that exteriority. Such power is out of her role. This shift, as we know, will cause severe turbulences to dogmatic disciplines and the philosophical systems and their didactics.²³²

Starting to unfold Anti-Climacus (1980) second hypothesis (ii), the author finds out that humanity is a necessary quality for those who were born humans (one cannot be more or less human than another), and since to despair is human (there are different ways to despair), despair is an existential category that has to do with humanity, that is, with everyone:

Just as a physician might say that there very likely is not one single living human being who is completely healthy, so anyone who really knows mankind might say that there is not one single living human being who does not despair a little [...]. (Kierkegaard [Anti-Climacus], 1980, p. 22)

In despair the human subject is out of the self she craves to become within her humanity by her own means. These psychological implications from Kierkegaardian anthropology expose

²³¹ God always reveals itself to the individual, never to the crowd. See Chapter B2, the revelation to Abraham and its implications to subjectivity.

²³² We address this issue in more details in the Tome A.

human beings as a tautological blind alley. Here the role of exteriority in Anti-Climacus' second hypothesis becomes explicit in its theological terms. If there is an antidote to human despair, it cannot emerge within the desperate human being. This desperate inwardness does not have this ontological power anymore. It must come from exteriority – an “outwardness” that will shift that desperate inwardness into a new inwardness. Climacus mentions a second birth in life. Johannes *de silentio* (FT, 1983), the pseudonym of *Fear and Trembling* that we will dwell on later in this chapter, talks about a new interiority. All of them, considering the *leap of faith* towards absolute exteriority. Climacus places truth in this exteriority, and Anti-Climacus, in God. We will refer to it as Absolute to present his second hypothesis.

For Anti-Climacus, for becoming a self, (iii) the human being needs to open herself, giving up trying to become a self through her human attributes. However, simultaneously, (iv) the Absolute must be absolutely available for her once she decides to make the absurd leap of faith. Thus, to become a self (particular) despite humanity (universal).

That is to say that, even trapped in her humanity, the existential role of a human being cannot be reduced to a radical passivity or a kind of nihilism. Humanity is deprived of its ontological status, but the human remains responsible for becoming a self (iii). As the sick person needs to acquire conscience of her state and decide to seek help, the despaired human being needs to decide to open herself for this Absolute to come.²³³

In becoming desperately conscious that humanity itself lacks an ontological status – and this is the most one human can know, and to make the other aware (CLIMACUS, PF, 1985) – it is up to the subject (iii) to open her humanity and have faith that, despite the impossibility to become a self, for the Absolute everything is possible. This absolute possibility is what comes to the despaired human being. Therefore, there is a need for the despaired one to decide if she wants to make an absurd *leap* and to rest transparently in her relation to the Absolute. *De silentio* (FT, 1983) would call this decision an infinite resignation. In a dialectical tension between activity and passivity, one must decide not to take humanity as an ontological criterion for becoming a self. And this decision cannot be taken based on speculation since it is absurd to reason. It is an act of faith.

²³³ In a complement to Climacus (PF, 1985) and Anti-Climacus' (1980) works, see the piece written by Judge Wilhelm, another Kierkegaardian pseudonym. In the letter entitled *The balance between the esthetic and the ethical in the development of the personality* (Kierkegaard, 1987, pp. 213-215), Wilhelm discuss the concept of choice that can illuminate even more our issue, concluding that “when you choose yourself absolutely, you will easily discover that this self is not an abstraction or a tautology” (Kierkegaard, [Wilhelm], 1987, p. 222).

For Climacus (PF, 1985), but especially for *de silentio* (FT, 1983), this double movement of faith marks the decisive moment of becoming, or the second birth in existence and the new interiority, as we mentioned before. In other words, the leap of faith (iii and iv) marks the *conversion* of the human subject to a self, i. e., from non-being to being – becoming. However, contrary to the Greek anthropological paradigm (Religiousness A), this conversion is not a mere disposition and tuning the subject with the truth she already and always had in her hands. On the contrary, the conversion that Climacus (PF, 1985) refers, presupposes that humanity is equivalent to both untruth and non-being.

Humanity is in untruth because, in religiousness B, the truth is outside the existence. In this way, Climacus (PF, 1985) deconstructs the humanistic approach that, since Socrates, presupposed the correspondence between humankind and truth:

When the learner [the subject] is untruth (and otherwise we go back to the Socratic [religiousness A]) but is nevertheless a human being, and he now receives the condition and the truth, he does not, of course, become a human being for the first time, for he already was that; but he becomes a different person, not in the jesting sense - as if he became someone else of the same quality as before - but he becomes a person of a different quality or, as we can also call it, a new person. (CLIMACUS, PF, 1985, p. 18)

Climacus emphasizes the becoming as an existential movement that results in a qualitative turn. If humanity is untruth, then the human being is a non-being since to exist is to overcome that untruth human condition. Even though we won't go so far in our analysis, we could say that Climacus' (PF, 1985) concept of *conversion* margins a posthumanism. For now, it is enough for us to realize that, despite being born once, the human being does not exist as a being (self) yet. A qualitative existential movement must take place in this conversion in the way of a rebirth of a new person:

Inasmuch as he was in untruth and now along with the condition receives the truth, a change takes place in him like the change from “not to be” to “to be.” But this transition from “not to be” to “to be” is indeed the transition of birth. But the person who already is cannot be born, and yet he is born. Let us call this transition rebirth, by which he enters the world a second time just as at birth - an individual human being who yet knows nothing about the world into which he is born, whether it is inhabited, whether there are other human beings in it, for presumably we can be baptized *en masse* but can never be reborn *en masse*. (CLIMACUS, PF, 1985, p. 19)

For Climacus (PF, 1985), more important than the being itself, it is the qualitative “transition,” a movement that Transposing this issue to Anti-Climacus' (1980) terminology, this transition from “untruth” and “non-being” to “to being” is equivalent to becoming a self that must be repeated on every moment, since it is a positive relation.

In this context, in working with the intersections between Kierkegaardian pseudonyms, what Climacus, Anti-Climacus, and *de silentio* seem to be defending in their own way is that

taking the deconstruction of the Socratic-Platonic paradigm until its last consequences, to assimilate the Christian contributions as an alternative paradigm to existence we must admit that, for becoming a self, the human being must decide to leap out of her humanity. And for that, the modern human subject cannot function as an ontological foundation for herself. The tautology does not have its existential legitimacy anymore.

The most important here is that the human decision is not based upon rationality or via speculation. Still having the pugnacious proposition in mind, this movement beyond the human attributes overcomes logocentrism. This leap, as we mentioned before, is absurd to reason. (iii) It demands another kind of certainty that is not objective. It demands a leap of faith in the direction of what a human being can never know in advance.

On the other hand, we cannot forget that even this leap is not sufficient. Otherwise, we would be contradicting the entire thesis that the human being cannot become a self by her human means, as we discussed before with Anti-Climacus first hypothesis (i). (iv) The Absolute must come to rescue the negative unity that thrown itself into an absolute void, but in a way that this double movement (iii and iv) does not imply transferring the absolute ontological ground to the human being in the form of a self.²³⁴ The self is not an ontological substance itself.

Thus, we are facing a paradox. The becoming a self, i. e., the negative unity relating to itself, can only emerge in relating itself to an ontological ground placed absolutely outside humanity (the Absolute). However, this relation with the Absolute must be established so that the Absolute keeps its absolute distance from the human being and the self she becomes. Thus, in relating to the human synthesis, the absolute must remain outside the negative unity. For this Kierkegaardian anthropology, there is not such a thing as Taylor's (20130) internalization of the ontological foundation to the realm of the subject. Thus, the modern human subject and the Kierkegaardian self are two qualitatively distinct categories. The first individuality would lead us to Taylor's (2013) individualism – where everyone is taken as their own ontological foundation towards the other. The Kierkegaardian individual, on the contrary, is characterized by its absolute positive relation to the Absolute – the ontological foundation is exiled to absolute exteriority – tautology and paradox, respectively.

²³⁴ If the role of the Absolute was to ontologize the self, the Absolute would fall into that same ambiguity of the Socratic-Platonic master. That is, the Absolute would become irrelevant in the very moment that a human being would become a self.

A Kierkegaardian critique of classical humanism

Given our discussion's density so far, a recapitulation of our main arguments would be helpful at this point where we head to its conclusion.

- The crisis of humanism represents a crisis of the modern subject as a historical product of the Western thought, according to authors as Nancy (1991) and Taylor (2013);
- This crisis emerges from the radical internalization of the ontological foundation and purification of subjectivity as Taylor (1991; 2013) diagnosed, and as we can find in Husserl, Sartre, and Heidegger;
 - That metanarrative closes the modern human subject in a tautology that justifies her autonomy by her humanity and humanity by its privileged source of subjectivity. Here, the universal explains the particular, and vice-versa;
- To make a purposeful critique of the modern-humanist tautology, it is necessary to search for modernist works that break with that contradiction by their own terms. We hypothesize that Kierkegaardian authorship is one of these works;
 - That's because the Kierkegaardian anthropology assumes the qualitative difference between the human being (universal) and the self (particular);
 - This qualitative differentiation is only possible if the human subject is no longer an ontological ground *per se*. Both *Anti-Climacus* (SUD, 1980) and *Climacus* (PF, 1985) perform this shift in exiling the ontological foundation to absolute exteriority, under radical theological premises;
 - Since the ontological ground is now absolutely outside the human being, the subject must perform a leap out of her humanity to become a self. That is, she needs to become a self *despite* her humanity;
 - Since this leap is absurd, it is no longer a matter of speculation, but faith, as we saw with the Socratic pugnacious proposition *Climacus* uses;
 - This paradoxical double movement (the human subject leaping out of her humanity, and simultaneously, the

Absolute coming to rescue the despaired human subject) characterizes an existential qualitative turn: becoming a self.

- The self only emerges by the actualization of this absolute relation with itself through absolute exteriority. However, the self never becomes an ontological foundation itself. The Absolute remains away from the self's constitution – and the positive relation of the negative unity with that exteriority must be actualized in every moment;
- By placing the ontological foundation in exteriority (Climacus' religiousness B), the human being is unauthorized as the Protagorean measure for everything else, as humanism presupposes. And the most important: even the self is not the measure for everything else, since the ontological foundations remain absolutely exterior to the Kierkegaardian individual;
- Thus, even though it uses modernist terms, Kierkegaardian anthropology does not corroborate humanism-modernity because it does not replace the human subject with the self and also, above all, does not postulate the self as a substance or a privileged instance of being;
- By emptying this fundamental ontology that characterizes the modern human subject metanarrative, Kierkegaardian anthropology sets the premises for us to criticize classical humanism;
- On the contrary of Taylor's diagnosis of the individual as the internalization of the ontological foundation, for us, the Kierkegaardian individual is a result of externalization of that very ontological foundation.
- That's why a concept of exteriority is crucial for us to talk about Kierkegaardian subjectivity and inwardness and apply it to contemporary post-humanist discussions.

The human-self and the theological-self, a matter of criterion.

From everything we've discussed so far, one can realize that we never formulate a concept of exteriority directly and objectively, only indirectly and negatively. That's another reason why Kierkegaardian authorship is highly relevant to our issue – it is the precursor of indirect communication that subverts classical epistemology (POOLE, 1993), as the pugnacious

proposition showed to us.²³⁵ In applying Kierkegaardian indirect communication, we tried to point out exteriority as the radical ontological foundation that paradoxically remains exterior to the existence, even in relation with the existent. God, the Absolute, Truth, all these Kierkegaardian terms are absurd concepts. They cannot be internalized, neither by knowledge nor by any universal mediation such as language.²³⁶ They are all exterior to humanity in this sense. So, it is exteriority itself. There is no immanent frame here.

At this point, the reader might be wondering if this is just another way of doing radical phenomenology. Maybe apophatic and negative theology (cf. KANGAS, 1998; LAW, 1993). Perhaps an ontotheology?

Exteriority in Kierkegaardian terms we've been working with cannot be identified as wholly belonging to any one of these paradigms since it is not a positive phenomenon in itself. Neither this exteriority corresponds to an absolute presence that could be contoured inverting the predicate's vector, i. e., instead of saying *what a thing is* or should be, saying *what it is not* or should not be. It is not an essential presence "out there" from which any chain of causalities "in here" can be derived. Exteriority remains after the deconstruction of the human subject as an ontological foundation for herself. Hence, one could ironically name it as a criterion²³⁷ for opening the modern-humanist tautology to a paradox. As we will see, Anti-Climacus (1980) does that to set his religious anthropology in motion.

The exteriority that we are indirectly arguing for is qualitatively different from those phenomenological, apophatic, and ontotheological exteriorities, which take inwardness as their dialectical source. This way, subjectivity, and self are terms that function as an ontological foundation or, at least, as a tautological criterion, as we saw with Taylor (2013).

We can take examples from the humanist texts we have mentioned before to understand how phenomenology, apophatic theology, and ontotheological paradigms place the human subject as the exteriority itself (pure subjectivity, pure transcendence, *humanitas*). They usually use this "exterior" to close the tautological argumentation, assuming the human subject as a cause and an end for herself. See, for example, how Sartre will finish his text: "man is always *outside* of himself, and it is in projecting and losing himself beyond himself that man is realized;

²³⁵ Tome A studies this issue in a specific way, applied to the Kierkegaardian authorship.

²³⁶ Johannes *de silentio*'s name, and Abraham's silence in *Fear and Trembling*, expose how language cannot mediate the absolute relation to the Absolute and to another individual.

²³⁷ The irony dwells in the fact that the "criterion," a term with deep objective connotations, now is used to refer to evoke an absurd concept.

[...] it is in pursuing transcendent goals that he is able to exist.” (Sartre, 1946, p. 52). We could use this quote in our favor if Sartre did not continue in the following way: “Since man is this transcendence, and grasps objects only in relation to such a transcendence, he is himself the core and the focus of this transcendence. Therefore, the only universe that exists is the human one – the universe of human subjectivity” (*idem*). Even dismissing any theological foundation, in the end, Sartre could not avoid recognizing the role exteriority plays in his pure subjectivity. But then, he redirects “exteriority” to the realm of human inwardness while converting and projecting this subjectivity as the transcendence itself. According to our thesis, this contradictory movement merges our concept of exteriority into an ontological interiority, the universal singular – relative exteriority, an *externality*.²³⁸

Heidegger (2010) realizes Sartre’s contradiction and accuses the French thinker of still being trapped inside metaphysics. Trying to set *humanitas* high enough, “exteriority” will also play a decisive role in Heidegger’s philosophy, and the being is placed in a qualitative dimension other than the universal existence. However, it will continue articulated with the concept of humanity, making the existent human being the open instance of Being over the other beings such as plants, animals, etc. (Heidegger, 1999). This time, the human being is the only being who is thrown in the open – *Dasein*. This openness, however, follows a fundamental ontology. As with most humanist thinkers, the open is presumed to be an ontological foundation, but then it is delegated to humanity as a criterion of its expression. According to Levinas (2006), the Heideggerian Being out there still “needs man, because it confides in man as secret and as task” (p. 61). Some authors show us how this Heideggerian fundamental ontology (1998) is anthropocentric while implying anthropogenesis (cf. VALENTIM, 2019). For us, Heidegger’s articulation of *Dasein* and being can be included in Taylor’s (2013) metanarrative of the modern human subject. It also means that his exteriority, the open, can be expressed by the tautology we’ve criticized. Heidegger’s exteriority is also internalized since it still depends on humanity to get actualized – *externality*.

For Sartre (1946) and Heidegger (2010; 1998), humanity becomes the transcendental criterion for itself and the self, the privileged instance of Being over the other beings, respectively. Hence, humanity becomes the criterion for one to become oneself, and vice-versa. If Sartre projects this humanity to a pure transcendence, Heidegger will do it under a fundamental ontology. Here, it becomes explicit why exteriority based upon Kierkegaardian

²³⁸ The concept of *externality* is discussed in the chapter B1.

authorship is qualitatively distinct from those *externalities*. In a Kierkegaardian context, humanity is placed as a universal concept, which means that it can never acquire an absolute status as a criterion. Nor the individual self can assume that ontological role. This way, the Kierkegaardian anthropology can be taken as a severe opponent of the humanist tautology that takes humanity as the destiny of man. If humanity is taken as a criterion, the human subject is condemned to despair. Humanity is just an *externality*: God, Truth, the Absolute, *exteriority* – the only absolute criterion.

Sartre and Heidegger's²³⁹ humanism take humanity as an absolute criterion for itself. For Climacus, this is confusion since humanity cannot project itself to that exteriority. As an externality, its role is just to establish a paradoxical relationship with such ontological exteriority. In this sense, it is worthwhile opening a parenthesis. Kierkegaardian religious anthropology is also utterly opposite from Feuerbach's (2017) since, for Feuerbach (2017), the absolute God is a mere anthropological projection men make to deal with its limits and imperfections. Feuerbach is a humanist placing humankind, simultaneously, as an absolute source and end for itself. But for our Kierkegaardian paradoxical anthropology, there is not such a projection. Humanity does not have the means for creating or speculating something that is beyond its human limits. *Therefore, an externality* cannot function as a criterion for *exteriority*. In other words, neither a human being nor the self can serve as a criterion for the Absolute since they are inside the existence and limited to human means for that. Climacus (1980) is clear about the impossibility of a human being to transcend her own existence, assuming the role of an absolute systematicity to speculate what it means to exist: “existence itself is a system – for God, but it cannot be systematized by any existing spirit” (CLIMACUS, PMF1, 2013, p.134). For Anti-Climacus (1980), the only possibility is the other way around: humankind is absolutely outside of that exterior ontological criterion, inaccessible through speculation.

Arne Grøn (2004) discusses how Anti-Climacus (1980) deals with this issue, pointing out his indirect criticism of humanism in naming the modern human subject as “human-self,” “the self whose criterion is man [*Mennesket*]” (ANTI-CLIMACUS, 1985, p. 133). While humanist logic seems to make a constant effort to turn humanity into an even more pure, radical, and transcendental criterion, Anti-Climacus' (1980) second hypothesis already breaks with this tautological purification. As we saw, Climacus also adverts us: the existent cannot escape

²³⁹ Estamos considerando o pensamento de Heidegger na altura da publicação de sua *Carta sobre o Humanismo* (1998).

existence to find out *what it* means to exist. Could a human being transcend humanity precisely to define what it means to be human? We already know why for Kierkegaardian anthropology, humanity cannot be a condition for a human being to determine what it is to be human. So, if we need an absolute criterion for that, it should come from a radical exteriority (ii). A criterion which is an offence to reason, an absurd one. Specifically, Anti-Climacus (1980) gives us a diagnosis of how the Kierkegaardian authorship allows a deconstructionist reading of the humanist-self, introducing, but its turn, the theological-self – the self “established by another:”

Every human existence that is not conscious of itself as spirit or conscious of itself before God as spirit, every human existence that does not rest transparently in God but vaguely rests in and merges in some abstract universality (state, nation, etc.) or, in the dark about his self, regards his capacities merely as powers to produce without becoming deeply aware of their source, regards his self, if it is to have intrinsic meaning, as an indefinable something ... every such existence is nevertheless despair (p. 102 / 45-46).

Arne Grøn (2004) also remember us about the following passage from *The Sickness Unto Death*:

A cattleman who (if this were possible) is a self directly before his cattle is a very low self, and, similarly, a master who is a self directly before his slaves is actually no self - for in both cases a criterion is lacking. The child who previously has had only his parents as a criterion becomes a self as an adult by getting the state as a criterion, but what an infinite accent falls on the self by having God as the criterion! The criterion for the self is always: that directly before which it is a self, but this in turn is the definition of “criterion” (p. 133 / 79)

In this sense, the human-self corresponds to the modern human subject that desperately takes its own definition of humanity as a criterion to legitimize itself and its relation to the other. On the other hand, the theological-self opens such a tautology via its own terminology by deconstructing and suspending the humanist ontology of the same by considering an absolute criterion. A human-self is characterized by *externality* as a criterion; theological-self takes *exteriority* as such. These two relations are qualitatively distinct: the first is logocentric and systematic, and the second is a leap of faith and absurd. Therefore, the theological self does not correspond to the modern human subject since it does not fit in the humanist paradigm – it is the positive relation of that very negative unity relating to itself taken absolute exteriority as a criterion for that.

Even though we consider the theological-self as criticism on humanism, one could argue, as Fox-Muratón (2019) does, that the late Kierkegaardian authorship tries “to reconcile moral universality with spiritual singularity,” especially with its defense of the notion of equality in “unconditionally every human being [*ubetinget ethvert Menneske*].” Thus, Fox-

Muraton (2019) suggests that the answer to “Existence Philosophy as a Humanism?” is positive. She argues that the late Kierkegaard’s existence philosophy could be framed as a humanist. But could it be humanist, especially when the theological-self already deconstructed humanity as an absolute ontological criterion?

We don’t think so. According to what we have been pointing so far, Kierkegaardian Existence Philosophy does not corroborate humanism – even though it works with humanist categories. For example, the fact that Kierkegaard, in *Works of Love* (1995), tries to insert his philosophy in the social debate (cf. FOX-MURATON, 2019) does not mean that he redirects humanity to the existentialist status of an ontological condition. The criterion remains exterior to that when Kierkegaard keeps the relation to the other as paradoxically mediated by God, the absolute exteriority. In this sense, equality is no longer posed by essence, as it seems to happen in humanism. This means that I am not equal to you because we are humans, a negative unity, but because we are *deauthorized* to postulate what it means to be equal, taking humanity as a criterion. In other words, we can only become equal before an Absolute criterion, equals by our lack of absolute authority to set what it means to be equal. Equals through our ontological fragility, as Rosfort (2021) argues. Thus, even in the late works, Kierkegaardian authorship seems irreducible to make concessions to ontologize the universal again.²⁴⁰ And even if Fox-Muraton (2019) is right in taking “Existence Philosophy as a Humanism,” then the early pseudonymous works perform a mutiny against Kierkegaard’s supposed efforts of (re)internalizing the ontological foundation and taking to humanity as a criterion again.²⁴¹

Anti-Climacus’ (1980) theological-self is a self despite humanism (human-self); a self must take God as the absolute criterion for overcoming existential despair. Climacus’ (2013) religiousness B sets the premises for that in exposing why the “modern human subject” category is a contradiction, deconstructing its tautology into a paradox via an absolute truth that cannot fit in a logocentric system. It is important to highlight that, in our reading, Climacus and Anti-Climacus do not work against each other, as the prefix “anti” could suggest. On the contrary, they deal precisely with the same issue – the existential paradox – addressing it in different

²⁴⁰ David Kangas’ book, *Kierkegaard’s Instant: On Beginnings*, discusses how Kierkegaard’s edifying discourses, which include the later works, also problematize a tautological conception of humanity. Even though we tend to disagree with Kangas (2007) when he says that the edifying discourses “follow from a precisely more *critical sense* of what is originary to the human condition” (p. 198) – we think that the Kierkegaardian issue is not about the “human condition,” but the human occasion – at least Kangas (2007) recognizes the risk of falling into a humanist tautology: the edifying discourses, he writes, deal “not [with] the spontaneity of a consciousness that begins through and with itself (absolutely), but [with] the event through which the horizon of presence first opens, the gift of presence.” See Kangas (2007).

²⁴¹ See chapter A3, Tome A.

ways: philosophical and religious, respectively. The theological-self, as the individual, is a category that demands faith; the modern human subject and the singular universal is posed by reason and universality, a matter of speculation. The third element of this argumentation is brought by *de silentio* (FT, 1983) when he takes phenomenology to its limits in trying to circumscribe the absurdity of the existential status of that individual in absolute relation to the Absolute. As well as the theological-self, Abraham, the knight of faith, is a singular individual before God (exteriority as a criterion) despite the universal (externalities as a criterion).

Abraham, a model for the theological-self?

According to Kierkegaardian indirect communication, we cannot objectively and directly define a concept of exteriority. Any definition would internalize exteriority to a logocentric system, ignoring that human thought cannot transcend itself for such an enterprise. In a Kierkegaardian context, a human subject cannot assume an exterior role – it would mean to become the exteriority itself, the Absolute, God. In other words, this is the radial implication of the internalization of the ontological foundation that Taylor (2013; 1991) diagnoses as atomization. Still, the absurd relies on the fact that a human subject must relate to such absolute exteriority in a way to become a self. In *Fear and Trembling*, Johannes *de silentio* (FT, 1983) asks himself about the existential implications of becoming a self, or in his terminology, of becoming a knight of faith: “He [Abraham, the knight of faith] acts under the absurd, for it is precisely the absurd that he as the single individual is higher than the universal.” (p. 56).

Once again, we have a Kierkegaardian work that radically distinguishes the individual, the universal, and the Absolute. This seems to be the Kierkegaardian philosophy of existence, where only the Absolute, this radical exteriority, has an ontological status. If the individual takes the universal as a criterion for her existence, she loses herself in such relativity. Still, if she makes a religious movement and takes the Absolute as a criterion, then she establishes herself – what does this movement mean in terms of existence? We cannot *know* it since it is a relation that overcomes the limits of reason and language as a mediation.²⁴² Johannes *de silentio*

²⁴² Here we can see how *de silentio* (FT, 1983) also distances himself from Heideggerian humanism. Heidegger (2010) sets language as crucial for the actualization of Being by the *ek-sistenz*. In a Kierkegaardian context, language cannot mediate the relation to God, either for himself or with another person: “for in the world of time God and I cannot talk with each other, we have no language in common” (E SILENTIO, FT, 1983, p. 35), and “Speak he [Abraham] cannot; he speaks no human language. And even if he understood all the languages of the world, even if those he loved also understood them, he still could not speak – he speaks in a divine language, he speaks in tongues” (*Idem*, p. 114).

is scandalized by this religious movement he identifies in Abraham as its model, when the father of faith answers God's trial of sacrificing his son, Isaac:

Thinking about Abraham is another matter, however; then I am shattered. I am constantly aware of the prodigious paradox that is the content of Abraham's life, I am constantly repelled, and, despite all its passion, my thought cannot penetrate it, cannot get ahead by a hairsbreadth. I stretch every muscle to get a perspective, and at the very same instant I become paralyzed. (DE SILENTIO, FT, 1983, p. 33)

When the human subject becomes a self before the absolute, i.e., when Abraham makes a leap of faith in deciding to sacrifice his son under God's command, believing in the impossible that he will have Isaac back, Abraham is placed outside any universal category that could comprehend his dilemma. It is a matter of Abraham before God. No other man could mediate this absolute relation. Hence, what is left for *de silentio* is to follow this religious figure in order not to comprehend it but to take its existential implications: one of them is that Abraham promotes a "teleological suspension of the ethical" (DE SILENTIO, FT, 1983). The ethical, here, is taken as the universal. Suspension, in our context, is the dismissal of externalities as a criterion. Thus, humans would consider Abraham a lunatic or a murderer since humanity deals with universal ethical criteria.

The teleological suspension of the universal places Abraham outside the universal. His relation to such exteriority absurdly rules his existence and renders him silent: as an individual, ontologically surrendered, he cannot communicate the existential dilemma with no other human being. If so, anyone would try to stop him from reaching mount Moriah with Isaac. Sharing the real purpose of his three-day trip would also mean an attempt to escape his religious commitment to God and seek solace in the universal again. Abraham cannot communicate and share his act of faith with any other human being, not because he chooses not to, but because he cannot do it even if he would like to do so. There is no escape for him through language as a mediation. The absurdity of his situation does not admit transcriptions to the human language since language is universal. Thus, there is an ontological interdict between Abraham and the entire humanity: his *absolute* relation with the Absolute places him in a situation of secrecy.

Moreover, his situation is a scandal to ethics because it denounces and deconstructs its ontological status. The secret is the absurdity of an existence that suspends teleologically the ethics, the universal, the human. Abraham, as a self, *is* the secret:

To the extent that, in not saying the essential thing, namely, the secret between God and him, Abraham doesn't speak, he assumes the responsibility that consists in always being alone, entrenched in one's own singularity at the moment of decision. Just as no one can die in my place, no one can make a decision, what we call "a decision," in my place.

But as soon as one speaks, as soon as one enters the medium of language, one loses that very singularity (Derrida, 1995, pp. 59-60).

In this way, Abraham suspends his humanity, but not in the sense of overcoming it and becoming an extraordinary entity, but in a way that he needs to deal with his singularity despite his universality. He needs to decide which criterion he will consider relating his existence: his duty as a father (externality)²⁴³ or his duty before God (exteriority). Our thesis is that this decision is a matter of qualification of the individual as a human-self or a theological-self.

Rocca (2002) seems aware of these anthropological dilemmas and raises some of these issues in his paper entitled *If Abraham is not a human being*. “Abraham is the father of this faith which suspends the ethical. Abraham is an example, the model of faith. But who is Abraham?” Rocca (2002, p. 248) asks, realizing that, “in this difference of language, in this impossibility of translation between Abraham and other human beings (the human word ‘translates me into the universals’) lies the absolute difference between Abraham and human being.”

What interests us most from Rocca’s (2002) discussion is that he identified that “Abraham is at once a human being and more than a human being” (p. 250). This “more than a human being” points to our thesis, not in a hierarchical way of promoting Abraham as a super-human. At this point, we prefer not to use the term superhumanity as Rocca (2002) does because it can suggest an erroneous interpretation that articulates Abraham with that humanist purification. This interpretation would insert Abraham into the modern human being metanarrative. Abraham is “more” than a human in the sense that he is himself despite his humanity. His singularity facing the absolute is not posed by any inward essence that can fit *in* universal humanity. Abraham’s suspension of the ethical is equivalent to the leap of faith in taking (and answering) exteriority as a criterion to become himself. That’s why we think that Abraham can be born as the model of Anti-Climacus’ theological-self.

²⁴³ Abraham cannot become a self through an ethical role of paternity, for paternity is precisely the universal category. Paternity is not a singular secret – anyone can understand it in its universal terms mediated by language. The relation between a father and a son is ruled by relative laws that exist before Abraham himself. It is a formula that applies to every human. It would be impossible to become a self-appealing to this universal parental relation as a criterion. In other words, the parental relationship between Abraham and Isaac is not necessarily a relationship between two individualities but between human beings – understandable and translatable, by its turn, to the entire humanity.

We can also see that exteriority as a criterion is important to *de silentio* (FT, 1983) when he writes one of the most beautiful passages in *Fear and Trembling* that reverberates a lot with Anti-Climacus' quote²⁴⁴ we brought up before:

No one who was great in the world will be forgotten, but everyone was great in his own way, and everyone in proportion to the greatness of that which he loved. He who loved himself became great by virtue of himself, and he who loved other men became great by his devotedness, but he who loved God became the greatest of all. Everyone shall be remembered, but everyone became great in proportion to his expectancy. One became great by expecting the possible, another by expecting the eternal; but he who expected the impossible became the greatest of all. Everyone shall be remembered, but everyone was great wholly in proportion to the magnitude of that with which he struggled. For he who struggled with the world became great by conquering the world, and he who struggled with himself became great by conquering himself, but he who struggled with God became the greatest of all. Thus, did they struggle in the world, man against man, one against thousands, but he who struggled with God was the greatest of all.

Kierkegaardian perspectives (despite humanist violence)

Exteriority is, therefore, the absurd concept that performs an opening of the humanist tautology into a paradox. While the modern human being is taken as *causa sui* for herself and the other in humanism, the Kierkegaardian anthropology presupposes that humanity cannot be taken as a criterion since only the Absolute can assume that ontological status. Humanity cannot work as an absolute criterion precisely because a human being necessarily poses it. To say the contrary would mean to place humanity higher than its universal role. To elect humanity as such a "pure transcendence" is violence that characterizes humanism. This chapter proposed an alternative to this authoritative tautology, and Kierkegaardian authorship is one of them.

We build our argumentation to get to the point where Anti-Climacus' (1980) human-self can be equivalent to Taylor's (2013) modern human being. From there, by making a qualitative distinction with the theological-self, Anti-Climacus indirectly gave us elements to anticipate the existential risks of the internalization by the human-self: relativism, individualism, and subjectivism, the three malaises Taylor (1991) diagnoses in modernity. In Anti-Climacus' (1980) context, these malaises could represent the despair of trying to become

²⁴⁴ "A cattleman who (if this were possible) is a self directly before his cattle is a very low self, and, similarly, a master who is a self directly before his slaves is actually no self - for in both cases a criterion is lacking. The child who previously has had only his parents as a criterion becomes a self as an adult by getting the state as a criterion, but what an infinite accent falls on the self by having God as the criterion! The criterion for the self is always: that directly before which it is a self, but this in turn is the definition of criterion" (ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980, p. 133 / 79)

a self in appealing to humanity or to one's own singularity as an existential criterion. The Levinasian critique of Kierkegaard lies in this universal egotism. Going further, by exiling the ontological foundation to such exteriority, Anti-Climacus' theological-self, which has in Abraham its model, leads us to one of the central theses of this chapter: a human-self becomes a theological-self not in interiorizing the ontological foundation to the realm of subjectivity (Taylor's atomization) but, on the contrary, in exiling that foundation into a very exteriority. That's why Taylor's individual is qualitatively distinct from the Kierkegaardian one – the first presumes subjectivity as a tautological essence, i.e., an *ipseity* between humanity and the individual.

In contrast, for the latter, subjectivity is a paradoxical relation to the Absolute that maintains the absolute difference between the individual and the Absolute. Considering both Climacus' (PF, 1985) religiousness B and *de silentio*'s (1983) knight of faith, what is at stake here is, again, a matter of which criterion the human subject takes to become a self: either ethical and universal externalities (human-self), or absolute exteriority (theological-self). By placing the ontological foundation in such exteriority, the Kierkegaardian authorship deconstructs the ontological *authority* that humanism historically delegated to the subject. And it does that in such a radical way that, paradoxically, interiority, inwardness, becomes exterior to humankind in a sense that it cannot be taken as a human *a priori*.²⁴⁵ Climacus (1992, p. 109) will even have an entire chapter to argue that the absolute truth is subjectivity, and, as we saw, the truth is, now, absolute exteriority.

The importance of this ontological turn is also profoundly relevant to deconstruct an essentialist notion of interiority in Kierkegaardian writings, commonly (maybe intuitively) taken under the modern sense of authenticity we've been criticizing. For our reading, this is not the case. After Climacus' (PF, 1985) ontological turn, the authenticity to become a self must not come exclusively from an inward dimension of the human subject: inwardness depends on absolute exteriority to be existentially actualized by the individual. Kangas (2007, p. 196) writes in a final chapter entitled *The exteriority of interiority*: "Kierkegaard's notion of interiority thus emerges paradoxically: the interior is constituted precisely as what self-consciousness cannot interiorize." In his way, Kangas seems to have recognized what we also did – the theological-self does not fit Taylor's (2013) diagnosis. To become a self is an absolute exteriorization of the ontological foundation. It is a teleological suspension of humanity desperately taken as a

²⁴⁵ Regarding this interiority exterior to the externalities, i.e., exterior to an immanent frame, exterior to the universal and to the crowd, see chapter B1.

criterion for itself. Hence, Kierkegaardian existence philosophy is not a matter of chasing the human essence, in the way of defining what makes every individual equal to another (cf. Fox-Muraton, 2020), but about recognizing that this equality emerges as a negative trait, ontologically deconstructed. Once that exteriorization is made, we are humans because we all lack that very ontological foundation that would *authorize* one individual to define what is human and determine individuality as its essence. It is just facing this exteriority that it is possible to talk about equality in Kierkegaardian later works. It is an equality that is not humanist since it does not advocate a universal trait that all human beings must share. The violence implied in such an essentialist humanism is that every individual would need to fit in that definition, i.e., to present that essential trait to be recognized as such. In short, humanism takes its definition of humanity as the existential criterion for everyone.

On the other hand, negative equality is posed by the absolute exteriorization of the ontological foundation: we become equals by our “lack of”, equals by our ontological fragility (ROSFORT, 2021). Thus, it is important to read the theological-self out of the humanist tautology and close to a paradoxical opening facing exteriority as a criterion. The theological-self cannot represent a superior form of humanity or a more fundamental instance of existence that those merely human-selves lack. If so, tautology would just be transferred from humanism, and we would fall into the violence of individualism. As Kangas (2007) noticed in the Kierkegaardian individual, even the theological-self cannot internalize such exteriority, but it is the subject that, realizing that humanity taken as a criterion will lead her necessarily to despair, makes a leap of faith in taking such exteriority as a criterion for herself.

In this sense, Kierkegaardian anthropology forward Nancy’s question in two relevant ways for the contemporary discussions on humanism and subjectivity. First, in exposing that who comes after the subject is humanism itself with its obsession with defining it based on a logocentric tautological definition. Second, in allowing a deconstruction of the modern human subject, the singular-universal, in such a way that subjectivity is no longer taken as *causa sui*. Still, it is necessarily posed before absolute exteriority – the absurd criterion under which everyone can be equal, despite our humanity.

B4: Lançar-se amorosamente ao próximo: a exterioridade de uma segunda ética.

A tradição pós-estruturalista francesa do século XX trouxe à tona a discussão acerca do conceito de exterioridade e suas articulações com a linguagem, a alteridade, a diferença. Ela esteve preocupada, sobretudo, com as suas implicações éticas. Notavelmente, a subjetividade não passou despercebida para tal tradição que, por sua vez, colocou o sujeito moderno no centro de uma reavaliação paradigmática. Como grandes exemplos de tais discussões, cada qual propondo um encaminhamento que lhe é próprio, podemos indicar: *A Escritura e a Diferença* de Derrida (2009), *O Espaço Literário* de Blanchot (2019), *O Pensamento do Exterior* de Foucault (2001), *Mil Platôs* de Deleuze e Guatarri (2000) e, por fim, aquele livro que irá propor e trabalhar diretamente um conceito de exterioridade, que é o *Totalidade e Infinito*, de Levinas (2018). Este último nos servirá de base para entendermos como é que a desconstrução do sujeito moderno (cf. TAYLOR, 2013) demanda uma noção de exterioridade, herdeira de uma religiosidade transcendental. Com isso, tentaremos entender como é que esta discussão contemporânea bebe diretamente da obra kierkegaardiana do século XIX para indicar uma ética que não seja mais estabelecida tendo a moral ou a doutrina como mediação (que chamamos de *externalidades* universais no capítulo B1), mas sim, tendo uma exterioridade radical enquanto critério. No capítulo B3 vemos como a obra kierkegaardiana, à revelia do que defende a contra-teologia de Barthes (2004), vale-se da radicalidade do paradigma teológico cristão para tecer uma dura crítica à *autoridade* que o sujeito moderno reclamou para si na modernidade. Aqui, fazendo um diálogo entre Kierkegaard (2005) e Levinas (2018), tentaremos tecer aproximações e distanciamentos entre estes pesadores tendo em vista o papel que o conceito de exterioridade assume em suas obras, no tocante a uma segunda ética e a uma ética da hospitalidade, respectivamente, ambas em diálogo íntimo com a religião. Neste contexto, veremos que a principal diferença entre eles se dá porque, para Kierkegaard (2005), a única mediação e critério para uma relação ética com o Próximo, não é depositada no Próximo em si, mas em uma exterioridade absoluta que ele identifica como sendo o Amor cristão. Para Levinas (2018), o Outro [a outra pessoa] é, ele mesmo, esta exterioridade. Com isso, procuraremos trazer à tona um conceito próprio de exterioridade que seja relevante para as análises que partem da Ciência da Religião e que se irradie para todos os capítulos da presente tese. O conceito de *exterioridade* tem muito a dizer, quer seja para uma leitura especializada da obra kierkegaardiana (Tomo A), quer seja para a uma atualização desta obra para a discussão contemporânea a respeito da (in)suficiência da subjetividade moderna (Tomo B).

O esvaziamento ontológico da subjetividade moderna

Dissemos que a tradição pós-estruturalista francesa do século XX e XXI trouxe à tona a discussão acerca da *exterioridade* e suas implicações para a linguagem, a alteridade, a diferença e para a vida com o outro. Mas este debate emerge como uma crítica propositiva à metanarrativa que funda o sujeito moderno como *causa sui* da subjetividade (TAYLOR, 2013). O que os autores pós-estruturalistas parecem colocar em xeque, de um modo geral, é um certo paradigma essencialista e egoístico da subjetividade, uma metafísica da presença resumida ao sujeito, a eleição da razão enquanto método para alcance de um sentido último, e, num contexto ético, um logocentrismo que justifica a si mesmo (cf. LEVY, 2011). Como uma simbiose entre metafísica clássica platônica ou aristotélica e metafísica cristã (cf. AGOSTINHO, 2018) – paganismo e cristianismo – a metanarrativa da modernidade pode ser contada como uma gradual interiorização histórica do fundamento metafísico para o âmbito do sujeito. Podemos ver ao longo de todos os capítulos do presente tomo, que esta é a tese de Taylor (2013).

Esta interiorização histórica adquire seu clímax quando, principalmente a partir do Iluminismo, o sujeito se torna, ele mesmo, o fundamento ontológico de e para si mesmo sob o estandarte de uma razão (cf. TAYLOR, 1991). Em outras palavras, o sujeito moderno – fonte e causa final de si mesmo – presume-se autônomo porque possui uma essência pessoal, uma “voz interior.” Esta voz interior, dependendo do contexto histórico em que ela se insere, pode emergir desde a linguagem da natureza de Rousseau,²⁴⁶ cristalizar-se com a autonomia do juízo kantiano,²⁴⁷ ou assumir a forma idealista em um ego transcendental no romantismo alemão,²⁴⁸ por exemplo. No entanto, de uma maneira geral, a subjetividade moderna encerra-se na tautologia de um sujeito que funda e é fundado pela noção essencialista de um “eu-interior:” de uma interioridade.

²⁴⁶ Segundo Rousseau, “a voz interior de meus verdadeiros sentimentos *define* o que é o bem: como o *élan* da natureza em mim é o bem, é ele que deve ser consultado para se descobrir o bem” (TAYLOR, 2013, p. 464).

²⁴⁷ “Kant fornece uma base firme, porém nova, à subjetivação ou internalização das fontes morais que Rousseau inaugura. A lei moral é o que vem de dentro; não pode mais ser definida por qualquer ordem externa. Porém, tampouco é definida pelo impulso da natureza em mim, mas apenas pela natureza do raciocínio, pelo que poderíamos chamar de procedimentos do raciocínio prático” (TAYLOR, 2013, p. 466)

²⁴⁸ Temos que Leibniz, por exemplo, “combina algo da teleologia aristotélica, a noção de que a natureza de uma coisa faz com que ela se desenvolva de uma certa forma, com a ideia moderna de que a natureza de uma coisa está em seu interior. Como as formas são internas, de uma maneira que não são com Aristóteles, a harmonia do mundo tem de ser ‘preestabelecida’ por Deus” (TAYLOR, 2013, p. 357).

A partir disso, Taylor (1991) identifica três mal-estares que advêm desta interiorização do fundamento ontológico que ele chamou de atomização: o relativismo, o individualismo, e o subjetivismo. A interioridade enquanto essência gera toda uma economia *autoritária* quando um sujeito basta a si mesmo e, sobretudo, quando este sujeito requer poder bastar para si e para/pelo outro. Aqui, os indivíduos competem pelo *status* ontológico que, agora, todos detêm dentro de si e sobre o qual cada um pode *autorizar-se* em detrimento do outro. Quando a interioridade se torna fundamento ontológico para si mesma, o encontro entre tais individualidades gera necessariamente a economia da guerra (cf. LEVINAS, 2018).

Aquela discussão pós-estrutural em torno da exterioridade se levanta, portanto, contra a violência da economia da subjetividade moderna. Reconhecendo que a ontologização do sujeito é um processo histórico ocidental – isto é, com o reconhecimento de que o homem e o autor são uma invenção recente (FOUCAULT, 2000; BARTHES, 2004), por exemplo – a discussão pós-estruturalista começa por efetivar um movimento contrário à diagnose de Taylor (2013), minando aquele individualismo, aquele relativismo e aquele subjetivismo.²⁴⁹

Se o problema da modernidade é identificado com a interiorização do fundamento ontológico para o âmbito do sujeito, torna-se preciso um exílio deste mesmo fundamento ontológico, que promove uma descentralização do *logos* com a consequente desconstrução dos três dogmas que definiram a modernidade até então: é preciso que o sujeito, o homem, e o espírito (os três dogmas) sejam destituídos de seu teor essencialista e questionados enquanto *causa sui*. Tal abalo, naturalmente, somente pode ter efeito através de um “pensamento do exterior,” em que o pensamento em si assume sua componente de passividade frente àquilo que não pode pensar, e que vem ao seu encontro (cf. FOUCAULT, 2000).

Mas se a especificidade desta empreitada contra o sujeito moderno toma forma no século XX, ela não emerge do nada. Já no século XIX temos uma forte crítica à metafísica essencialista e aos sistemas logocêntricos apropriados pela modernidade que é tecida por obras como a nietzschiana e a kierkegaardiana.

A crítica de Nietzsche (2005) é certa quando identifica a (con) fusão que a modernidade promove do cristianismo com o idealismo platônico. A proposta do filósofo

²⁴⁹ Com isso, estamos sugerindo que as acusações que alguns autores (cf. WALSH, 1991) fazem àquilo que genericamente chamam de “pós-modernidade,” como sendo a época do individualismo, subjetivismo e relativismo, na verdade compete à própria modernidade (cf. TAYLOR, 1991). Isto é, tais “-ismos” não caracterizam uma superação (pós-) da modernidade, mas de uma hipermodernidade. Ver a discussão que Latour (2009) propõe sobre o termo.

alemão para a dissociação destes dois paradigmas foi a de rejeição de ambos os paradigmas, uma vez que, se eles são passíveis de serem fundidos, é porque, afinal, o cristianismo é mesmo um neoplatonismo. Nietzsche defende o abandono de uma religiosidade platônico-cristã (idealista) e apolínea (logocêntrica), para o reencontro de uma religiosidade dionisiaca, a única capaz de reestabelecer a afirmação na vida, no corpo, e da vontade de potência (cf. NIETZSCHE, 2010).

A obra kierkegaardiana, por sua vez, também identifica esta (con)fusão paradigmática que caracteriza a modernidade. No contexto dinamarquês, ela se manifesta na perversa simbiose entre o que Kierkegaard (1998e) chamou de cristandade, com a filosofia sistemática hegeliana de seu tempo. Mas, ao contrário de Nietzsche, para desfazer esta confusão a obra kierkegaardiana não irá propor um retorno ao paganismo. Para Kierkegaard (1998e) isto não é preciso, uma vez que platonismo e cristianismo são paradigmas diametralmente opostos e, dada a confusão estabelecida entre ambos, as contribuições que o cristianismo pode oferecer enquanto modelo existencial ainda estão por ser redescobertas (cf. CLIMACUS, PF, 1983). Em uma reavaliação do cristianismo, a obra kierkegaardiana levará esta religiosidade a um ponto tão radical que tornar-se cristão se revelará, senão uma façanha impossível (cf. ROCCA, 2002), uma das mais difíceis tarefas de um sujeito em sua existência.²⁵⁰ A interlocução desta investida radical se dá em um contexto em que ser cristão se tornou uma qualidade natural. Ou seja, bastava que um sujeito nascesse em um território cuja doutrina oficial era o cristianismo para que ele pudesse se reconhecer e ser legitimado como cristão. Tomando a perspectiva da cristandade em que ser cristão é atributo da *externalidade* do mundo [*udvortes verden*], não há nenhuma diferença fundamental entre ser cristão e ser dinamarquês, por exemplo. Para a obra kierkegaardiana, o problema reside justamente aí.

Para Kierkegaard (M, 1998e), “cristão” é um predicado qualitativamente distinto de qualquer *externalidade* relativa ao indivíduo. Uma vez que a genealogia monoteísta do cristianismo pressupõe uma divindade totalmente outra em relação à existência, a obra

²⁵⁰ Quando empreende tamanha destilação do cristianismo – acusando a cristandade de heresia – poderíamos pensar que Kierkegaard está empreendendo uma espécie de fundamentalismo. Mas só poderíamos pensar isso se não considerássemos o fato de que ele próprio diz não ser cristão (KIERKEGAARD, 1998e). Quando defende um cristianismo radical, ainda que se declare a serviço desta religiosidade (KIERKEGAARD, PVE, 1986), Kierkegaard se retira do papel de *autoridade*. Não requer ser o modelo para aquilo que está apontando. É justamente esta performance – que emerge pela pseudonímia, inclusive – que faz com que, no cerne da modernidade, a obra kierkegaardiana não adquira um teor moralizante ou doutrinador, contradizendo-se. Além da sua própria *desautorização* (que trabalhamos a fundo no tomo A), o que está em jogo é a performance de uma *desautorização* daqueles seus contemporâneos que se apropriaram do cristianismo como assunto de especulação, mas também daqueles religiosos que se valeram dos sistemas filosóficos para professarem sua fé.

kierkegaardiana reconhece que o cristianismo demanda um devir, ou seja, ninguém nasce cristão, torna-se cristão: é preciso ir ao encontro deste totalmente outro. Este devir, por sua vez, se efetua pelo encontro paradoxal e sem mediações entre o sujeito e tal *exterioridade*. A radicalidade deste movimento é tamanha que Climacus (PF, 1983) irá, inclusive, identificar a diferença qualitativa entre o não-cristão e o cristão com o não-ser e o ser, respectivamente. Esta virada existencial desloca a tônica do ser para o devir terá graves implicações antropológicas, como vemos no capítulo B3.

Deste modo, para a obra kierkegaardiana, o “tornar-se si mesmo” que, afinal, é sinônimo de “tornar-se cristão” – o devir entre não-ser e ser –, implica uma virada ontológica que paradoxalmente se pauta em um fundamento que não está posto de antemão “dentro” do sujeito. Isto quer dizer que ser “cristão” não é uma qualidade necessária, natural ou essencial, mas uma possibilidade que deve ser efetivada no curso da existência mesma. Da mesma maneira, um sujeito não nasce com uma natureza que corresponderia ao seu *self* que deve ser resgatado em se apelando e encontrando uma “voz interior.” O devir abre o sujeito pela convocação de uma exterioridade absoluta – um movimento que deve ser repetido a cada instante da existência do sujeito (cf. CONSTANTIUS, R, 1983). Ora, tornar-se si mesmo ou tornar-se cristão não é um processo que se efetiva uma única vez e cessa como um resultado objetivo. O movimento é paradoxal pois aquilo que convoca o sujeito ao exercício de sua própria subjetividade não é internalizado, mas mantém-se absolutamente separado, devendo ser sustentado a todo instante como uma relação absurda. Isto quer dizer que o indivíduo pode deixar de ser si mesmo ou deixar de ser cristão. Esta queda é formalizada pela obra kierkegaardiana sob a condição de desespero (ANTI-CLIMACUS, DM, 1979) e pecado (ANTI-CLIMACUS, DM, 1979; HAUFNIENSIS, CA, 1980).

Daí que o *devir* é repetição do *devir*.

A subjetividade em disputa

Se levarmos o que acabamos de dizer sobre o devir kierkegaardiano às suas últimas consequências, por mais que isso possa soar estranho, temos que considerar a hipótese de que, nos termos de uma individualidade, *a subjetividade não é uma categoria necessária ou um a priori do sujeito*.

A partir disso, a tese deste presente capítulo é a de que a individualidade kierkegaardiana não é um ponto de partida de e para si mesma, mas uma individualidade que se coloca e se sustenta apenas pela própria relação absurda com uma *exterioridade* que lhe condiciona.

Ao nosso ver, a discussão pós-estruturalista se vale precisamente deste ponto para tecer a sua crítica à subjetividade moderna e à tautologia que ela tece ao pressupor que a essência do sujeito particular é a sua subjetividade universal. O precedente que a obra kierkegaardiana abre (a de Nietzsche também), aponta para uma direção oposta àquele movimento que Taylor (2013) identifica como sendo característico da modernidade. Percebendo que o problema da modernidade é justamente a confusão que emerge da interiorização do fundamento ontológico para o âmbito do sujeito, a obra kierkegaardiana empreende uma *exteriorização* radical do fundamento ontológico com base na teologia protestante e o seu paradigma do Totalmente Outro, do Absoluto, da Verdade, de Deus (cf. PODMORE, 2012). Este deve ser, inclusive, o primeiro momento de superação da modernidade – o esvaziamento ontológico do sujeito pelo paradigma teológico que o justificou até então.

Por isso mesmo, seria anacrônico classificar a obra kierkegaardiana como sendo pós-estruturalista, principalmente porque ela tece uma dobra na modernidade recorrendo à própria terminologia moderna. Inclusive, é esta ambiguidade que permite a emergência de pelo menos duas correntes de leitura da obra kierkegaardiana: uma fenomenológica²⁵¹ e humanista²⁵² (ver EVANS, 2009; WALSH, 1991; HELMS, 2010; LOWRIE, 1944; HEIDEGGER, 2010; SARTRE *et al*, 1966) e outra pós-estruturalista (ver AGACINSKI, 1988; SHAKESPEARE, 2013; MJAALAND, 2015; DERRIDA, 1995; DELEUZE, 2018; LEVINAS, 1996). Cada uma dessas correntes lerá de um modo diferente o emprego que a obra kierkegaardiana faz dos termos modernos tais como “subjetividade,” “interioridade,” “individualidade,” “verdade”. A corrente fenomenológica defenderá que a obra kierkegaardiana remonta a um essencialismo resolvido pela intencionalidade de uma subjetividade já posta de antemão. Por outro lado, o debate pós-estruturalista buscará o esgotamento deste paradigma perguntando-se: afinal, o que é e o que pode esta subjetividade que se presume poder servir de perspectiva hermenêutica absoluta para as questões existenciais?

Naturalmente, para o esgotamento do essencialismo da “interioridade,” da “individualidade,” e da “verdade,” a leitura pós-estruturalista da obra kierkegaardiana deve ir

²⁵¹ Conforme exposto no capítulo A2 e, principalmente, A3.

²⁵² Conforme discutido no capítulo B3.

além da figura de Kierkegaard e não se contentar com uma mera exegese de “sua” obra. Isto é o que faz com que esta leitura pós-estruturalista muitas vezes leia “Kierkegaard contra Kierkegaard”:

[O] tão suposto pai do existencialismo foi libertado do jargão da autenticidade para o labirinto de seus próprios escritos. [...] Desconstruir Kierkegaard (ler Kierkegaard com Kierkegaard contra Kierkegaard) é, na minha opinião, ler a obra kierkegaardiana adequadamente, uma vez que os seus textos são, de uma forma ou de outra, já potencialmente desconstrutores. (GARFF, 2004, p. 69)

Menos do que uma crítica pela crítica, ao nosso ver, a leitura de Kierkegaard contra Kierkegaard que trabalhamos no tomo A, aproveita as frestas que a obra kierkegaardiana gera na modernidade e que deixa de herança para o pensamento contemporâneo. Isso, inclusive, torna a filosofia da existência kierkegaardiana extremamente relevante para os problemas do século XXI.

A performance estilística que nos permite ir além de Kierkegaard através da obra kierkegaardiana – e a pseudonímia é um grande mote para isso – está indiretamente articulada com um conceito religioso de *exterioridade*. Isto é, a virada hermenêutica que Garff (2004) indica só é possível porque a própria escrita performa, desde a desconstrução da própria *autoridade* do autor, o exílio do fundamento ontológico para uma *exterioridade* absoluta (vide religiosidade B de Climacus, 1985). Por sua vez, este exílio repercute diretamente na problematização do sujeito moderno que viemos indicando até aqui. Reformula a noção mesma de subjetividade. Isto quer dizer que o Indivíduo kierkegaardiano – o cristão propriamente dito – não corresponde ao indivíduo moderno que Taylor (2013) diagnostica como átomo do relativismo ontologicamente ensimesmado. Caputo (1987) reconhece a exteriorização que a obra kierkegaardiana performa, como sendo uma das primeiras aberturas pós-estruturalistas realizadas ainda no cerne do século XIX. Mais uma vez, o mérito da obra kierkegaardiana foi o de minar o essencialismo que assumia a subjetividade como sendo uma “voz interior” a si mesma ou a existência; ambas imanentes.²⁵³ Quando a subjetividade é posta diante de um chamado que não mais é interior, egoístico ou ensimesmado, na terminologia de Levinas (2018), a subjetividade passa a se tornar necessariamente relacional – o espaço da transcendência se abre. É preciso que o sujeito seja convocado à sua subjetividade por algo que seja lhe seja fundamentalmente *exterior*. Talvez seja por isso que a noção monoteísta de

²⁵³ Kierkegaard (PVE, 1986) não reclama uma “voz interior” nem para a sua própria atividade como escritor. O que muitos chamam de inspiração poética. No balanço que faz de sua produção, Kierkegaard (PVE, 1986) atribui a fonte de sua atividade de escrita à Providência – i.e., a uma voz absolutamente exterior que lhe irrompe. Dito isto, nem mesmo o papel do autor moderno, tão intimamente associado ao sujeito moderno (cf. capítulo A3), passa ileso pela performance da escrita kierkegaardiana.

revelação forneça um prato cheio para a virada kierkegaardiana de que estamos falando (cf. DE SILENTIO, FT, 1983). Com a revelação, o *devoir* se caracteriza pelo critério²⁵⁴ frente ao qual ele se consolidará. A interioridade deixa de ser definida por um si mesma, e passa a se colocar no frente a frente que o Indivíduo por vir estabelece com o que está fora dele e convoca-o ao exercício de sua subjetividade. Isso quer dizer que, ao contrário de uma “voz interior” o sujeito deve responder a uma “voz exterior.”²⁵⁵

Reconhecemos, no entanto, que isso ainda não resolve nada, mas abre a problemática de ter que nos perguntar, aqui, de onde é que vem esta “voz exterior.”

A exterioridade não é uma ontoteologia

O teor relacional da subjetividade que a obra kierkegaardiana suscita nos coloca ainda mais desafios do que aqueles que visa sanar. Vejamos.

Em destituindo o sujeito como sendo o critério absoluto para si mesmo e para o outro, o que está em questão é uma crítica da egologia moderna. Levinas vai mais longe e estende esta egologia à própria tradição filosófica:

No que concerne às coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro [indivíduo] só se cumpre através de um terceiro que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia (LEVINAS, 2018, p. 31).

Para Levinas (2018), nem mesmo a obra kierkegaardiana fugiria à egologia. O pensador francês presume que a interioridade kierkegaardiana se resume àquela de metanarrativa do pensamento ocidental que desembocará na individualidade moderna diagnosticada por Taylor (2013). Esperamos já ter deixado claro que este não é o caso e o porquê. Neste sentido, Levinas é mais kierkegaardiano do que supõe, visto que o *devoir* kierkegaardiano se esforça para se distanciar da egologia e, sobretudo, promover uma abertura da tautologia essencialista entre o indivíduo (particular) e o outro (universal) recorrendo a uma teologia radical – mesma investida que, veremos mais adiante, Levinas (2018) promove.

²⁵⁴ Grøn (1997) analisa bem esta questão com base no livro de Anti-Climacus (SUD, 1980), como é discutido com mais detalhes no capítulo A3.

²⁵⁵ No capítulo B2 abordamos esta “voz exterior” recorrendo à obra de *de silentio* (FT, 1983) e à discussão que ele promove quanto à revelação que Abraão recebe de Deus.

Em não se tratando mais de uma ipseidade egoística, a questão em torno da subjetividade kierkegaardiana se torna a seguinte: senão a partir de si mesmo, de onde é que virá o critério para que o sujeito possa ancorar a subjetivação e a individuação de si mesmo? Ou seja, de onde vem a convocação do sujeito para o exercício de sua subjetividade?

Estudioso da obra kierkegaardiana, esta pergunta não fará tanto sentido para Deleuze. Na obra que escreveu com Guatarri, Deleuze (2000) acusará que o exílio ontológico promovido pela filosofia com base em uma teologia transcendental apenas adia o problema da egologia. Para ele, o transcendente enquanto critério para o devir ainda se submete à metafísica da unidade – o transcendente seria apenas uma exterioridade porque seria pressuposta como um interior mais interno a si mesmo: a interioridade pura. Com o seu plano de imanência, Deleuze e Guatarri buscarão promover a implosão da unidade do critério pela via da multiplicidade dos devires, seus agenciamentos e afetações – o fora deleuziano é a própria existência que não esconde nenhuma interioridade pré-determinada; não há uma dualização, mas multiplicidades (LEVY, 2011). Neste sentido, pelo motivo de que não há uma subjetividade prévia – para o pós-estruturalismo, o sujeito nunca é definido por uma essência – é que ela deve ser produzida a partir de uma dobra do plano de imanência sobre si mesmo. Esta dobra é que gera a dualização que funciona como pontos de subjetivação, “critérios” pelos quais o sujeito irá se condensar como “interioridade” em face de uma “exterioridade.” Esta dualidade emerge, portanto, como mera dobra da imanência, identificada pelos autores em pelo menos três momentos: “os judeus em oposição aos impérios,” “a dita filosofia moderna, ou cristã” e a “psiquiatria do século XIX” (DELEUZE e GUATARRI, 1995, pp. 86-7).

O encaminhamento que Deleuze e Guatarri (1995; 2000) dão à transcendência em seu plano de imanência é curioso. O interessante é que ainda ali ela ainda preserva a sua função de critério, ainda que a exterioridade seja produto da imanência mesma sobrando sobre si. Mas a obra kierkegaardiana não está preocupada com a dissolução deste fundamento em um plano de imanência. Ela continua levando o paradigma transcendental cristão às suas últimas consequências, extraindo as implicações disso para uma filosofia da existência. O dilema continua sendo, portanto, para onde é que este fundamento é exilado e, mais do que isso, o que isso significa.

Não obstante, a primeira fase da obra kierkegaardiana trabalhará com estádios da existência que de certa forma endereçará tal dilema em uma tipologia de relações existenciais. Podemos encontrar esta sua teoria principalmente em *Estágios da Existência* (BOOKBINDER, SLW, 1988), mas ela se dilui em toda a obra. Em termos genéricos, esta teoria dos estádios da

existência prevê que, se o fundamento ontológico é exilado do sujeito de uma maneira relativa e quantitativa, isto é, se o fundamento é retirado da interioridade, mas for depositado ainda dentro da existência, tal fundamento se prestará como um ponto de subjetivação relativo para o sujeito. Isto quer dizer que o seu devir flutuará de acordo com a contingência que é eleita como fundamento ontológico para a sua existência subjetiva. Tais estádios são conhecidos como estético e ético.

O problema é que este critério não é qualitativamente diferente do próprio sujeito e, se pressupõe-se que o sujeito não pode servir de próprio ponto de subjetivação, por que uma outra pessoa ou qualquer elemento dentro da existência poderia? Estes também não podem suportar tal peso ontológico. Esta *externalização* relativa somente conduz o sujeito, sim, esvaziado ontologicamente, a uma condição ainda maior de subserviência frente àquilo que, como ele, não pode deter qualquer propriedade ontológica absoluta.

Em termos concretos, se o fundamento da existência de alguém deixa de ser a sua própria existência e passa a ser a carreira acadêmica, por exemplo, tão logo esta carreira começa e termina – e, por ser um fato-histórico, ela começa e termina – o sujeito vê o seu devir flutuando junto dela. O mesmo pode ser dito tomando o casamento, prazer erótico, bens financeiros, *status quo*, ou quaisquer outras relações estético-éticas universais.

O esteta A (1987) é o tipo que performa o sujeito que se pauta nestas *externalidades* estético-éticas como o fundamento ontológico para o seu devir. Podemos ver na própria estrutura fragmentada de seus escritos, os *Diapsalmata*, que o esteta carece de uma constância e se insere na existência como existe uma sacola plástica voando ao sabor do vento; está sempre à procura de prazeres imediatos; tão logo estes prazeres cessam, cessa aquilo que dava sentido à sua própria vida. Tais *externalidades* são, portanto, meramente providenciais. Além de refletirem um niilismo profundo, mostram o quanto o devir do sujeito se torna dependente de outros devires. Esta, portanto, é a imagem do estádio estético-ético kierkegaardiano que leva o sujeito ao desespero, à sua dissolução na multidão (ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980).²⁵⁶ Suspeitamos que o plano de imanência deleuziano seria classificado como o estádio estético-ético para a obra kierkegaardiana.

Mas há a possibilidade de que o exílio do fundamento ontológico do sujeito seja absoluto: a uma *exterioridade* radical – fora do particular, fora do universal; fora do existente, fora da existência. A obra kierkegaardiana encontra no paradigma monoteísta cristão os ecos

²⁵⁶ Ver capítulo B1 para uma discussão acerca da multidão enquanto critério imanente para o devir.

de tal exílio (cf. CLIMACUS, 1983). Quando uma *exterioridade* fora, inclusive, das *externalidades* é considerada, as relações estético-éticas revelam-se insuficientes para servir de critério para o devir, ponto de subjetivação, ou mediação do sujeito para consigo mesmo. Quando considerada uma *exterioridade* absoluta, o sujeito não fica mais à mercê da contingência e da objetividade do mundo, mas relaciona-se com o mundo reconhecendo que as suas *externalidades* não podem deter um status ontológico absoluto: somente o Absoluto pode ser ontologicamente absoluto. Esta última afirmação pode parecer óbvia, mas é a absolutização de elementos relativos que caracteriza, para Anti-Climacus (DM, 1979), um modo de desespero; para Haufniensis (CA, 1980) a queda no pecado pela má resolução da angústia; para Constantius (R, 1983) a perdição jovial no amor erótico, por exemplo.

Se temos que o sujeito não pode ser um fundamento ontológico para si mesmo (o que recairia no individualismo, subjetivismo ou relativismo), um objeto, um fato-histórico, uma outra pessoa, ou seja, quaisquer *externalidades* estético-éticas também não podem servir como tal. Tomar a Madona, o Papa, ou Kierkegaard como critério só levaria o sujeito a uma imitação vazia de seus ídolos. Vazia porque a Madona, o Papa e Kierkegaard, não podem servir como critério absoluto para tal por serem, eles mesmos, sujeitos em devir.²⁵⁷ Resta, portanto, uma *exterioridade* absoluta em relação ao próprio sujeito e à existência mesma enquanto ponto de subjetivação.

Em recaindo este exílio ontológico a uma *exterioridade* que poderia ser chamada de transcendental, poderíamos suspeitar, na esteira de Deleuze e Guatarri (1995), se o que está em jogo, aqui, não seria uma mera ontoteologia. Esta é uma questão muito importante de ser feita, pois, se este for o caso, a obra kierkegaardiana não escaparia nem mesmo à crítica nietzschiana ao advogar a uma essência transcendental que o sujeito existente deveria conquistar em uma saída da existência, ou pós-morte.

Mas, ao nosso ver, a obra kierkegaardiana está bem atenta para não cair em uma ontoteologia e uma mera negação da existência em prol de um plano “externo.” Vejamos.

Se o devir (tornar-se si mesmo) deixa de emergir como sendo a manifestação de uma essência interior dormente no sujeito desde a reminiscência platônica, é porque este sujeito, esvaziado ontologicamente, deve abrir-se à relação não mediada com uma *exterioridade*. Isto quer dizer que o devir se manifesta enquanto individualidade, não pela forma positiva do

²⁵⁷ É por isso que o único caso de imitação que Kierkegaard irá considerar é o de Cristo, uma vez que Jesus é o modelo paradoxal do fundamento ontológico encarnado – da *exterioridade* dentro da *externalidade* da existência.

essencialismo: o devir não se concretiza por um movimento de descoberta. Por conseguinte, se for questão de uma relação com uma *exterioridade*, o devir não se resolveria pelo fazer especulativo que remontaria uma cadeia de causalidades que, somadas, conduziriam o sujeito a si mesmo em um além da existência. Se a obra kierkegaardiana se recusa a resolver o estágio religioso pelo paradigma platônico da reminiscência (cf. CLIMACUS, 1985; CONSTANTIIUS, R, 1983), ela muito menos resolve o devir voltando-se à ontoteologia aristotélica de uma causa primordial. Na relação com tal *exterioridade*, a incapacidade de apropriação deste fundamento absoluto pela via epistemológica, ou seja, a impossibilidade de uma interiorização racional, logocêntrica, daquilo que se mantém absolutamente outro *na* relação com o pensamento, impede com que tal relação seja, ela mesma, ontologizada, isto é, transposta para a estrutura mesma da existência. Eis a maior crítica kierkegaardiana ao espírito absoluto hegeliano que, no final, era confundido com o próprio progresso histórico – uma exterioridade internalizada em externalidade.

Por manter-se absolutamente exterior na relação é que esta *exterioridade* kierkegaardiana abre o devir *em* uma relação dialética que não se resolve apenas *no* tempo histórico. Eternamente, desencadeia-o sem se tornar, ela mesmo, temporal:

Na possibilidade, o eterno, corretamente entendido, propõe sempre apenas uma pequena porção de cada vez. A eternidade está, com o possível, sempre bastante próxima para ficar ao alcance da mão, e, contudo, suficientemente afastada, para manter o homem avançando rumo ao eterno, andando para a frente (KIERKEGAARD, 2005, p. 285).

Este avanço se dá, não como uma absolutização de um fato-histórico, ou pela atualização do eterno, mas pela atração “sempre bastante próxima,” nunca alcançável pela mão, de um fato-absoluto. Segundo Climacus (1992, pp. 99-100), um fato-histórico é apenas um fato relativo que ganha sua importância e poder na contingência; um fato-eterno seria o oposto do fato-histórico, com a negação completa da historicidade, recaindo na completa abstração. Um fato-absoluto, por sua vez, considera ambas as dimensões sem, contudo, fundi-las em um terceiro termo, como os hegelianos de seu tempo insistiam em fazer. O nosso conceito de *exterioridade* estaria, portanto, afim a este fato-absoluto paradoxal porque, desenrolando a temporalidade, ainda manteria a sua distância absoluta para com a própria finitude do rastro histórico – a exterioridade seria, portanto, uma abertura absoluta do tempo.

Neste sentido é que não podemos dizer que o cristianismo sobre o qual a obra kierkegaardiana tece a sua filosofia da existência advoga para um platonismo, para um além-mundo, em suma, para uma ontoteologia: a exterioridade kierkegaardiana não se coloca como

um fim ao qual devemos aceder pela negação da existência mesma, mas aquilo que paradoxalmente abre a existência para a historicidade de seu próprio curso, sem deixar-se apropriar por este curso.

Esta abertura nos indica que o estágio religioso, a saber, o cristianismo como modelo, não supõe a subjetividade como acabada (CLIMACUS, PMF1, 2013). A relação absoluta com o absoluto não cessa uma vez que se estabelece, mas deve ser *repetida ad infinitum*, sempre como sendo a primeira vez (CONSTANTIUS, R, 1983), reafirmada a todo instante pelo sujeito na finitude de sua própria existência em devir. Assim, a *exterioridade* é uma dimensão existencial que convoca o sujeito para o exercício da própria existência na medida em que se retira do alcance dele, inviabilizando uma leitura ontoteológica de tal processo. Ao contrário da ontoteologia cujo objetivo é chegar até uma essência original ou final – não importa em qual extremidade ela é pressuposta –, a *exterioridade* kierkegaardiana se caracteriza na própria relação absoluta e, portanto, paradoxal da infinitude, do eterno, com a finitude, o histórico (cf. CLIMACUS, 1985). Talvez seja por isso que, ainda que tenha tomado um caminho diametralmente oposto ao paradigma transcendental, Deleuze (2018) foi tão afim ao conceito de repetição kierkegaardiano – porque a subjetividade é posta como diferença [*differance*]. Para nós, a *exterioridade* também está neste ínterim absoluto.

Se dissemos que esta relação não obedece a via especulativa, é porque o pensamento não pode dar conta de suprir este espaço absoluto e paradoxal que abre a existência ao seu próprio exercício. Se não pela via da razão, tal devir deve se dar pela fé. O fato-absoluto é um absurdo com o qual o sujeito só poderia se relacionar de maneira religiosa, jamais estética ou ética. Para trazermos a discussão para a interlocução acadêmica, podemos citar o estudo de Grøn (2004, p. 27) que reconhecerá que, “para tomar a si mesmo como um ponto de partida, o sujeito deve já estar lançado para fora de si mesmo.” Enquanto o logocentrismo promove uma interiorização, ou um preenchimento daquela diferença absoluta, a fé promove uma exteriorização do sujeito como meio paradoxal de atualização do devir. Isto quer dizer que, o sujeito não se torna si mesmo por atributos objetivos ou quantitativos – eu não sou eu mesmo porque me chamo Paulo, porque tenho um biótipo particular, porque sou homossexual, brasileiro, ou um cientista da religião – mas porque ninguém, nem todos estes atributos combinados, podem justificar a minha existência enquanto indivíduo por mim. Mas justamente por não poder contar com nenhuma dessas *externalidades*, apenas a fé no absurdo que é, afinal, existir em face à existência que se abre para mim, pode me conduzir a mim mesmo. Portanto, a interioridade kierkegaardiana se consolida não pela soma das minhas particularidades, mas

pelo fato paradoxal de que ninguém pode ter fé por mim, de modo que este “mim” é colocado no instante da própria relação absoluta que eu devo estabelecer com o absoluto, quando eu ainda não sou eu mesmo. Explicamos.

Em termos gerais, podemos evocar o devir kierkegaardiano com a discussão que Climacus (1992, p. 398) convoca a respeito do *τέλος* enquanto critério. Um sujeito não pode eleger a si mesmo como o *τέλος* do devir. Uma vez que ele não é ainda um si mesmo e nem *sabe* o que deverá vir a ser, como é que ele poderia se eleger como uma causa original e final de si mesmo? (cf. FALCON, 2019). Isto conduziria o sujeito à pressuposição tautológica de uma “voz interior” que ainda não existe, lançando-nos de volta à herança socrático-platônica (TAYLOR, 2004): de acordo com a teoria da transmigração das almas de Platão, “o indivíduo já existia antes de vir a existir e apenas relembra de si mesmo; deste modo, lembrar é a pré-existência mesma (e não a lembrança de uma pré-existência)” (CLIMACUS, CUP, 1992, p. 97). Assim como Nietzsche, Climacus não compra este modelo platônico que, fundido com o cristianismo, dará luz à grande contradição que caracteriza a modernidade ou, nos termos kierkegaardianos, a cristandade (KIERKEGAARD, 1998e).

Como modelo alternativo para a contradição platônica, dissemos que Climacus (CUP, 1992) encontra no cristianismo o modelo da superação paradoxal e absurda desta contradição. O *τέλος* do devir, ou seja, a causa final que lançará o sujeito a si mesmo quando si mesmo ainda não há, deve lhe ser, portanto, absolutamente exterior. Dissemos também que o que estamos nomeando, agora, de *τέλος*, não pode ser simplesmente depositado em uma *externalidade*, i.e., dentro da existência (estético-ética), mas em uma *exterioridade* absoluta à existência como um todo (religiosa). Se insistimos neste ponto, é para indicarmos que é isto que Grøn (2004) parece estar discutindo quando diz que “o sujeito deve já estar lançado para fora de si mesmo” para tornar-se si mesmo. Caso contrário, recairíamos naquela contradição que Kierkegaard (KI, 2013a) já apontava desde sua tese de doutoramento, em uma crítica ao idealismo alemão: para Fichte e para o realismo kantiano, “o Eu produtor é o mesmo que o eu produzido” (p. 275), no que o devir eu-para-comigo-mesmo se tornaria uma identidade abstrata, uma negatividade infinita, sem nenhum conteúdo concreto na finitude da existência. Em suma, a subjetividade desta projeção da “voz interior” sobre si mesma implicaria em uma subjetividade alienada *dentro* de si mesma, partenogênica, uma relação estética-ética do sujeito para com a própria ideia que faz de si mesmo ou com a ideia que o meio lhe fornece como critério para uma subjetividade, agora, infinitamente abstrata. O devir idealista tenta promover a atualização de

uma subjetividade que pressupõe a si mesma – pre-existente ao próprio devir –, o que para a obra kierkegaardiana é uma contradição desesperada.

Se o *τέλος* do devir não se sustenta na *ipseidade* do sujeito idealizado como fim de si mesmo para si mesmo, para Climacus (1992, p. 400) ele também “não pode ser um elemento dentre outros elementos,” por motivos lógicos já indicados anteriormente. Ou seja, se o *τέλος* do sujeito corresponder, por exemplo, ao seu casamento, a sua subjetividade será relativa a esta *externalidade* do matrimônio, ou seja, ele terá se tornado o seu casamento.²⁵⁸ Com um exílio absoluto do fundamento ontológico, o *τέλος* deve ser, portanto, absolutamente exterior a todos os elementos universais – contribuição radical que o monoteísmo traz sobre a imanência pagã.

As implicações deste exílio ontológico, ao nosso ver, são capazes de superar o individualismo, o relativismo e o subjetivismo prescritos por Taylor (2013). Nas palavras de Climacus (*idem*): “é verdade que diante de Deus e do *τέλος* absoluto nós somos todos iguais, mas não é verdade que Deus ou o *τέλος* absoluto são equivalentes a tudo mais para mim ou para o indivíduo particular.” Para entendermos melhor como é que este *τέλος* absoluto reformula o indivíduo particular kierkegaardiano e, conseqüentemente, a intersubjetividade, precisamos reconhecer o jogo de dimensões que caracteriza os elementos do devir kierkegaardiano. O que se apresenta é como que uma triangulação, conforme esquematizado na Figura 1 a seguir:

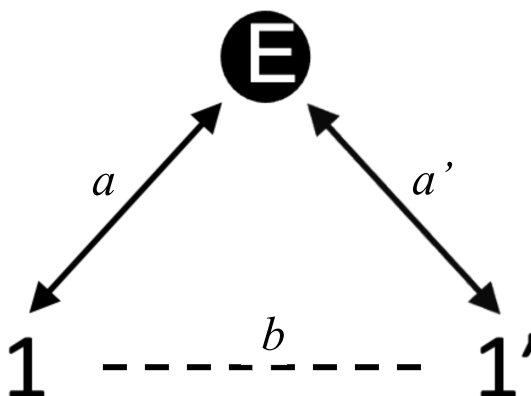


Figura 1 – Diagrama representando os elementos do triângulo que caracteriza a filosofia da existência kierkegaardiana e suas relações, onde *E* é a *exterioridade* absoluta; 1 e 1' são os diferentes sujeitos; a seta bidirecional *a* representa a relação paradoxal em que *E* se revela a 1 e 1' quando 1 e 1' se abrem, pela fé, à *E*; e a linha *b* representa a relação horizontal que se estabelece dentro da *externalidade* do mundo. No contexto da teoria dos estádios kierkegaardiana, *a* indicaria o devir religioso, e *b*, o devir estético-ético.

²⁵⁸ Os motivos pelos quais Climacus (PF, 1985; CUP, 1992) realiza esta *exteriorização* articulada com o tornar-se si mesmo kierkegaardiano é discutida profundamente no capítulo B3. Aqui, basta-nos reconhecer que ela é central para a obra kierkegaardiana.

Com base na Figura 1, podemos ver que a subjetividade do indivíduo kierkegaardiano se coloca no ínterim de uma relação dialética com duas dimensões do fora: uma *externalidade* (estético-ética, *b*)²⁵⁹ e uma *exterioridade* (religiosa, *a*). Disso decorre que, não sendo mais, a subjetividade, questão de uma interioridade essencial, todos os sujeitos devem ser iguais perante um *τέλος* absoluto, justamente por carecerem de uma essência universal. Mas, ao contrário do que ocorre na modernidade para qual a igualdade se consolida pelo compartilhamento de uma qualidade positiva – o humanismo, por exemplo, é o exemplo perfeito deste modelo, discutido no capítulo B3 –, a partir da triangulação kierkegaardiana temos que nós somos iguais por uma negatividade, isto é, porque compartilhamos não mais uma essência inata, mas compartilhamos a ausência de um fundamento ontológico que nos defina enquanto indivíduos particulares em oposição relativa com o outro. Esta é uma das principais contribuições que o modelo monoteísta cristão tem para a filosofia da existência: a triangulação, com o exílio radical do fundamento ontológico, promove uma diferença absoluta entre o dentro e o fora do mundo sob a forma da criatura e do criador. Menos do que uma apologética, este modelo traz consequências drásticas que podem ser transpostas em termos existenciais: a criatura (1) – o sujeito – não tem as condições de criar-se a si mesmo (tornar-se si mesmo) dependendo, para isso, de um critério absoluto para tal (E) que, por sua vez, não pode ser depositado em outra criatura – no outro sujeito (1') –, uma vez que ambos compartilham da insuficiência de servirem de mediação ontológica para si mesmos e/ou para o outro. Daí a revolução que a triangulação kierkegaardiana propõe para o pensamento moderno, até então, tão cheio de si mesmo.

No tocante à relação absoluta que o sujeito deve estabelecer com aquela absoluta exterioridade (*a*), vimos que deve ser efetivada por via do absurdo (cf. DE SILENTIO, FT, 1983), um salto visto que a especulação não dá conta de pensar algo que está qualitativamente para além dos limites do próprio pensamento (cf. CLIMACUS, PF, 1985). Assim, sob os *insights* emprestados do paradigma protestante, a obra kierkegaardiana assume que o sujeito deve se colocar frente a frente com esta exterioridade – *Coram Deo* – assumindo e ocupando-se dos próprios limites epistemológicos inerentes à existência mesma. Em suma, malabarismos ontoteológicos que tentam provar a existência de algo que está para além dos limites epistemológicos do existente, tornam-se, aqui, uma perda desesperada de tempo.

²⁵⁹ Esta relação estético-ética sinalizada por *b* é desdobrada, esquematizada e discutida detalhadamente no capítulo B1, através da fórmula $i = m + 1$, quando trabalhamos especificamente o conceito de *externalidade*.

Por sua vez, a verticalidade desta relação absoluta com o Absoluto denota a individualidade do sujeito, não porque a sua interioridade passa a ser a dimensão ontológica por excelência, mas justamente porque, não podendo esta relação ser mediada pela especulação ou pela razão, ninguém pode efetivá-la no lugar do outro, ensinando-o ou facilitando-lhe tal movimento através de um método ou doutrina. Por outro lado, esta individualidade também se coloca ao reconhecer que nem recorrendo unicamente a si mesmo o sujeito pode efetivá-la (visto que o si mesmo não existe, ainda). Ter fé em si mesmo resultaria em uma forma de desespero (ANTI-CLIMACUS, SUD, 1980) ou em um egoísmo (KIERKEGAARD, 2005).

A relação absoluta com o absoluto não obedece a uma dinâmica essencialista, mas, sobretudo, dialética. A interioridade kierkegaardiana se consolida quando paradoxalmente a *exterioridade* se revela absoluta. É desta maneira que o devir kierkegaardiano depende de uma noção de graça, também emprestada do protestantismo, que equivalerá à formulação “tornar-se si mesmo” com “tornar-se cristão.”²⁶⁰ A interioridade não se coloca, portanto, como um ponto de partida para a individualidade, mas se consolida diante do chamado absoluto – uma convocação absoluta a mim mesmo – que ninguém pode responder por mim, a não ser eu mesmo no instante em que eu de venho. Resposta que, por isso mesmo, coloca-se absoluta em relação aos demais. Questão de fé porque este telos absoluto suspende todos os telos relativos que, até então, insuficientemente chamavam por mim (cf. DE SILENTIO, 1983). Toda mediação universal é arruinada. A *exterioridade* suplanta as *externalidades* convocando o sujeito à sua subjetividade apesar delas.

Em suma, para a obra kierkegaardiana e seus antecedentes protestantes, a verticalidade da relação é o ponto de partida, enquanto a horizontalidade, o desdobramento. Com base no esquema da Figura 1 podemos ver que 1 e 1' estão, cada um, em uma relação absoluta com o absoluto (E), em *a* e *a'*, respectivamente. Uma das teses centrais deste Tomo B é enunciada, portanto, pela ênfase na verticalidade da relação religiosa (*a*), afinal, é por meio dela que se podemos dizer que o Indivíduo kierkegaardiano é qualitativamente distinto do indivíduo moderno tayloriano. Para este último, a horizontalidade da relação *b* é que dita o critério da subjetividade – o relativismo adviria, portanto, do fato de que para *n* indivíduos taylorianos, teríamos *n!* relações teleológicas na forma de combate, pelas quais cada um deles partiria da premissa de ser, ele mesmo, o critério ontológico para si mesmo e para o outro. Reconhecendo que este não é o caso quando o fundamento ontológico é absolutamente exteriorizado, *de*

²⁶⁰ Para uma discussão a respeito do papel existencial da Graça, ver Roos, 2007.

silentio precisa falar de uma *nova interioridade*: “o paradoxo da fé se coloca porque há uma interioridade que é incomensurável com exterioridade, uma interioridade que não é idêntica, notem, àquela primeira, mas é uma *nova interioridade* (DE SILENTIO, FT, 1983, p. 69)

Por estar na ordem do transcendente, o frente a frente – *Coran Deo* – da relação teleológica absoluta (*a* e *a'*) se mostra qualitativamente distinta do lado a lado das relações teleológicas mundanas (*b*). Como vimos, a horizontalidade da relação estético-ética *b* implica na ausência de quaisquer mediações ou critérios que leve a *a*, senão a própria *exterioridade* (*E*). Para Climacus (CUP1, 2013), uma subjetividade [1] não pode se apoiar em outra [1']; apoiar-se [*b*] seria objetivar ambos. É neste último ponto que se concentram as maiores críticas kierkegaardianas à cristandade e aos hegelianos de seu tempo – eles se apresentavam como autoridades equivalendo as relações *a* e *b* (cf. CLIMACUS, CUP, 1992; KIERKEGAARD, 1998e). Mas segundo a *exteriorização* que a obra kierkegaardiana provê, nem *b*, nem 1', podem mediar a relação *a* entre *E* e 1. A individualidade kierkegaardiana se coloca por uma absoluta resignação da *externalidade* do Próximo (1'), mas que, por sua vez, liberta o Próximo do peso de servir como um critério ontológico para mim, ou do combate que seria eu me impor como tal para ele. Voltaremos a esta questão mais tarde quando falarmos da alteridade levinasiana.

Antes, temos, ainda, que enfatizar a bidirecionalidade da seta *a*. Este detalhe é importante porque segundo a obra kierkegaardiana, a fé se caracteriza por um duplo movimento; uma saída de si mesmo que, paradoxalmente, implica em um encontro de si mesmo na relação absoluta que adquire o peso de subjetivação. Vimos que Grøn (2004, p. 27) sintetizou este movimento ao reconhecer que “para tomar a si mesmo como um ponto de partida, o sujeito deve já estar lançado para fora de si mesmo.” Lemos o seu “para fora de si mesmo” como a desconstrução do sujeito como fundamento ontológico. Mas quanto a isso, podemos recorrer às próprias palavras de Anti-Climacus (1979, p. 33): “o devir deve implicar em uma saída infinita de si mesmo na infinitização do self, e a retomada a si mesmo na finitização.” Mais uma vez, a obra kierkegaardiana se esquivava de cair em uma ontoteologia e, também, como um cristianismo-platônico tão criticado por Nietzsche.

Este duplo-movimento da fé é fortemente ilustrado na discussão que *de silentio* (FT, 1983) tece quanto à suspensão que Abraão promove de sua relação com Isaac (*b*). Mediante a efetivação da relação absoluta que estabelece pela revelação do absoluto, Abraão (1) suspende teleologicamente a sua relação paterna com Isaac. Abraão aceita sacrificar seu filho porque tem fé de que, absurdamente, que o terá de volta. Deste modo, Abraão se resigna desta ética

universal (paternidade) porque é convocado a um dever para com um $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ absoluto (Deus) que lhe cobra a vida de Isaac: a relação universal entre pai e filho se ressignifica absolutamente.

Caso Abraão tivesse empreendido apenas o movimento de resignação – aceitado sacrificar Isaac sem a fé de tê-lo de volta, a relação *a* seria uma seta ascendente unidirecional que se caracterizaria como sendo idolatria ou fanatismo. Mas se Abraão renuncia a Isaac com a fé no absurdo de que aquela mesma exterioridade que cobrou pela sua vida, o devolverá, a relação (*a*) com a *exterioridade* absoluta (*E*) não só ganha o caráter de duplo movimento, como ressignifica absolutamente a *externalidade* da relação intersubjetiva. Isto quer dizer que a fé paradoxalmente restitui o sujeito àquilo que absolutamente lhe cobra.

A ressignificação que o duplo movimento provê para as relações universais estabelecidas no plano das *externalidades* é fundamental para que a filosofia da existência kierkegaardiana não caia na negação da vida, em uma apologética do ascetismo, ou no cristianismo tão criticado por Nietzsche.

Na Figura 2, indicamos essa ressignificação absoluta das *externalidades* pela *exterioridade* através da relação *c*.

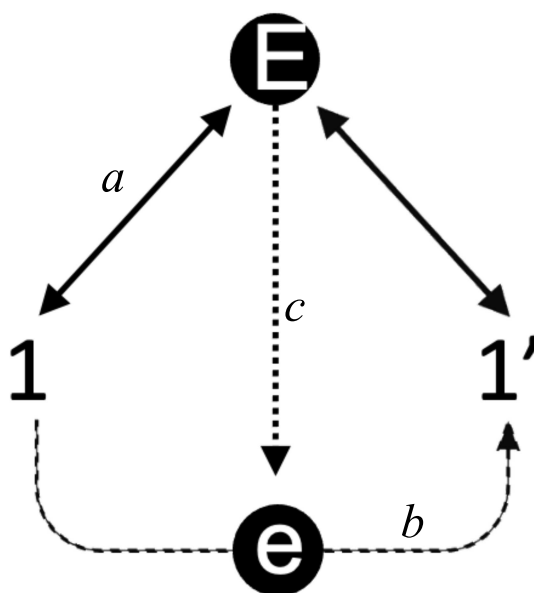


Figura 2 – Diagrama representando os elementos do triângulo que caracteriza a filosofia da existência kierkegaardiana, agora, indicando, através da seta *c*, a relação horizontal intersubjetiva (*b*) ressignificada pela relação absoluta com o absoluto (*a*). *E* continua sendo a *exterioridade* absoluta; 1 e 1' são os diferentes sujeitos; a seta bidirecional *a* representa a relação paradoxal em que *E* se revela a 1 e 1' quando 1 e 1' se abrem, pela fé, à *E*; e a linha *b* representa a relação horizontal que se estabelece dentro da *externalidade* do mundo. No contexto da teoria dos estádios kierkegaardiana, *a* indicaria o dever religioso, e *b*, a relação estético-ética universal. A letra *e*

indica que a horizontalidade da relação intersubjetiva *b* se desenrola no âmbito da *externalidade*, i.e., dentro da existência.

Se dissemos há pouco que pelo duplo movimento da fé o sujeito é restituído àquilo de que infinitamente se resignou pela própria fé, encontramos, mais uma vez, a *exterioridade* como critério para o devir – no fundo, o sujeito se resigna de sua subjetividade para encontrá-la. Em outros termos, a *exterioridade* é o que convoca o sujeito para fora de suas determinações universais para, simultaneamente a esta sua exteriorização, lançá-lo absolutamente a si mesmo e às relações universais que ele detinha até então. Deste modo, não faz sentido falar em uma interioridade essencialista na filosofia da existência kierkegaardiana – ainda que seja desta maneira que frequentemente se leia a máxima kierkegaardiana de que a maior tarefa existencial do indivíduo é “tornar-se o que já se é” (CLIMACUS, 1983, p. 130) (ver EVANS, 2009, p. 113, por exemplo). Já vimos como é que este “já se é,” enquanto uma pré-existência do sujeito ao seu próprio devir não se sustenta no estádio religioso. Neste sentido, “tornar-se o que já se é,” para nós significa que é preciso abandonar o que “já se é” – o ser – para que se o indivíduo possa voltar-se a si mesmo – devir. A inflexão se dá por meio de um lançar-se absoluto para fora de si que, paradoxalmente, convoca o sujeito ao exercício de sua subjetividade, note, sempre em relação absoluta com aquela *exterioridade*.

Deste modo, a individualidade kierkegaardiana e, por conseguinte, uma interioridade adquirida por meio de um ponto de subjetivação absoluto, por serem uma relação (ANTI-CLIMACUS, DM, 1979) se sustentam somente enquanto a própria relação se mantém. Ou seja, o duplo movimento da fé não é algo como que um status que, uma vez atingido, torna-se uma qualidade necessária, mas deve ser atualizado a todo instante pelo indivíduo. O devir é repetição (CONSTANTIUS, R, 1983)

Logo, tornar-se o que se é implica que o devir se resigna absolutamente de uma primeira interioridade (essencialista) para encontrar uma *nova interioridade* (relacional). Isso porque a *exterioridade* ressignifica absolutamente aquela interioridade. Pelo duplo movimento da fé que caracteriza aquela relação absoluta (a), a *exterioridade* também ressignifica (c) as relações intersubjetivas que se desenrolam no âmbito das *externalidades* (b): ou seja, uma *nova interioridade* implica necessariamente em uma nova ética, ou como Haufniensis (CA, 1980) define, em uma “segunda ética” – uma ética cujo telos é absolutamente exterior à existência e cujo dever deve advir desta *exterioridade*.

Por uma ética da exterioridade

Vimos que o indivíduo kierkegaardiano denota uma “nova pessoa,” uma “nova interioridade,” (CLIMACUS, PF, 1985; DE SILENTIO, FT, 1983), em suma, um outro paradigma de subjetividade. Por conseguinte, este devir nos leva a uma outra qualidade de relações intersubjetivas, uma vez que o *τέλος* absoluto, religioso, suspende e ressignifica as relações estético-éticas universais enquanto fim para si mesmas. Como mencionado anteriormente, isso quer dizer que a igualdade entre os sujeitos deixa de se pautar no compartilhamento de uma essência particular ou coletiva – como uma condição humana –, e se coloca pelo esvaziamento ontológico que condiciona esta igualdade. Em contraposição a uma ética universal como aquela ditada pela imanência das *externalidades*, Haufniensis (CA, 1980) formula uma *segunda ética*, uma ética cristã, transcendental. Os tradutores da edição em inglês de *O Conceito de Angústia* esclarecem tal diferença:

A “primeira ética” traz pressupostos metafísicos e pode ser expressa no paradigma grego da reminiscência. Ela assume que não há uma distinção absoluta entre o mundo das ideias e o mundo dos sentidos, e que este último pode participar daquele. Deste modo, seria possível para o homem recordar-se de volta à realidade metafísica. A primeira ética é idealista e presume poder trazer o ideal para a realidade efetiva. É a ética da lei. É um carrasco que demanda, mas que com a sua demanda apenas julga e não leva a vida adiante. A “segunda ética,” uma ética cristã, toma como pressuposto uma nova ciência, a dogmática. Ela assume que o homem é pecador, que o pecado constitui um rompimento total com o desenvolvimento harmonioso da humanidade, e que não há nenhuma volta possível à realidade metafísica. [...] Porque a nova ética assume que o homem é pecador, ela deposita a sua demanda na própria humanidade. A sua investida, contudo, não consiste em levantar demandas idealistas, mas em penetrar na atualidade (HONG e HONG in HAUFNIENSIS, CA, 1980, p. 228).

A segunda ética foge qualitativamente àquela economia moderna que nos conduziria ao individualismo, ao relativismo, e ao subjetivismo, ou seja, à economia da guerra entre os sujeitos, cada um, *autoridades* de si mesmos. A segunda ética reconhece a incoerência que consiste em um sujeito existente reclamar-se como *autoridade* ontológica absoluta partindo, para isso, de dentro da própria existência. O mesmo se aplica às instituições que presumem poder ditar tais valores e virtudes éticas e, mais do que isso, promover uma mediação para a sua atualização. Ao relacionar-se absolutamente com o absoluto, o indivíduo kierkegaardiano jamais adquire um status privilegiado por isso; ele jamais pode se tornar um monarca absolutista ou um presidente totalitário, um juiz, como *Ou/Ou* bem ilustra com os tratados do juiz William (EREMITA, EO, 1987). Na segunda ética, a relação com o fundamento ontológico não *autoriza* o indivíduo a falar por ele, uma vez que o fundamento permanecerá em sua *exterioridade* absoluta – caberá ao indivíduo obedecer a lei, jamais se tornar a lei.

Veremos mais tarde que dever absoluto é este revelado ao indivíduo. Mas, antes, precisamos reconhecer que, em não havendo quem possa representar diretamente esta *exterioridade* dentro da dinâmica entre as *externalidades*, não há margens para quaisquer tipos de mediação que um sujeito possa oferecer ao outro, quer seja em termos epistemológicos de acesso ao dever absoluto de uma segunda ética, quer seja nos termos de uma doutrinação que suscite a fé neste dever. Bom, nada de novo sob o sol, se considerarmos os pressupostos luteranos da obra kierkegaardiana. Se nem o Papa – representante direto da voz de Deus no mundo – escapou da *desautorização* promovida pela reforma, quem seremos nós, reles mortais, para requerer aquele poder?

Em uma carta aberta endereçada ao papa Leo X, Lutero escreve, em 1520:

Meu Pai Leo, não escutai aos alardes que tomam a vossa pessoa mais do que como um mero homem, mas como um semideus que pode ordenar e requerer o que bem entender. Vós não possuíis tal notável poder. Vós sois um servo dos servos, e mais do que as outras pessoas, vós vos colocastes na mais miserável e perigosa posição. Não sejais enganado por aqueles que presumem que vós sois o senhor do mundo, que dizem que não se pode ser cristão a não ser debaixo de vossa autoridade, e que tagarelam que vós possuíis o poder sobre paraíso, o inferno e o purgatório. (LUTERO, 1957, p. 341)

Podemos ver que a segunda ética absolutamente ressignificada por uma relação religiosa com Deus, ao invés de *autorizar* o indivíduo frente ao outro, torna-o miserável, servo, humilha-o, destitui-lhe de qualquer poder perante o próximo. Identificamos já aí uma abertura radical à desconstrução do essencialismo da subjetividade moderna, pois, oras, se por ser um cristão, o Papa está em uma condição de absoluta subalternidade, a segunda ética aponta, portanto, para uma superação daquela primeira ética que se caracteriza pela *economia* bélica do individualismo, do relativismo e do subjetivismo.

Neste sentido, se não há mais um critério objetivo que possa legitimar absolutamente um sujeito sobre o outro, a metafísica grega que foi incorporada na modernidade pela ortodoxia cristã não pode mais funcionar como a ciência para a segunda ética que ressignifica absolutamente aqueles critérios. Vimos que a metafísica clássica opera sob o viés especulativo que presume poder suprir o abismo qualitativo que separa o mundo ideal do mundo dos sentidos. Por isso é que a primeira ética podia ser até então mediada por uma *autoridade* – o título papal não nos deixa mentir, nem a justiça platônica da qual ele se apropria.

Para Haufniensis (CA, 1980), a dogmática entraria, então, como a “ciência” encarregada de dar conta desta formulação desta triangulação religiosa prevista pela obra kierkegaardiana: sujeito, o próximo, e Deus, (Absoluto, Totalmente Outro etc.). A segunda ética é, portanto, a

ética que emerge quando o paradigma transcendental é radicalizado e levado às últimas consequências para os existentes que ficam para trás, dentro da existência. Deste modo, a relação intersubjetiva que resta entre os indivíduos kierkegaardianos depende, portanto, (i) ou de uma autonomia sempre relativa porque criada dentro da existência para e pela existência mesma, (ii) ou de uma *exterioridade* absoluta que jamais pode ser apropriada em termos de interioridade do sujeito, cujo dever se coloca, sobretudo, como questão de revelação. Por isso a dogmática ser a afinação para que lidemos com tal triangulação.

Podmore (2017) sintetiza bem esta questão: “um Deus Absolutamente Outro nos coloca um modelo kenótico (auto-limitante) que subverte quaisquer antropomorfizações da onipotência divina que poderia ser exercida como um domínio de um sujeito sobre o Próximo” (PODMORE, 2017, p. 238). Remetendo esta afirmação para o nosso esquema da Figura 2, temos que, a fé (*a*) é capaz de ressignificar (*c*) a relação intersubjetiva (*b*) em esvaziando-a de seu caráter ontológico. Caso contrário, sem a triangulação que esta *exterioridade* coloca, a relação intersubjetiva que se desenrola no cerne das *externalidades* permaneceria na imanência daquela primeira ética da autonomia e não seria ressignificada pela revelação de uma *exterioridade*.

Aquela triangulação kierkegaardiana entre indivíduo, o próximo e Deus, implica, portanto, em uma complexa dinâmica de relações entre o dentro e o fora dependendo de qual desses vértices são considerados como ponto de partida para a análise. Por isso trazemos à filosofia da existência kierkegaardiana os conceitos de *externalidade* e de *exterioridade*, porque, afinal, o próximo está fora do indivíduo, mas dentro da existência com ele, e juntos, como *externalidade*, se constituem um dentro frente à *exterioridade* radical de Deus. A teoria dos estádios kierkegaardiana pela qual começamos esta discussão, está bem atenta a este jogo de relações dimensionais que caracterizarão o estético, o ético e o religioso. Pensamos que os conceitos de *externalidade* e *exterioridade* que propomos podem nos ajudar a entender como é que a obra kierkegaardiana chega a fazer uma distinção entre uma primeira ética e uma segunda ética, mas que, se aplicados tais conceitos, pode ser estendida a todos os estádios da existência: sob o advento de uma *exterioridade* podemos falar de uma primeira e segunda estética (Rocca, 1999), de uma cristandade e um cristianismo (KIERKEGAARD, 2019,); uma interioridade e uma nova interioridade, e assim por diante.

As relações kierkegaardiana estética, ética e religiosa podem, cada uma delas, ser tomadas como imanentes ou como transcendententes dependendo da dimensão do fora em que é depositado o fundamento ontológico.

Em suma, se podemos falar de uma primeira estética, de uma primeira ética, ou de uma cristandade, é porque o fundamento ontológico é tido como inerente ao sujeito existente, mas também como sendo inerente às relações que ele estabelece com o Próximo e, sobretudo, com a fé que detém sobre si mesmo.

Mas se recaímos na discussão de uma segunda estética, de uma segunda ética, ou de um cristianismo, é porque o fundamento ontológico é assumido como estando absolutamente fora da existência e, por isso mesmo, ressignifica absolutamente todas as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo, com o Próximo, e com a existência mesma.

Na primeira, as *externalidades* da existência são, elas mesmas, ontológicas, imanentes; na segunda, a *exterioridade* é o fundamento ontológico absoluto frente à existência mesma.

Neste ínterim, a ética levinasiana da exterioridade.

Se começamos este capítulo evocando a discussão pós-estruturalista do século XX, fazendo uma digressão até o século XIX em que floresce a obra kierkegaardiana, é porque tentamos mostrar o quanto aquela discussão deve à investida que a obra kierkegaardiana faz contra o pensamento moderno recorrendo à teologia radical protestante. Menos do que indicar elementos pós-estruturalistas na filosofia da existência kierkegaardiana (cf. SHAKESPEARE, 2013), queremos indicar elementos kierkegaardianos no pós-estruturalismo, de modo que não precisamos recorrer a estes últimos autores como chave de leitura necessária para identificarmos uma tendência desconstrucionista na obra kierkegaardiana. Para nós, ela mesma dá margens a um desencadeamento pós-estrutural. Mas talvez um dos eixos motrizes que suscitam a crítica ao essencialismo, tanto pela obra kierkegaardiana, quanto pela tradição francesa do século XX que já mencionamos advenha do fato de que, a filosofia da existência kierkegaardiana e o pensamento pós-estruturalista, ao contrário do racionalismo moderno, pelo menos não temem em lidar e se apropriar dos paradigmas religiosos. Vemos isso muito claro com a filosofia de Derrida e de Levinas, por exemplo.²⁶¹

Neste ponto em específico, a obra de Levinas, *Totalidade e Infinito* (2018), se aproxima muito da kierkegaardiana quando aponta para as implicações éticas de uma religiosidade

²⁶¹ É deste modo que a presente tese se insere no contexto da filosofia da religião: não recorremos a uma obra de cunho cristão para uma apologética do cristianismo, mas para destilar suas implicações para o pensamento contemporâneo e, com isso, para o próprio estudo não-confessional da religião.

transcendental. Mas, em um primeiro momento, Levinas não concordaria conosco. O pensador francês pensava que o devir kierkegaardiano fazia parte da egologia da tradição filosófica ocidental que ele muito criticava (LEVINAS, 1996). Isso se dava porque Levinas parece ter lido o *self* kierkegaardiano, que trabalhamos no capítulo B3, como equivalente ao sujeito moderno de Taylor (2013). Vimos que este não é o caso – a subjetividade kierkegaardiana se coloca por um “novo indivíduo” em relação à individualidade moderna. Mas a leitura superficial que Levinas (1996) faz da obra kierkegaardiana já foi bem criticada pela fortuna crítica que, por sua vez, vem promovendo um esforço de reconciliação entre Levinas e a obra kierkegaardiana (cf. WESTON, 1994; KEMP, 1997; COLLETE, 2002; MOYN, 2004; FERRO, 2012; SCHEIL, 2016)

Ao longo da nossa discussão sobre um conceito kierkegaardiano de exterioridade, o leitor familiarizado com o pensamento de Levinas deve ter se perguntado acerca de um possível paralelo com a exterioridade levinasiana. Podemos dizer que eles têm muito em comum, ainda que não possam ser reduzidos a uma mesma coisa. Como bem nota Ferro (2012), apesar de partirem de paradigmas de uma transcendentalidade radical, a *exterioridade* levinasiana assume preceitos de uma religiosidade judaica, enquanto a kierkegaardiana segue pelo caminho do cristianismo, mesmo quando se apropria de narrativas do Velho Testamento. Veremos as implicações disso para as suas respectivas éticas, mas, primeiramente, é importante que reconheçamos os pontos comuns entre Kierkegaard e Levinas no tocante ao nosso conceito em específico.

Ambas as *exterioridades* partem daquele exílio do fundamento ontológico, na medida em que o promovem, absorvendo a triangulação proposta pelo monoteísmo para as questões existenciais: “tanto Levinas como Kierkegaard veem a alteridade absoluta direcionada à alteridade singular. É uma relação tripla, cujos termos são o sujeito, Deus e a outra pessoa” (FERRO, 2012, s.p.). Nos termos levinasianos, a triangulação se configura mais precisamente entre o Mesmo, Deus e o Outro; nos kierkegaardianos, o Indivíduo, Deus e o próximo. Isso quer dizer que, tanto para a ética levinasiana, quanto para a segunda ética kierkegaardiana, o dever é colocado através de um chamado religioso que acomete o sujeito feito revelação (LEVINAS, 2018, p. 54).

O erro de Levinas foi ter pensado que o devir kierkegaardiano não implicaria na consideração do Outro, deixando-o de fora da sua relação com o absoluto. Se assim o fosse, Levinas (1996) teria razão, pois isso faria com que o indivíduo kierkegaardiano se resumisse ao que Levinas (2018) chamou de o Mesmo. Para o francês, o Mesmo é a instância do sujeito

que sempre tenderá a reduzir a alteridade a uma totalidade que parte da primeira pessoa como critério ontológico, isto é, critério de totalização. Neste sentido, o império do Mesmo eliminaria quaisquer possibilidades éticas, recaindo da economia da guerra já tanto citada por nós. Ora, se o indivíduo kierkegaardiano for equivalente ao Mesmo levinasiano (já vimos que não), não restaria uma segunda ética kierkegaardiana.

De maneira análoga à obra dinamarquesa, Levinas (2018) se dá conta de que, para uma abertura do Mesmo ao Outro, é preciso que haja uma superação desta ontologia ensimesmada com o advento de uma *exterioridade* radical – precisam beber da religião monoteísta para tal. Só assim é que o Mesmo, enquanto tautologia de uma subjetividade essencialista, poderia se abrir. “É necessário que tal encerramento [subjetivo] não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste.” (LEVINAS, 2018, p. 141). Sobre isso, Weston (1994, p. 156) nota que, “para que o Eu não se reduza ao Mesmo, é necessária uma transcendência que não pode ser descrita [totalizada] na terminologia dos conceitos lógicos.”

Ainda que com suas peculiaridades, a totalidade contra a qual Levinas (2018) combate, se afina com a crítica kierkegaardiana aos sistemas filosóficos e às doutrinas religiosas que prometiam explicar a existência e resolver a fé em termos objetivos e, portanto, universais (CLIMACUS, PMF2, 2016; KIERKEGAARD, 2019). Totalidade e sistema andam de mãos dadas com a ontologização do sujeito. A ética levinasiana demandaria, portanto, uma destituição dos sujeitos totalitários, assim como a segunda ética kierkegaardiana demandaria uma *desautorização* dos fazedores de sistemas – investida que somente pode se dar através de uma inversão metafísica. Ou seja, a ontologia não deve remontar à metafísica, pois é a metafísica que precede a ontologia, rendendo estas aos seus próprios limites (cf. LEVINAS, 2018, p. 29). A teoria ou a objetividade seria, portanto, a formalização da ontologia propriamente dita. Em termos existenciais, dizer que a metafísica não emerge da teorização e da sistematização da existência pelo existente, é dizer que a relação não pode se resumir à interioridade de uma subjetividade essencialista que, sempre apelando para si mesma como fundamento ontológico, apenas reconduziria o Outro ao (si) Mesmo (*Idem*).

É neste sentido que Levinas (2018, p. 26) irá dizer que “a interioridade é a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência.” Ou seja, ainda que “a alteridade só [seja] possível através de *mim*,” ela jamais pode se resumir a mim Mesmo como critério fundamental. A abertura da interioridade delata a transcendência do Outro que me afronta e me esvazia de

quaisquer possibilidades de presunção ontologizante. Para Levinas (2018, p. 25), o Eu não pode cruzar a distância imposta pela alteridade, quer seja pela teorização, quer seja pela sistematização. Isso seria já reduzir o outro à hegemonia da representação que o Mesmo faz dele. O Outro seria apenas um Mesmo para si mesmo. Isso recairia na relação indentitária entre o *Eu e Tu* de Buber (1974), ou seja, em uma alteridade apenas aparente porque o Outro, enquanto Tu-Mesmo, seria apenas uma manifestação de um Mesmo em mera oposição a mim-Mesmo, ou seja, o Outro enquanto Tu não passaria de um si Mesmo. Uma ética posta por esta polaridade novamente se revelaria relativista porque, afinal, seria mediada pelo (des)entendimento da relação entre o Eu e o Tu que seria ele Mesmo; e um Mesmo diante de um outro Mesmo diferem entre si apenas em grau.

Do mesmo modo, o Tu enquanto um outro-Eu, pode converter o Mesmo em Tu, no que Eu me torno o Tu daquele que é um Tu para mim. No caso, a relação se converteria na impessoalidade, igualmente relativista, *externalidade* dos dois Tu-Mesmos: o Eu não sendo nada mais do que o Tu de um outro-Eu que, por sua vez, não passa de um Tu para mim. No final de contas, todos são si mesmos e o outro ao mesmo tempo, de maneira que o Mesmo e o outro não se distinguem qualitativamente.

Com isso, reencontramos o nosso conceito de *externalidade*, agora, pelo pensamento de Levinas (2018) e à crítica que ele tece a Buber. Como? Oras, em se interiorizando o fundamento ontológico para o plano de uma subjetividade imanente – quer ela seja postulada aos moldes do animismo clássico,²⁶² quer ela seja circunscrita à interioridade moderna –, o que temos, no final, é uma subjetividade universal: o sujeito é e não é ele mesmo ao mesmo tempo. É ele mesmo porque luta por salvar a promessa de sua individualidade afirmando a sua essência particular contrapondo-a aos demais através de critérios objetivos, quantitativos e, por isso mesmo, relativos; não é ele mesmo porque tão logo tais critérios desaparecem, a sua individualidade desaparece junto deles. Como vimos, este é o caso do estádio estético kierkegaardiano. Em suma, a *externalidade* enquanto critério para o sujeito delata que “a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu permaneço fechado em mim mesmo.” (LEVINAS, 2018, p. 25).

Para a alteridade radical de Levinas, o Outro não é um Tu, um outro-Eu, um outro-Mesmo. “O Outro metafísico é de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas

²⁶² Conforme discutido no capítulo B1.

de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo.” (*Idem*). Sendo, o Outro, a dimensão de uma transcendência absoluta em relação ao Mesmo, ele se apresenta como uma *exterioridade* radical frente à qual quaisquer investidas ontológicas que partem do Mesmo seriam suficientes para traduzi-la e internalizá-la pela universalidade da teorização e da sistematização. Com isso, é preciso “que se chame de religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade.” (LEVINAS, 2018, p. 26)

Para Levinas, a totalidade se configura como sendo a maior violência que o Mesmo pode infringir e representar ao Outro – a anulação da alteridade pelo seu enquadramento em uma ontologia. Em termos de um paradigma da subjetividade, este conceito levinasiano de totalidade vai dialogar com a interiorização moderna diagnosticada por Taylor (2013), mas também com a sistematização da qual a obra kierkegaardiana acusa os pensadores e teólogos de seu tempo de estarem promovendo a partir da filosofia hegeliana (KIERKEGAARD, 2019). Estes hegelianos estariam convertendo as relações existenciais em um sistema tal qual uma totalidade levinasiana. Levinas chega a reconhecer a proximidade de sua ética-religiosa com a crítica kierkegaardiana ao sistema e até admite que esta última estaria ao seu favor, não fosse “Kierkegaard” colocar a tônica no lugar errado. Levinas entende que a obra kierkegaardiana deposita toda a responsabilidade na primeira pessoa, como se o interdito à totalização fosse algo que caberia ao Eu decidir sobre e perante o outro, quando, na verdade, “[n]ão sou Eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro” (LEVINAS, 2018, p. 27). Para Levinas, este detalhe faz toda a diferença, visto que, se a tônica recai no Eu, está-se, ainda, à mercê da egologia, do interesse do Mesmo. Aqui, o Outro é refém e não um hóspede.

Mas é nesta altura que as terminologias das respectivas triangulações levinasiana e kierkegaardiana se embaralham e se confundem, quando consideradas as suas respectivas éticas.

A desconstrução ontológica que Levinas (2018) promove pela sua exterioridade manifesta-se pela rostidade do Outro. Como “o estrangeiro, a viúva, o órfão” (p. 67) da terra prometida, o Outro é a manifestação mesma da *exterioridade* para o Mesmo. Se Levinas (2018) parte daquele tripé – o Mesmo, Deus e o Outro –, o encaminhamento que ele lhe dá em *Totalidade e Infinito* abrandando a radicalidade da triangulação. A dimensão da *exterioridade* de Deus passa a se confundir com a do Outro. Ambos compartilham desta dimensão da alteridade absoluta. Por causa desta questão, inclusive, é que Derrida (2009) tecerá uma crítica a *Totalidade e Infinito*, dizendo que Levinas não foge à violência fenomenológica e ontológica que tenta combater. Derrida chega até a aproximar Levinas de Hegel (DERRIDA, 2009, p. 138)

por delegar a exterioridade à interioridade mesma do rosto do Outro. Para Derrida, ao fazer isso Levinas ainda estaria no âmbito da antropomorfização do Absoluto, ou ainda, dentro de um humanismo quando o seu Deus não passa de um Outro homem, ainda que esta humanidade não possa ser reduzida ao império do Mesmo. A ética levinasiana seria, por fim, uma ética circunscrita aos preceitos humanistas – como o próprio Levinas desenvolve em seu *Humanismo do Outro* (2006). Discutimos a fundo esta questão no capítulo B3. Aqui, basta notarmos que o Outro levinasiano ainda não escapa à crítica que o próprio autor tece aos fenomenólogos e sistematas, visto que a sua alteridade ainda é excludente e incorre na violência de se restringir e privilegiar o rosto humano como a própria dimensão do divino. Se Levinas critica Buber, ele não se desvencilha inteiramente da sua lógica ao entender que, ainda que o Mesmo e o Outro estejam absolutamente separados, no fundo, eles ainda estão ligados pela humanidade que compartilham nesta sua exterioridade. A exterioridade seria, portanto, humanizada.

Derrida (2006) bem reconhece: para que uma ética seja absoluta como Levinas requer, ou seja, para que o totalmente outro seja de fato absoluto, é preciso que esta exterioridade seja, inclusive, irrestrita ao humano enquanto dimensão própria. “*Tout autre est tout autre*” (DERRIDA, 1995), o totalmente outro é totalmente outro, absolutamente e apesar do humano, inclusive (BERNARDO, 2012, p. 591). Para Derrida, a religião de Levinas poderia ser aplicada em suas pretensões éticas absolutas somente se ela não fosse mediada (ou, pelo menos, não fosse condicionada) por atributos antropomórficos, quer estes atributos servissem como imperativos que remetessem à autonomia kantiana (cf. DERRIDA, 1995, p. 91), quer eles fossem a própria transcendentalização do humano. Mas, para Derrida (1995), este não é o caso com a ética levinasiana. Aliás, para a tristeza de Levinas (1996; 2018) que presumia ter ido além da obra kierkegaardiana, Derrida argumenta que isso não aconteceu. E o motivo disso é o de que, para Derrida, cometeram o erro de fundir ética e religião:

Ainda que Levinas queira distinguir a alteridade infinita de Deus da “mesma” alteridade infinita de todo ser humano, ou do outro universal, ele não pode requerer estar dizendo algo diferente de Kierkegaard. Nenhum dos dois pensadores pode garantir um conceito que corresponda ao ético e um que corresponda ao religioso; consequentemente, eles são incapazes de determinar o limite entre estas duas ordens. Kierkegaard teria que admitir, como Levinas o lembra, que a ética ainda diz respeito à absoluta singularidade, e não apenas à universalidade e à repetição do Mesmo. Portanto, Kierkegaard não pode distinguir convenientemente entre o ético e o religioso. Mas, por outro lado, ao considerar a absoluta singularidade, ou seja, a absoluta alteridade que emerge nas relações entre um homem e outro, Levinas deixa de ser capaz de distinguir a infinita alteridade de Deus e a infinita alteridade de todo homem. A sua ética já é uma ética religiosa. Em ambos os casos os limites entre o ético e o religioso se tornam problemáticos, assim como todas as suas respectivas argumentações. (DERRIDA, 1995, p. 84).

Diante de tais críticas, pensamos que a obra kierkegaardiana tem condições de se sustentar por si mesma. Ao nosso ver, ao contrário do que Derrida nos acusa, ela nos possibilita a formulação de um conceito que corresponda ao ético, mas também um que corresponda ao religioso; aliás, já até formulamos estes conceitos. São eles: a *externalidade* e a *exterioridade*, respectivamente. Mas devemos, ainda, uma resposta kierkegaardiana à crítica de Derrida, principalmente porque uma resposta pode ajudar ainda mais na consolidação destes dois conceitos, ao passo que contribui para o debate sobre as diferenças entre a ética levinasiana e a segunda ética kierkegaardiana.

A segunda ética kierkegaardiana: a liberação ontológica do próximo

Ao contrário da ética levinasiana e, portanto, da crítica derridiana, a triangulação da qual emerge a segunda ética kierkegaardiana tem o mérito de não desconsiderar a distinção qualitativa e existencial entre as relações estabelecidas pelos seus vértices – Indivíduo, Deus, Próximo. Em outros termos, o Indivíduo kierkegaardiano deve manter, como condição de seu devir, duas alteridades: a com o próximo, e a com o absoluto, Deus. Como vimos, Levinas (2018) resume estas duas alteridades a uma mesma dimensão do fora relativo ao Mesmo: a exterioridade de Deus manifesta-se pela exterioridade do Outro.

Dissemos anteriormente que a obra kierkegaardiana parte da mesma inversão metafísica que Levinas promove em *Totalidade e Infinito* (2018). Reconhecemos que ambas promovem, respectivamente, a abertura da tautologia do sujeito moderno e o esvaziamento do imperialismo ontológico do Mesmo. Lutam contra um certo egotismo moderno. Mas, apesar deste primeiro esforço em comum, o modo pelo qual encaminharão esta mesma virada que promovem será bem distinto. Basicamente, o que difere é o lugar para o qual será exilado o fundamento ontológico depositado, até então, na noção moderna de interioridade do sujeito moderno.

Com o que discutimos neste capítulo, esperamos ter lançado as bases do porquê a crítica de Derrida ser infundada em relação à obra kierkegaardiana. Mas resumamos. Primeiro, a obra kierkegaardiana não “desconsidera a infinita singularidade,” quer seja do Indivíduo, quer seja a do próximo. O que mantém essas singularidades e, conseqüentemente, a triangulação aberta em suas relações é a *exterioridade* absoluta para a qual a obra kierkegaardiana lança o fundamento ontológico depois de esvaziar tanto o Indivíduo, quanto o próximo. Neste sentido, o conceito de *exterioridade* deve se tornar fundamental para uma ressignificação do conceito

de interioridade em uma “nova interioridade,” como vimos fazer (cf. DE SILENTIO, FT, 1983). É a relação absoluta do Indivíduo com o Absoluto que, por sua vez, ressignifica a ética universal que rendia a subjetividade do sujeito e a do próximo relativas. Esta ética universal até então tomava o próprio sujeito (subjetivismo) ou a sua identidade essencial para com o próximo (humanismo) como critério intersubjetivo. A lei universal dos homens deve, com isso, responder ao *logos* humano. Mas quando a *exterioridade* entra em jogo, explicitando que o *logos* nunca poderá ser, ele mesmo, absoluto pela voz humana, a autonomia de uma ética universal se torna absolutamente relativizada por um critério absoluto. Consequentemente, este critério absoluto trará implicações fundamentais para a dinâmica universal que se estabelece dentro das *externalidades*. Emerge aquilo que a obra kierkegaardiana pontua como sendo uma segunda ética.

Mas ao contrário da ética levinasiana, esta segunda ética nunca exigirá do Outro, ou, neste caso, do próximo, o papel de fundamento ontológico. Neste sentido, Levinas (2018) estava certíssimo quando acusa que, para a obra kierkegaardiana, não é o Outro que se recusa a ser sistematizado e totalizado. No entanto, Levinas se engana quando presume que, por isso, este poder é depositado, por Kierkegaard, no Indivíduo. Para a obra kierkegaardiana, é o próprio fundamento ontológico que se recusa à sistematicidade – ele é de uma *exterioridade* absoluta à existência que, por sua impossibilidade de apropriação por meios objetivos, mina inclusive uma ontoteologia. Em suma, não é o Indivíduo nem o próximo, mas a própria *exterioridade* que se recusa a qualquer interiorização totalizante ou sistemática que tente ser feita por mim (Mesmo) ou por outra pessoa (Outro).

Note, as implicações disso são muito mais complexas do que parecem, uma vez que elas não solucionam nada pela via facilitadora da simples negação. Antes, deixam-nos com a pergunta: o que fazemos, nós, existentes, diante da relativização absoluta de uma ética universal e, sobretudo, de uma impossibilidade de interiorização do fundamento que proveria o critério para uma segunda ética?

Climacus mesmo lida com este problema quando admite que “a existência mesma é um sistema – para Deus, mas [ela] não pode sê-lo para nenhum espírito existente” (CLIMACUS, PMF1, 2013, p.134). Ou seja, o que está em questão aqui é que nenhum sistema ou totalidade pode ser proposto a partir de dentro da existência, mas somente a partir de fora dela. Naturalmente, nenhum sujeito – eu ou você – pode apartar-se da própria existência para pensá-la de fora. Ainda que o próximo esteja fora de mim (*externalidade*), nós dois estamos dentro da

existência e, por isso, reféns de nossos próprios limites enquanto existentes.²⁶³ Considerando estes limites existenciais aos quais a obra kierkegaardiana nos conduz, a própria questão norteadora de toda uma tradição filosófica – *o que é* a existência, ou *o que é* o Ser – deixa de fazer sentido, dada a própria insuficiência epistemológica dos sujeitos que a enunciam. A filosofia como um sistema, rui.

Em outras palavras, a tônica se desloca do conhecimento acerca de *o que é* este fundamento ontológico, para o *como* o sujeito lidará com isso na própria existência consigo mesmo e com o próximo (CLIMACUS, CUP, 1992). É neste sentido que uma segunda ética se torna “caso de consciência” e não “um caso de instinto ou inclinação, ou de sentimento, ou de cálculos do intelecto” (cf. KIERKEGAARD, 2005, p. 170). É assim, inclusive, que lemos a interioridade do indivíduo kierkegaardiano à revelia da interioridade moderna – o indivíduo kierkegaardiano deve decidir *como* agir frente ao esvaziamento ontológico que a *exterioridade* lhe coloca. A interioridade é a apropriação que o sujeito promove da sua própria condição existencial. Nestes termos, a consciência se coloca como uma *desautorização* de si sobre o próximo, e vice-versa.

Mas se dissemos que a segunda ética kierkegaardiana é uma ética colocada por uma relação religiosa, ela não é a relação religiosa em si, como requer a ética levinasiana (LEVINAS, 2018). No contexto kierkegaardiano, parece não fazer sentido dizer que a religiosidade conduz o indivíduo a ter fé no próximo, como seria de se esperar que acontecesse se Derrida estivesse correto na aproximação que faz de Kierkegaard com Levinas.

Na obra kierkegaardiana, a relação absoluta com o Absoluto (*a*, para resgatarmos o esquema da Figura 2) mantém-se qualitativamente distinta da relação ética universal (*b*) por ela ressignificada (*c*). Sendo uma *exterioridade* absoluta, o Indivíduo jamais poderá requerer-se a si mesmo ou o Próximo o *status* de fundamento ontológico. Para Levinas (2018), o contrário se dá; é o Outro (outra pessoa) que caracteriza a relação religiosa. Se este fosse o caso, ainda tomando como base o nosso esquema da Figura 2, poderíamos dizer que o movimento de eleger o próximo (1') como o *télos* absoluto seria como equivaler a relação *b* e a relação *a*. Quando a figura do Outro levinasiano se apropria do fundamento ontológico, estabelece-se uma mera relação de oposição, “os dois termos [Mesmo e o Outro] só se mantêm um no outro e um com o outro: exclui, portanto, totalmente um dos opostos, então o outro desaparece completamente

²⁶³ “A existência, tal como o movimento, é uma coisa muito difícil de lidar. Se eu a penso, eu a suprimo, e então, não a penso. Poderia parecer correto dizer que há algo que não se deixa pensar: o existir. Mas a dificuldade retorna, pois a existência põe as coisas juntas pelo fato de que o pensante existe” (CLIMACUS, PMF2, 2016, p. 21).

(KIERKEGAARD, 2005, p. 301). Neste caso, a *exterioridade* (E) deixaria de ser relevante ao ser absolutamente introjetada para a existência via rosto do próximo feito Outro levinasiano. Isso nos conduziria, sim, a uma espécie de hegelianismo, como bem critica Derrida (2009).

Mas se a segunda ética kierkegaardiana quer se esquivar desta crítica derridiana – e isso podemos assegurar pelo tom combativo com o qual Kierkegaard (2019) lida com os hegelianos de seu tempo –, ela tem que manter a *exterioridade* absolutamente fora, não só do Indivíduo, como também do próximo.²⁶⁴ Reside justamente aí a maior contribuição – não menos problemática – da segunda ética para a contemporaneidade: ao retirar o peso ontológico das próprias costas, o Indivíduo kierkegaardiano não o delega para o próximo, uma vez que este próximo é um existente como ele. Por situarem-se dentro da existência, ambos não podem atuar como uma *exterioridade* absoluta por si mesma para si mesmo e/ou para o próximo. Com isso, a *exterioridade* kierkegaardiana promove a libertação ontológica do outro de uma maneira ainda mais radical do que a proposta de Levinas (2018): o próximo não é incumbido do peso absoluto de funcionar como fundamento da própria alteridade, nem mesmo de funcionar como um ponto de subjetivação para mim (Mesmo).

É neste sentido que, ao contrário do que Derrida (1995, p. 84) apontou, a obra kierkegaardiana nos permite a formulação de um conceito ético e de um conceito religioso para as alteridades em jogo: a obra kierkegaardiana nos permite uma diferenciação entre a “alteridade infinita de Deus” e a “‘mesma’ alteridade infinita de todo ser humano”.

A primeira alteridade diz respeito à relação entre os indivíduos que não podem fugir à existência mesma – compartilham dos seus limites. Esta alteridade que todo ser humano detém um com o outro, vimos, está circunscrita ao âmbito da *externalidade* (relação *b* na Figura 2) – plano em que se desenrola, por exemplo, o humanismo. Aqui, um sujeito está fora do outro, mas a diferença entre eles não pode, por si só, ser absoluta, uma vez que ambos, enquanto existentes, se encontram restritos aos limites existenciais. Toda e qualquer mediação desta primeira ética estará sujeita à economia de aliança e da guerra, ou da predileção ou exclusão,

²⁶⁴ Aqui, o capítulo B3 torna-se importante. Nele discutimos o porquê não seria suficiente dizer que a *exterioridade* está absolutamente fora apenas do e para o humano. Isto poderia abrir precedentes para um animismo ou, no léxico kierkegaardiano, para um paganismo imanente (como vemos no capítulo B1). Isto quer dizer que não basta que tratemos esta *exterioridade* como sendo um par dialético humanista, mas é preciso que ela seja absoluta à existência como um todo – à pedra, ao animal, ao homem, ao pensamento etc. –, ainda que o existente não possa sistematizar esta totalidade sem violentá-la. Assim é que, reiterando com Rocca (1999), temos que falar de uma segunda estética, inclusive. A *exterioridade* ressignifica todas as relações que se passam dentro da existência mesma em esvaziando-as ontologicamente e, por isso, eliminando quaisquer rastros de violência ou privilégio que um ente pode requerer sobre o outro. Eis a radicalidade do monoteísmo cristão pressionando a tradição filosófica que dele se apropriou.

de um sujeito para com o outro, de um sujeito para com um grupo, e de grupos entre grupos. Isto quer dizer que, assim como eu devo lutar para ser eu mesmo diante dos demais, o outro também deve fazê-lo diante de mim: a objetividade prevista pela *externalidade* são os instrumentos de mediação desta economia. Estamos, portanto, no âmbito da relatividade em que cada um reclama para si ou delega ao outro, o peso de um fundamento ontológico absoluto que nenhum deles pode carregar.²⁶⁵ Podemos pensar esta questão para além do individualismo, recaindo em termos políticos ou até mesmo religiosos quando estas instituições passam a comportar-se como se detivessem um poder absoluto que não podem carregar (cf. KIERKEGAARD, 1998e). Esta primeira dimensão da alteridade, no contexto da teoria kierkegaardiana dos estádios, corresponde ao estético-ético: os envolvidos ainda se dispõem *dentro* da mesma economia da subjetividade mundana cujos critérios são quantitativos.

Mas o segundo conceito, agora, religioso, diz respeito à relação mediada por uma *exterioridade*, absoluta não só em relação ao Indivíduo e ao próximo, mas às *externalidades* mesmas. Pela relação absoluta com tal *exterioridade* absoluta, os Indivíduos conseqüentemente se colocam absolutamente separados entre si, mas, ao mesmo tempo, reconhecem-se na mesma condição existencial que compartilham – estão fora do fora e, por conseguinte, dentro dos mesmos limites. Isto quer dizer que as relações colocadas pelas *externalidades* de uma primeira ética sempre persistirão, caso contrário, estaríamos recaindo na pregação de uma existência além da existência – uma negação do mundo. Mas graças ao terceiro, a *exterioridade* que se revela para as *externalidades*, o indivíduo e o próximo enquanto existentes se “humilham” (KIERKEGAARD, 2005, p. 381), pois “a presença de Deus torna ambos essencialmente iguais” (*Idem*, p. 383), ou seja, libertos de uma economia da guerra.

Por isso, vale ressaltar, assim como o indivíduo kierkegaardiano se coloca por uma repetição de seu devir, a outra pessoa não é um próximo para mim, mas também *se torna* um próximo no instante em que eu me torno eu mesmo em relação absoluta com o absoluto. Caso contrário, o Indivíduo e o próximo seriam reduzidos à universalidade das *externalidades* que serviriam de mínimo ou máximo denominador comum (vide humanismo que discutimos no capítulo B3), ou, ainda, o próximo se enquadraria àquela mesma dinâmica já criticada de preexistir antes mesmo de vir a existir, conforme Levinas (2018). Pelo devir, o Indivíduo se torna absolutamente separado do próximo, mas não devido a si mesmo, muito menos pelo próximo em si mesmo (esta alteridade, vimos, será sempre relativa), mas por uma *exterioridade*

²⁶⁵ Daí a questão de a *exterioridade* ser, sobretudo, uma questão de consciência e não de conhecimento (ver KIERKEGAARD, 2005, p. 150).

que é revelada como mediação para uma ressignificação absoluta daquela primeira ética. Esta ressignificação, por sua vez, não anula o fato de que o Indivíduo e o próximo compartilham da condição de serem existentes. Por isso, as *externalidades* não são anuladas pela *exterioridade*. Repetimos isso porque precisamos deixar claro que a segunda ética kierkegaardiana não é a relação religiosa em si, mas o resultado de uma absoluta ressignificação da primeira ética com base, agora, em um critério absoluto, extra-humano.

Em resposta a Derrida (2005), concluímos este capítulo afirmando que a *externalidade* se apresenta como conceito próprio do ético e a *exterioridade*, do religioso. Tais conceitos se relacionam sem promoverem uma síntese hegeliana, de modo que a religião não suprime a ética quando é estabelecida, mas, suspendendo-a teleologicamente (DE SILENTIO, FT, 1983), ressignifica-a absolutamente.

Podemos ilustrar como isso se dá recorrendo ao modelo do pai da fé, tão caro a Derrida, a Levinas e à obra kierkegaardiana.

Com referência à passagem do Gênesis, podemos lembrar de Abraão mantém o vínculo ético universal de paternidade com Isaac mesmo depois que ambos voltam do monte Moriá. A sua resposta à provação divina não o exime da relação de paternidade, ainda que o pai tenha aceitado sacrificar seu filho. O dever universal da paternidade é, em um primeiro momento, suspenso pelo dever imposto pela revelação de Deus, mas não eliminado – esta é, inclusive, a angústia de Abraão. A paternidade é teleologicamente suspensa no sentido de que é pela fé que Abraão pode aceitar sacrificar o próprio filho acreditando no absurdo de, com este ato, ainda tê-lo de volta. Quando no instante do sacrifício, o anjo segura a mão de Abraão, o pai tem o filho de volta, mas de maneira absolutamente ressignificada: Pai e filho tornam-se, inclusive, Indivíduo e próximo.

Vemos que, em um primeiro momento, ao *desautorizar* a *externalidade* da paternidade como o critério ético universal, a *exterioridade* da revelação se coloca, portanto, como única *autoridade* possível – uma *autoridade* que se coloca, inclusive, como possibilidade infinita sobre o impossível. Deus apresenta-se, portanto, como pura *possibilidade*. E isso quer dizer que nada pode ser previsto a partir do que se coloca absolutamente fora dos limites previstos pelo pensamento especulativo. Isto é o que impede que a segunda ética, ela mesma, se torne uma questão especulativa. Ao realizar o exercício de inverter o platonismo, lançando o fundamento

ontológico para absolutamente fora da existência,²⁶⁶ a obra kierkegaardiana mina, inclusive, a metanarrativa da formação do sujeito moderno. A grande contribuição que deriva disso não é a crítica pela crítica: a obra kierkegaardiana entendeu que qualquer crítica ao logocentrismo que se valha, ela mesma, da razão, estará circunscrita ao império epistemológico e, mais do que isso, presa à tautologia que o caracteriza. A via que ela propõe com base em no paradigma monoteísta é capaz de suspender radicalmente a violência ontológica implícita àquela metanarrativa que, não nos deixemos enganar, parte de pressupostos religiosos ainda que se presuma secular. A diferença entre ambas é que esta mistura religiosidade imanente e transcendente. Ao contrário de uma ética universal colocada por uma religiosidade imanente de cunho grego pela qual o conhecimento se desponta como mediação, a segunda ética colocada pela *exterioridade* lida com a consciência, por parte do indivíduo, de suas limitações. Em termos práticos, a mediação que promove uma segunda ética se coloca pela radicalidade da triangulação proposta pela obra kierkegaardiana. Se o indivíduo deve ter fé no absoluto, o absoluto lhe revela que a ordem da relação para com o próximo só pode ser estabelecida por uma segunda ética, apesar das *externalidades*.

Mas o problema persiste porque ao passo que o exílio radical do fundamento ontológico relativiza absolutamente uma ética universal, ele não resolve a intersubjetividade pela fé no próximo. Oras, sendo assim, qual será a forma pela qual uma segunda ética se concretiza pela relação entre o Indivíduo e o próximo? O que, afinal, significa propriamente agir sob uma segunda ética?

A exterioridade do amor

Para Kierkegaard (2005), o que resta diante deste esvaziamento ontológico radical é justamente o dever absoluto de amar o próximo: a forma propriamente dita da segunda ética.

Quando as *externalidades* que norteavam a ética universal são esvaziadas pela *exterioridade*, esta última convoca os sujeitos a uma decisão de relacionar-se com o outro apesar de qualquer critério que possa legitimar esta relação em termos egoísticos.

²⁶⁶ Vimos que o platonismo considera uma dimensão do fora como fundamento, principalmente se levarmos em conta o mito da caverna (PLATÃO, 2019). Mas esta “exterioridade” não é radical como o monoteísmo cristão irá propor. Para Platão, a via de acesso para o exercício do Bem, da Verdade, e até do Amor se dá em uma escala progressiva de emanções e, com a Filosofia platônica, se torna questão de conhecimento (e não de fé) que perpassa o sujeito em sua interioridade (PLATÃO, 2016). A crítica kierkegaardiana, como vimos, mina este *continuum* platônico entre o sujeito e um fundamento que, afinal, não está ontologicamente fora dele.

Ainda que em um primeiro momento o imperativo cristão pelo qual a segunda ética é formalizada possa soar egoístico – “amar ao próximo como a ti mesmo” –, precisamos lembrar que este “si mesmo” há muito já se eximiu de todo caráter tautológico que se resolveria pelo essencialismo subjetivista. Deste modo, amar ao próximo como a si mesmo deve passar necessariamente pelo mesmo esvaziamento ontológico que a *exterioridade* colocou ao si mesmo em seu devir. O “como a si mesmo” poderia ser reescrito, portanto, “por meio da mesma *exterioridade*” que se prestou como mediação absoluta para o devir do Indivíduo. Oras, se esta última relação absoluta do Indivíduo com o Absoluto se coloca pelo ato de fé, a relação entre o Indivíduo com o próximo se coloca pelas obras do amor. E mais uma vez podemos ver o quando Kierkegaard (2005) não recai naquela crítica de Derrida que falávamos há pouco.

Pela segunda ética atualizada pela relação amorosa, o próximo continua não sendo a dimensão depositária do fundamento ontológico absolutamente exilado. Isso quer dizer que a alteridade do próximo, enquanto *externalidade*, continua ontologicamente vazia na segunda ética, como a do si mesmo, mas também que o próximo não se torna responsável por manter a sua alteridade frente ao Indivíduo, coisa que cabe à *exterioridade* absoluta e intransponível que se lhes revela como única mediação. Pela segunda ética, o Indivíduo e o próximo compartilham de uma condição existencial que, ainda que possa ser formulada em uma relação do Eu com um Outro-Eu (cf. KIERKEGAARD, 2005), não recai no modelo proposto por Buber (2005), já comentado em relação a Levinas (2018).²⁶⁷ “O conceito de ‘próximo’ é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; o ‘próximo’ é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico [...] é posto à prova” (KIERKEGAARD, 2005, p. 36). Lentes demasiadamente modernas tenderiam a ler esta “reduplicação da tua própria identidade” pelo critério que ela põe à prova, ou seja, tomando o próprio egoístico como chave de leitura. Mas se assimilarmos esta identidade como uma superação do egoístico que é posto à prova por esta alteridade radical, o Indivíduo e o próximo passam a se identificar não porque compartilham de uma essência, mas, justamente, porque ambos carecem do fundamento ontológico introjetado. Este é o nosso entendimento da reduplicação da “própria identidade”²⁶⁸ que justifica, inclusive, o “amar ao próximo *como* a si mesmo.”

²⁶⁷ Para uma comparação mais detalhada entre a obra kierkegaardiana e o pensamento de Buber, ver Dow (2009).

²⁶⁸ É neste sentido, inclusive, que “todos os homens” não são agrupados por compartilharem uma essência humana, como defenderia um humanismo clássico (cf. capítulo B3), mas justamente pela ausência de qualquer essência. Em termos gerais, seria como dizer que aqueles se identificam como se identificam os ricos, por deter mais ou menos quantidade de dinheiro, e, estes, como os pobres, isto é, justamente por não deterem nada. Para Kierkegaard (2005), esta última parece ser a nossa atual situação existencial.

Si mesmo e próximo, ambos são absolutamente pobres, ontologicamente falando. E se o próximo ameaça o egoístico do Indivíduo, é porque a sua alteridade relativa reduplica e escancara, em sua própria existência, a carência ontológica que compartilham. O próximo relembra o Indivíduo da condição que compartilham dentro da existência, absolutamente fora da verdade, mas não é, ele mesmo, o fundamento que coloca tal condição. Quando esta “identificação” acontece, o próximo coloca o egoístico à prova porque acusa que nenhuma das *externalidades* que nortearam até então a ética universal pode servir de critério para a relação amorosa, apenas a *exterioridade*.

“O próximo” ameaça assim o amor de si tanto quanto é possível; se há apenas dois homens, o segundo homem é o próximo; se há milhões, cada um deles é o próximo, que por sua vez está mais próximo do primeiro do que o “amigo” ou que a “pessoa amada”, na medida em que estes, como objetos de predileção, acabam fazendo causa comum com o egoísmo que há naquele (KIERKEGAARD, 2005, p. 37).

O amor de predileção, o amor egoístico que caracteriza a ética universal kierkegaardiana, compete à economia da *externalidade*. Estritamente falando, no amor de predileção não há Indivíduo, nem próximo, pois corresponde àquilo que muito falamos ao nos referirmos à tautologia moderna e ao autocentramento do sujeito em si mesmo. O amor de predileção será sempre justificado pelas *externalidades* que o atravessam e o compõem junto de outra pessoa – o si mesmo e o próximo são, desta forma, objetivados por critérios relativos: o amor de predileção pode se estabelecer pelo fato de uma outra pessoa deter um traço particular que me agrada, pode se dar pela adequação aos laços universais socioculturais que nos condicionam (familiares, profissional, hábitos, por exemplo), e até mesmo pode emergir em resposta a uma afinidade que detemos com uma outra pessoa. Deste modo, eu posso amar alguém pela sua beleza, ou porque essa pessoa é meu pai, ou ainda, porque essa pessoa me fez um favor e me tratou bem. O dever de amar fica, portanto, restrito a tais qualidades que retroagem, no fundo, a mim mesmo – à satisfação das minhas preferências. Pois tão logo o corpo dessa pessoa muda e deixa de me atrair, ou tão logo eu descubro que tal pessoa não é meu pai, ou, ainda, se meu amigo me decepciona, o amor de predileção desaparece junto dos critérios objetivos que o definiram até então. No fundo, o amor de predileção é egoístico porque a outra pessoa, para ser amada, precisa satisfazer determinados critérios universais, históricos, culturais, econômicos, que retroagem à hegemonia do sujeito que ama. Na obra kierkegaardiana, podemos ler uma linda peça que lida com a questão estética de tal dinâmica, sob o mote da sedução e do prazer erótico que é *O Diário de um Sedutor* (EREMITA, EO, 1987), umas das primeiras publicações. Mas tal discussão reaparecerá com outro peso em um

momento tardio da escrita de Kierkegaard (2005), em *As Obras do Amor*. Aqui, Kierkegaard define o amor egoístico (de si mesmo e de predileção) como sendo o amor natural.

O amor natural é aquele que, além de tudo o que dissemos sobre o egoístico, investe em uma única pessoa, ou em um grupo que compartilha uma essência pré-estabelecida, em oposição a todas as demais (KIERKEGAARD, 2005, p. 34). Amo esta pessoa em detrimento daquela porque esta é mais bonita do que aquela, mais legal, mais interessante, mais, mais, mais... Por causa disso, o amor natural é definido pelo critério de predileção que passa a ser a peneira da ética universal:

[Seria] como quando dois amigos se amam mutuamente em razão da igualdade dos costumes, do caráter, da ocupação, da formação etc., portanto em razão da semelhança pela qual eles se distinguem dos outros homens, ou pela qual eles se parecem um com o outro como diferentes dos outros homens (*Ibidem*, p. 77).

O problema que se manifesta no amor de predileção, egoístico e natural, é que ele gera uma hierarquização que delata a violência da primeira ética, pois quem é que pode estabelecer os critérios universais que triarão quem é que pode ou não ser amado?²⁶⁹ A obra kierkegaardiana tem uma resposta simples e dura: absolutamente ninguém pode. Todo critério ético que emerja de dentro da existência está, de antemão, sujeito aos vieses egoísticos que partem da interioridade daquele ou daqueles que os formaliza(m).

A predileção recai, com isso, em uma paranoia pela igualdade objetiva nos mesmos moldes que Levinas (2018) diagnosticou o Mesmo. Kierkegaard (2005, p. 93) também denuncia esta violenta obsessão pela igualdade objetiva: “Estabelecer igualdade entre os homens no mundo, assemelhar as condições de temporalidade aos homens, se possível, equitativamente: eis aí algo que, em sumo grau, ocupa a mundaneidade,” concluindo que “realizar perfeitamente a igualdade mundana constitui uma impossibilidade” justamente porque a mundaneidade é, ela mesma, definida pela diversidade.²⁷⁰

Diante desta abordagem, precisamos ter cuidado quando interpretamos a máxima de Kierkegaard (2005, p. 81) – “O próximo é o igual” – pois esta igualdade não é aquela que

²⁶⁹ Vemos no capítulo B3 que nem o humanismo foge desta pergunta. Em outras palavras: quem é que pode (qual grupo é que pode) definir o que é humano e, por isso, estabelecer a quem é que pode se estender uma ética humanista?

²⁷⁰ O capítulo B1 é uma densa discussão sobre as implicações de uma ontologização da diversidade enquanto *externalidades*. Quando a alteridade relativa do outro existente que, ainda que fora de mim, ainda se restringe aos limites da existência como eu, é delegada como critério ontológico para o devir, a diversidade se transforma no demoníaco da multidão, abordado naquele capítulo.

emerge pela afinidade entre duas essências, como vimos, pelo que resta do esvaziamento essencialista.

O próximo não é a pessoa amada pela qual tu tens a predileção da paixão, e nem mesmo o teu amigo, por quem tu tens a predileção da paixão. O próximo não é, de jeito nenhum, se tu és alguém culto, a pessoa culta, com quem tu partilhas a igualdade da cultura – pois com o próximo tu partilhas a igualdade dos homens diante de Deus (*Idem*).

No capítulo B3 discutimos porque essa “igualdade dos homens” não pode se configurar como uma defesa do humanismo. Porque se o que define a relação de amor for o compartilhamento de uma essência humana, oras, isso recairia na mesma relação egoística entre os homens cultos da última citação (há dois séculos, os negros não eram considerados humanos). Por isso as *externalidades*, “a igualdade da cultura,” não podem desempenhar um papel de critério ético absoluto sem promoverem a violação da alteridade do próximo, quer seja anulando-a, quer seja depositando em suas costas uma responsabilidade ontológica que ele não é capaz de carregar enquanto existente. Neste caso, a *autoridade* de toda *externalidade* se torna questionável justamente porque ela se insere no âmbito universal da especulação – o que –, ao contrário da *exterioridade* radical que, por sua vez, se torna aquilo que media de forma absoluta a relação entre o Indivíduo e o Próximo – o como.

Em *Migalhas Filosóficas*, Climacus (1983) promove uma desconstrução do paradigma socrático-platônico da reminiscência, apontando para uma experimentação que promove o exílio radical do fundamento ontológico para fora da existência. Em *Temor e Tremor*, Johannes *de silentio* (1980) leva esta radicalidade às suas últimas consequências: a suspensão teleológica da ética universal (das *externalidades*) por meio do duplo movimento da fé. Mas será em *As Obras do Amor* que Kierkegaard (2005) esclarecerá aquilo que naquelas obras ficou implícito – a ética universal, herdeira direta das metafísicas das virtudes, é ressignificada absolutamente pela ética do comando divino, a revelação propriamente dita.²⁷¹ Deliberadamente, Kierkegaard (2005) retorna tardiamente com *As Obras do Amor* com todo o paradigma cristão sobre a desconstrução que vinha sendo promovida pelas obras pseudonímicas.

Em termos éticos, a lógica parece não deixar escapatória senão pelo absurdo que o monoteísmo cristão nos propõe. Oras, uma vez que toda e qualquer *externalidade* (instituições socioculturais, econômicas e até mesmo religiosas) pode ser questionada dada sua insuficiência ontológica, estamos, enquanto existentes, abandonados dentro da existência ao nosso bel prazer. Por seus próprios caminhos, a derrocada niilista da ética universal nos lembra a máxima de Ivan

²⁷¹ Para uma discussão da relação entre estas duas éticas ao longo da tradição ocidental, ver Evans (2013).

Karamázov: “se Deus não existe, tudo é permitido” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 109). Berdiaeff (1921, p. 114) vai um pouco mais além: “se Deus não existe, se o próprio homem é Deus, tudo lhe é permitido.” A inexistência de Deus nos levaria (assim como a secularização moderna nos levou) a uma necessidade de ontologização de nossas instituições como fundamentos morais absolutos ou, em se tratando do sujeito humano, da divinificação do próprio homem: ambos os cenários corroboram a visão de Taylor (2013) sobre a internalização relativa ou radical do fundamento ontológico.

Kierkegaard (2005) parece entender o custo de tais perdas (subjetivismo, relativismo e individualismo) e, por isso, empreende uma atualização urgente do cristianismo: Kierkegaard aloca o fundamento ontológico, Deus, em uma *externalidade* como sendo a dimensão condicionante para uma segunda ética definida pelo amor, agora, nomeadamente cristão porque é condicionado pelo “tu deves amar o próximo como a ti mesmo.”²⁷² Nesta segunda ética o dever não mais condiz ao que deve ser e *o que* não deve ser amado que cabia às *externalidades* como mediação. As *externalidades* continuam existindo, sim, mas diante de uma *externalidade* o seu status ontológico é minado. A segunda ética advém de um outro *modo* de fazer o que deve ser feito dentro da existência mesma: amar sem predileções porque, afinal, toda predileção é, já, uma violência para com o outro. Com isso, a segunda ética mantém a triangulação tão cara a Kierkegaard por meio do paradigma cristão tão deturpado pela modernidade: “A sabedoria mundana acredita que o amor é uma relação entre homem e homem; o Cristianismo ensina que o amor é uma relação homem-Deus-homem, isto é, que Deus é a determinação intermediária” (KIERKEGAARD, 2005, pp. 130-1).

No que ele continua:

A concepção meramente humana do amor jamais poderá ir além da reciprocidade: que o amante é o amado, e o amado é o amante. O Cristianismo ensina que um tal amor ainda não encontrou seu objeto verdadeiro: Deus. Faz parte de uma relação de amor a triplicidade: o amante, o amado, o amor; mas o amor é Deus (*Ibidem*, p. 146).

Quando Kierkegaard (2005) diz que Deus é amor, e que o amor deve mediar absolutamente a relação do Indivíduo para consigo mesmo e para com o próximo, ele reformula absolutamente os laços intersubjetivos estabelecidos dentro da *externalidade* do mundo. Com

²⁷² O amor cristão para Kierkegaard (2005) tem ecos luteranos. Na seguinte passagem, inclusive, podemos ver como é que, até para Lutero, o indivíduo é direcionado para a superação do egoístico: “o amor é verdadeiro e genuíno quando há fé verdadeira e genuína. Concluimos, portanto, que o cristão não mora em si mesmo, mas em Deus e no próximo. Caso contrário, ele não é um cristão. Ele descansa em Cristo pela fé, e em seu próximo pelo amor. Pela fé ele supera a si mesmo em direção a Deus. Pelo amor ele desce a si mesmo para o seu próximo” (LUTERO, 1957, p. 23).

base no monoteísmo cristão, a triangulação kierkegaardiana provê a chave *kenótica* de tal ressignificação existencial por uma *exterioridade* absoluta que atualiza a segunda ética nos termos da relação amorosa.

A *desautorização* dos critérios de predileção que caracterizavam a ética universal liberta o próximo para ser absolutamente ele mesmo em sua alteridade, que Kierkegaard (2005) vai chamar de diversidade. A *desautorização* das *externalidades* pela *exterioridade*, por sua vez, não tem como efeito a negação destes traços que compõem a particularidade do outro, mas a sua libertação absoluta em termos ontológicos. Isso quer dizer que, ao invés de ter que se enquadrar em uma relação de reciprocidade ou lutar pela própria predileção em meio a um *pool* de traços relativos que se requerem absolutos, a diversidade deixa de ter a função de servir como critério para o *devoir* – não é mais função da *externalidade* fundamentar a totalidade da existência. Quando uma a relação ética é absolutamente ressignificada pela *exterioridade*, a diversidade que caracteriza a alteridade kierkegaardiana deixa de seguir a dinâmica da guerra, da hierarquização, e da afirmação essencialista de um traço sobre o outro. Para amar e ser amado eu não mais preciso mais ser bonito, ter um cargo de destaque, ser culto, rico, homem, mulher etc., uma vez que nenhuma dessas *exterioridades* são determinantes para uma ética cujo critério se coloca, agora, absolutamente fora daquilo que as constitui, ou seja, da existência mesma. Uma vez que, sob um critério absoluto, todos os traços passam a ser considerados sob uma igualdade que não mais é definida pelo essencialismo, nenhum destes traços pode assumir o *status* de fundamento ontológico sobre o outro. Deste modo, “amar ao próximo [passa a significar] essencialmente: permanecendo em sua diversidade terrena, como a que é indicada a cada um, querer estar aí de maneira igual para absolutamente qualquer pessoa (KIERKEGAARD, 2005, P. 106). Em suma, podemos resumir a segunda ética pela seguinte formulação: amar sem predileções a diferença do próximo sem torná-la, para isso, fundamento ontológico.

Neste sentido é que a segunda ética se constitui como uma afirmação da existência e sua diversidade. A desconstrução do sujeito moderno que a obra kierkegaardiana promove por meio do paradigma teológico cristão é, sobretudo, uma liberação da existência mesma, porque não sendo nenhum sujeito ontologicamente mais *autorizado* do que o outro, todos *devem* ser amados sem predileções, apesar da diversidade que os atravessa.

Tendo a *exterioridade* como mediação absoluta tanto para o amor ao próximo como a si mesmo, a triangulação permanecerá sempre aberta como condição mesma para o exercício da subjetividade.

UM OUTRO PREFÁCIO

I

Enquanto cientista da religião, aponto para o conceito de exterioridade com sendo um dos conceitos próprios de nossa área.

Ainda que não seja o foco central da presente tese, cabe-nos chamar a atenção para a contribuição que este conceito pode oferecer em relação à emancipação acadêmica da Ciência da Religião. O desenvolvimento de um conceito de exterioridade que aqui se esboça pode ajudar na consolidação da área que até então parece ser definida apenas com base em uma interdisciplinaridade/ transdisciplinaridade/ multidisciplinaridade (cf. FERREIRA e SENRA, 2012; RIBEIRO, 2019). Esta definição, no fundo, só delata a sua dependência quanto às demais áreas quando, na verdade, era preciso que esta metodologia interdisciplinar se resumisse a um aporte teórico próprio. Pois se a Ciência da Religião clama ter um objeto que lhe é próprio – o religioso propriamente dito – ela ainda carece de uma teoria unificadora que seja proposta pela própria Ciência da Religião. Ao tomar emprestada não só a metodologia, mas também a teoria das demais áreas para estudar o fenômeno que diz ser-lhe próprio (cf. CRUZ, 2013), a Ciência da Religião enquanto ciência autônoma parece consistir apenas de um vislumbre de uma proposta em consolidação – uma questão que, pelo seu próprio estágio embrionário, cremos que todos os cientistas da religião devem responder em suas respectivas pesquisas.

A interdisciplinaridade e a miscelânea teórica que caracterizam as discussões epistemológicas da área desde seu despontar institucional a nível nacional na UFJF em 1969 (cf. PIEPER, 2019) nos lembra a época em que a História Natural agrupava áreas que futuramente viriam a ser chamadas de Biologia, Geologia, Ecologia, Química, dentre outras, quando passassem, cada uma, a deter uma teoria que lhes fosse própria. Não bastava um “biólogo,” enquanto naturalista, reclamar um objeto de estudo que lhe fosse próprio para instituir a Biologia, uma vez que não contava com uma teoria que legitimasse este seu requerimento. Isso só veio a calhar após a publicação da teoria da seleção natural por Darwin, em 1859, por exemplo.

Deste modo, ainda que uma interdisciplinaridade metodológica seja legítima para o estudo da religião, falta uma teoria que não remeta a Ciência da Religião à sombra das demais áreas de que se vale. Podemos ver que isso vem acontecendo pelo fato de que quando um

cientista da religião trata antropologicamente do fenômeno religioso, ele dificilmente fala do mesmo fenômeno que é tratado por outro cientista da religião que, desta vez, recorre à psicologia para o seu estudo. Isso não porque o fenômeno em si seja diferente, mas pelo enquadramento que ambos darão à sua origem: o primeiro reduzirá o religioso à cultura, outro, à psique. Multiplique este cenário para aqueles cientistas da religião que tratam do religioso pelo viés da teologia, da história, da sociologia ou da filosofia, e assim por diante. Ainda que concordem que a religião seja um objeto próprio de estudo, estes cientistas da religião são obrigados a lançar suas abordagens às demais áreas das quais tomam emprestadas, não só a metodologia, mas, no final, o próprio aporte teórico.

Qual seria, portanto, a diferença fundamental entre um cientista da religião que reduz o seu objeto de estudo à psique e um psicólogo que estuda a religião, se ambos tratam o fenômeno religioso com base em William James, por exemplo? Neste ponto, o psicólogo tem maior autonomia. O cientista da religião parece sempre fazer uma silenciosa concessão do seu objeto de estudo para a área da qual empresta a metodologia, justamente pela carência de uma teoria que lhe seja própria. Ou seja, seria preciso que a Ciência da Religião não mais estudasse a religião como confissão (teologia), como fato-histórico (história), como fenômeno social (sociologia), como elemento cultural (antropologia) – mas como religião-religião que, daí sim, influenciasse, reconfigurasse e interferisse em todos aqueles. Pois dizer que o religioso é uma média de tudo isso, é dizer tudo e nada ao mesmo tempo – é continuar a reduzir a Ciência da Religião a uma mera atividade de bricolagem ou, pior, fazer do cientista da religião um mero mediador em uma mesa de um encontro entre todas aquelas áreas.

A procura por uma teoria própria não quer dizer um abandono da interdisciplinaridade. Nenhuma área é totalmente independente. A matéria da realidade, por exemplo, é estudada por várias áreas, mas apenas a Física atribui-lhe o conceito de energia após a síntese newtoniana. Do mesmo modo, a Biologia se vale de um microscópio, mas não resume os achados que um biólogo faz através deste instrumento à teoria de lentes que empresta da Física para tanto.

Neste sentido, a presente tese se insere ativamente na tentativa empreendida pela Ciência da Religião de apropriar-se da interdisciplinaridade, mas sem estacionar nesta desculpa como justificativa. Precisamos, também, ousar apontar ativamente para um conceito que possa contribuir para uma teoria própria.

Esta tese se enquadra na Filosofia da Religião, mas, que fique claro, o seu pesquisador não é um filósofo, mas utiliza da Filosofia enquanto lente para ler o religioso. Uma vez lido, o

religioso, aqui, não tem que pedir licença à tradição filosófica, uma vez que é, ele próprio, definido pelo âmbito em que se apresenta: no nosso caso, o conceito *exterioridade* que, por sua vez, pode ser uma chave teórica para os demais cientistas da religião que se valham da antropologia, teologia, psicologia etc., como instrumentos. Ao contrário de reduzir o religioso à cultura, à confissão, à psique, por exemplo, ou, no nosso caso, à tradição filosófica, fazemos o caminho inverso: a cultura, a confissão, a psique e o próprio paradigma de pensamento de uma determinada época é diretamente moldado pelo religioso. Expressamos aqui tal fenômeno pelo conceito de exterioridade: a exterioridade enquanto a dimensão própria do religioso é o critério que cada época toma para tecer o próprio paradigma de subjetividade vigente, incluindo a noção de interioridade.

Em suma, apontamos para o conceito de exterioridade como sendo o que define o religioso para e pela Ciência da Religião apesar dos instrumentos metodológicos que o cientista da religião toma emprestado das demais áreas. Embora o conceito de exterioridade seja formulado por uma via que toma o cristianismo como substrato, o que não falta são estudos que vislumbram esta *exterioridade* em outros contextos religiosos, como vemos no perspectivismo ameríndio (cf. VALENTIM, 2018) ou na vacuidade do budismo (ANDRADE, 2013), por exemplo. Este é um estudo que se anuncia em nosso horizonte.

Aqui, basta que, ainda que como um mero esboço, o leitor e, principalmente, o cientista da religião estejam atentos a esta nuance implícita no trabalho: atentem-se para a possibilidade de a *exterioridade* ser um conceito que defina a religião para e pela própria Ciência da Religião.

II

Uma questão que permeia toda a tese, digna de um esclarecimento, é a seguinte: mas por que não um conceito de transcendência?

Esta talvez tenha sido a pergunta mais simples e, portanto, a mais difícil de ser respondida e que, por sua vez, inevitavelmente vinha à tona tão logo eu tentava explicar o meu problema de pesquisa para os meus pares. Eu, inclusive, mantive esta pergunta em mente de modo que, no fundo, a distinção entre os conceitos de transcendência e exterioridade também acabou por ser um dos objetivos gerais da presente tese. Oras, caso contrário, nada de substancialmente novo estaria sendo proposto, uma vez que o transcendente já é um conceito que cruza o cânone do pensamento ocidental.

A minha primeira resposta à negativa de que ambos os conceitos seriam equivalentes, e talvez a menos pertinente à presente tese, é que o conceito de transcendência está circunscrito principalmente às religiões monoteístas e ao modelo de subjetividade que a tradição ocidental cunhou. Neste contexto específico cristão, por exemplo, ele guarda uma certa proximidade com o nosso conceito de exterioridade, como podemos ver em algumas partes da tese onde aquele foi importante para iluminar os contornos deste. Mas tendo em vista a ambição de extrapolar o conceito de exterioridade para o âmbito da Ciência da Religião, se o conceito de exterioridade fosse reduzido ao conceito de transcendente, ele se colocaria de antemão como um conceito limitado aos paradigmas transcendentais. Sabemos que é problemático falar de transcendência em contextos que fujam aos três monoteísmos, como, por exemplo, o budismo e as religiões ameríndias. Isto faz do conceito de transcendente, um conceito teológico. Ainda que não tenha sido nossa proposta aqui, poderíamos, por exemplo, falar de uma exterioridade que não estivesse sujeita a um paradigma transcendental, mas imanente, como parece ser o caso ameríndio (cf. VALENTIM, 2018).

Esta limitação nos conduz ao motivo principal pelo qual o conceito de exterioridade não é tomado, aqui, como equivalente ao de transcendência. O transcendente, “por toda a sua autoridade e prestígio [...] é um termo relativo: depende daquilo que está sendo transcendido, e, para isso, há uma longa lista de candidatos – o sujeito, o self, o mundo sensível, entes, o próprio Ser” (CAPUTO e SCANLON, 2007). Neste sentido, o “transcendente” já parte não só de um monoteísmo, mas de uma subjetividade moderna que este monoteísmo inaugura como premissa. A exterioridade seria a descolonização do transcendente, uma vez que o conceito de exterioridade quer justamente deixar de lado toda a carga de uma metafísica clássica e de uma fenomenologia que já pressupõe um determinado paradigma para a subjetividade. O conceito de exterioridade, veremos na presente tese, desconstrói o religioso enquanto experiência religiosa de um sujeito, de um self, de um indivíduo já dado de antemão à própria experiência que, aí sim, o definirá enquanto tal.

Deste modo, quando a preexistência do sujeito, do self, do mundo sensível, dos entes e do próprio Ser é questionada em sua ipseidade, o próprio conceito de transcendência torna-se problemático. Formular um conceito de exterioridade nos termos de uma transcendência seria, portanto, ainda render a exterioridade a uma interioridade fundamental, essencialista, quando, na verdade, a nossa tese é a oposta: a interioridade não precede a exterioridade em uma relação de causalidade (como parece acontecer com a transcendência), mas esta interioridade se coloca simultaneamente à exterioridade sem, no entanto, formar um terceiro termo com ela. A

interioridade, aqui, deixa de ser uma essência original, não está sujeita a uma cadeia de causalidade, justamente porque é paradoxal, dialética e relacional. Isto quer dizer que, ao contrário do que costumamos ouvir dizer com a transcendência (o sujeito transcende), no nosso caso, a primeira pessoa do singular não pode cruzar a fronteira com a exterioridade porque, afinal, a exterioridade é a condição do próprio devir do sujeito. Deste modo, no âmbito do monoteísmo cristão que tomamos com base na presente tese – e a obra kierkegaardiana é o material perfeito para tal abordagem porque ela performa tal questão desde a figura do próprio autor –, a própria *exterioridade* se oferece como um espaço de subjetivação: revela o sujeito a si mesmo ao mesmo tempo em que um pré-conceito de interioridade deve desconstruído por esta revelação. A interioridade deixa de ser ontológica e passa a ser relacional quando o próprio fundamento ontológico é exilado em uma absoluta exterioridade. Precisamos nos resignar de uma noção essencialista de interioridade para, enfim, chegar a uma interioridade que é colocada como devir.

Ainda, por partir necessariamente de uma subjetividade pré-existente, podemos duvidar, inclusive, que o transcendente seja, de fato, um conceito que diga algo à Ciência da Religião, uma vez que ele parece competir muito mais à essência do Ego cristão a que está condicionado, do que ao absurdo que caracterizaria a abertura desta interioridade por e para uma exterioridade que romperia a estrutura tautológica que caracteriza o sujeito moderno. Se temos com Taylor (2013) que a formação do sujeito moderno se dá pela introjeção do fundamento metafísico para o âmbito do indivíduo, o próprio indivíduo se torna o fundamento transcendente na modernidade. *Desautorizar* esta subjetividade é, portanto, *desautorizar* a transcendência enquanto critério de subjetivação.

Além de performar esta questão pela desconstrução da *autoridade* da figura do autor moderno, identificamos na obra kierkegaardiana as bases para uma reformulação radical do sujeito e do subjetivo em face a uma exterioridade absoluta. Esta exterioridade que a obra kierkegaardiana radicaliza propõe uma reformulação daquela cristandade que serviu de critério para a formação da identidade moderna. Conseqüentemente, identificamos, aí, as bases para uma reformulação do que entendemos como o religioso enquanto cientistas da religião que não diga respeito somente ao cristianismo, mas que acuse a exterioridade como critério absoluto de subjetivação.

III

Se precisamos ir para além de um conceito de transcendência (cf. CAPUTO e SCANLON, 2007), a exterioridade invade as premissas fenomenológicas que são postas enquanto ponto de partida que tomam o si mesmo como um fim em si mesmo (DERRIDA, 2009). A exterioridade, com isso, proporia um paradigma escatológico paradoxal em relação à subjetividade tomada como ponto de partida pela modernidade (cf. TAYLOR, 2013): se a subjetividade se torna um fim (*telos*), a exterioridade transvia este fim em um começo que nunca começa, um fim que se revela sempre iminente, sempre em vias de começar, um fim que não retorna ao começo porque o começo nunca começou e, por isso, está sempre em vias de começar e pelo qual somos absurdamente convocados a nos dirigir como em uma simpatia antipática (cf. HAUFNIENSIS, CA, 1980). Em outras palavras, acusando a fenomenologia desde Husserl enquanto uma tautologia – e nem a figura moderna do autor e a leitura intencionalista que ela suscita (cf. Tomo I), nem o existencialismo ou a ontologia fundamental como humanismos (cf. SARTRE, 2004; cf. HEIDEGGER, 1998) escapam a esta acusação –, a exterioridade revela que o devir é um lançar-se para fora de si mesmo quando si mesmo ainda não há e nem pode haver enquanto fundamento ontológico para si mesmo.

O cogito cartesiano se desdobra para além da insuficiência da identidade entre especulação e existência. A autonomia do sujeito moderno é posta de frente ao chamado absurdo que convoca o seu exercício: respondo, logo existo.

Mas respondo a quê, a quem? Quem é capaz de suscitar em mim uma resposta que eu nunca dei a mim mesmo porque, afinal, este mim mesmo nunca existiu porque nunca convocado como tal?

Os conceitos de *exterioridade* e de *externalidade* constantemente referidos à pseudonímia kierkegaardiana configuram-se como uma amplificação da urgência destas perguntas à subjetividade moderna, performada pela própria estrutura da tese, inclusive. Tais conceitos não buscam responder e, talvez, por isso mesmo respondam algo à modernidade. Mas uma resposta definitiva à exterioridade mesma é inviável porque, nela, pela resposta definitiva, a subjetividade tal qual aberta pela nova interioridade kierkegaardiana deixa de ser caminho. Aqui, mesmo quando respondemos, somos convocados a respondermos de novo, e uma vez mais, e a repetir a diferença da resposta que damos sempre e de novo ao exercício amoroso do devir que concretiza a subjetividade em vias de...

Talvez por isso esta tese não tenha uma conclusão, mas a convocatória feita por um outro prefácio ao infindável começo de si mesmo, caro leitor, para além de si mesmo...

Boa jornada.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária

ANTI-CLIMACUS. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. O desespero humano. In: **Diário de um sedutor, Temor e tremor; O desespero humano**. Trad. de Carlos Grifo, Maria J. Marinho, Adolfo C. Monteiro. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **The Sickness Unto Death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening**. Ed. e trad. Howard. V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

_____. **Practice in Christianity**. Ed. e trad. Howard. V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991.

BOOKBINDER, Hilarius. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **Stages on Life's Way**. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1988.

CLIMACUS, Johannes. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **Philosophical Fragments/ Johannes Climacus**. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. Ed. and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. **Migalhas Filosóficas**. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas: volume 1**. Trad. de Álvaro L. M. Valls e Marília M. de Almeida. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas: volume 2**. Traduzido por Álvaro L. M. Valls e Marília M. de Almeida. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

CONSTANTIUS, Constantin. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **Repetition**. Ed. e trad. by Howard. V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

DE SILENTIO, Johannes. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **Fear and Trembling**. Ed. e trad. by Howard. V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____. **Temor e tremor.** Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'água, 2009.

EREMITA, Vitor [ed.] [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **Either/Or.** Trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

HAUFNIENSIS, Vigilius. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **The Concept of Anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin.** Translated by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press. 1980.

_____. **O Conceito de Angústia.** Trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes. 2010.

KIERKEGAARD, Søren. **Soren Kierkegaards Papirer.** I A 75. Copenhagen: Gyldendal, 1968.

_____. Première et Dernière Explication, par Søren Kierkegaard. In: CLIMACUS, J. **Post-scriptum Définitif et non Scientifique aux Miettes Philosophiques.** Volume II. Tome XI. Translated by Paul-Henri Tisseau and Else M. Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de L'Orante. 1977.

_____. **Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra de Escritor:** uma comunicação direta, relatório à história. Trad. por João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. The Battle Between the Old and the New Soap-Cellers. In: KIERKEGAARD, S. **Early Polemical Writings.** Ed. And translated by Julia Watkin. Princeton: Princeton University Press. 1990.

_____. A First and a Last Explanation. In: CLIMACUS, J. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.** Ed. and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. 1992.

_____. **Works of Love.** Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. **Without Authority.** Trad. de V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. 1997b.

_____. Would It Be Best Now to “Stop Ringing the Alarm”? In: **The Moment and Late Writings**. Ed. and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. 1998a.

_____. **The Point of View**. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. 1998b.

_____. **Editor’s Preface**. In: MINOR, Petrus. *The Book on Adler*. Ed. e trad. por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998c.

_____. **The book on Adler**. Trad. de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1998d.

_____. **The moment and late writings**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1998e.

_____. A First and a Last Declaration. In: CLIMACUS, J. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Crumbs**. Ed. and translated by Alastair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

_____. **O Conceito de Ironia**: constantemente referido a Sócrates. Traduzido por Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2013a.

_____. **As Obras do Amor**. Trad. de Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2013b.

_____. Uma Primeira e Última Explicação. In: CLIMACUS, J. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Volume 2. Translated by por Álvaro L. M. Valls e Marília M. de Almeida. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. **The lily of the field and the bird of the air: three godly discourses**. Trans. Bruce Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2018.

MINOR, Petrus. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **The Book on Adler**. Ed. S. Kierkegaard. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.

NOTABENE, Nicolaus. [pseud. KIERKEGAARD, Søren]. **Prefaces**: light reading for people in various estates according to time and opportunity. Trad. de Todd W. Nichol. Princeton: Princeton University Press. 1997.

TAYLOR, Charles. **The ethics of authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

_____. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2013.

Bibliografia secundária

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**. Trad. por Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

AGACINSKI, Sylviane. **Aparté: conceptions and deaths of Søren Kierkegaard**. Gainesville, FL: Tallahassee: University Presses of Florida; Florida State University Press, 1988. (Kierkegaard and postmodernism).

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Lorenzo Mammí. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

ANDRADE, Clodomir. A não dualidade do um e a não dualidade do zero na Índia antiga. **Tese de doutoramento**. Repositório da UFJF, 2013.

AUMANN, A. Kierkegaard, Paraphrase, and the Unity of Form and Content. **Philosophy Today**. 57 (4): 376–387. 2013.

BARTHES, Roland. **S/Z**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. A Morte do Autor. In: BARTHES, Roland **O Rumor da Língua**. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

BBC. X Æ A-12: Elon Musk and Grimes confirm baby name. **BBC News**, 6 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52557291>, acessado em 9 de julho de 2021.

BERDIAEFF, Nicolas. **O espírito de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, 1921.

BERNARDO, Fernanda; JUNGES, Márcia. E. Levinas – J. Derrida: Pensamentos da Alteridade Ab-soluta. In: **Revista Filosófica de Coimbra** – n. 42, 2012. pp. 585-604.

BERTHOLD, Daniel. **The Ethics of Authorship: communication, seduction and death in Hegel and Kierkegaard**. Nova Iorque: Fordham University Press. 2011.

BLANCHOT, Maurice. **O Livro por Vir**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

BORBA, Maria. O leitor e a Literatura: paradigmas e rupturas nas propostas de Barthes e de Iser. **Matraga**, v. 12, 1999.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**, Trad. Newton von Zuben. São Paulo: Editora Centauro, 2005.

- CAPUTO, John. **Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutical Project**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.
- CAPUTO, John; SCANLON, Michael (Orgs.). **Transcendence and beyond: a postmodern inquiry**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- COELHO, Eduardo P. O viajante do inverso. **Colóquio/Letras** 96. n.96: 46-55. 1987.
- COLETTE, Jacques. Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe. **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 100, n.1-2, 2002. pp. 4-31.
- CRUZ, Eduardo. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. & USARSKI, F. (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**, Parte I. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies por Meio da Seleção Natural, ou Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Vida**. São Paulo: Edipro, 2018.
- DELEUZE, Guiles. **Diferença e Repetição**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, Guiles e GUATARRI, Félix. **Mil Platôs**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Salvo o Nome**. Trad. de Nícia A. Bonatti. Campinas: Papyrus, 1993.
- _____. **The Gift of Death**. Trad. de David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- _____. Abraham, the Other. In BERGO, B; COHEN, J. D.; ZAGURY-ORLY, R. (eds.) **Judeities: Questions for Jacques Derrida**. Nova Iorque: Fordham University Press, 2007, pp. 1-35.
- _____. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria da Silva. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. 2 vol. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DOW, Keith. **Kierkegaard's Ethic: the Other by Faith**. Dissertação de mestrado. Ottawa: Faculty of Philosophy, Dominican University College, 2009.
- EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulis – As Fenícias – As Bacantes**. Trad. Mário da Gama Kury. Coleção Tragédia Grega. Volume V. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1993.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: an introduction**. New York: Cambridge University Press, 2009.

_____. **God and moral obligation**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

EWEGEN, S. Montgomery. **Plato's Cratylus: the comedy of language**. Studies in continental thought. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

FALCON, Andrea. Aristotle on Causality. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edward N. Zalta (ed.), 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-causality>. Acessado em 9 de dezembro de 2021.

FENGER, Henning. **Kierkegaard, the Myths and Their Origins: studies in the Kierkegaardian Papers and Letters**. London: Yale University Press. 1976.

FERRANDO, Francesca. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: differences and relations. **Existenz**. Vol. 8, no. 2, 2013. Pp. 26-32.

FERREIRA, Amauri; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **NUMEN**, v.15, n.12, 2012.

FERRO, Floriana. Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other. **Nordicum-Mediterraneum**, v. 7, n. 1, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Trad. José da S. Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

_____. **Ditos & escritos: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. VOL.III. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2001.

_____. O que é um Autor? In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forence Universitaria, 2009. Pp 264-98.

_____. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2017.

_____. **Microfísica do Poder**. Ed. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

GARFF, Joakim. The eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's Activity as an Author. **Kierkegaardiana**. n.15: 29-54. 1991.

_____. Rereading oneself. **Søren Kierkegaard Newsletter**, n.38, July. 1999.

_____. "The aesthetic is above all my writing". In: JEGSTRUP, E. (ed.). **The New Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press. 2004.

_____. **Søren Kierkegaard: a biography**. Translated by Bruce H. Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2005.

GRØN, Arne. The Embodied Self: Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard. In: **Hidden Resources. Classical perspectives on subjectivity**. Thorverton, England: Imprint Academic, 2004. pp 26-43

HAND, Seán. Working out interiority: locations and locutions of ipseity. **Literature and theology**. Oxford University Press, v. 17, n. 4, 2003, pp. 422-434.

HEIDEGGER, Martin. **Letter on humanism**. In: HEIDEGGER, Martin. Pathmarks. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2ed. São Paulo: Centauro Editora, 2010.

HELMS, Eleonor. Can Kierkegaard be Serious? A Phenomenological Point of View for Kierkegaard's Authorship. In: PERKINS, R. L. **International Kierkegaard Commentary: The Point of View**. Macon: Mercer University Press. 2010.

HOMERO. **Odisséia**. Trad. de Frederico Lourenço. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HONDERICH, Ted. (ed.) **The Oxford companion to philosophy**. New York: Oxford University Press, 2005.

HORSLEY, G. H. R. Name change as an indication of religious conversion in antiquity. **Numen**, vol. 34, n. 1, 1987. pp 1-17.

HUSSERL, Edmond. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

IRINA, Nicolae. Kierkegaard and the Ancient Tragic Heroes. In: STEWART, Jon and NUN, Katalin (eds.) **Kierkegaard and the Greek world**. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors. Farnham: Ashgate, 2010.

ISER, W. **The act of reading: a theory of aesthetic response**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

JASPERS, Karl. Kierkegaard hoy. *in* SARTRE, Jean-Paul; HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *et al.* **Kierkegaard vivo**. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1968. Pp.63-72.

JUSTO, José Miranda. Singularidade e universalidade nos processos de leitura de Kierkegaard. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 2, n. 1, p. 83–101, 2014.

KAFTANSKI, Wojciech. The Socratic dimension of Kierkegaard's imitation. **HeyJ**. LVIII. 2017. pp. 599-611.

KANGAS, David J. Kierkegaard, the Apophatic Theologian. **Enrahonar**. Vol. 29, 1998. Pp: 119-123.

_____. **Kierkegaard's instant: on beginnings**. Bloomington: Indiana University Press, 2007. (Studies in Continental thought).

KANT, Emmanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KEMP, Peter. Another language for the Other: From Kierkegaard to Levinas. **Philosophy & Social Criticism**, v. 23, n. 6, 1997, pp. 5–28.

KEMP, Ryan. "A" the Aesthete: Aestheticism and the limits of philosophy. In: NUN, K. & STEWART, J. (ed.) **Kierkegaard's Pseudonyms**. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources: Volume 17. Burlington: Ashgate. 2015.

KILLEEN, Brendan. What's in a name? A lot, if you live in Denmark. **The Irish Times**, 2004. Disponível em: <https://www.irishtimes.com/news/what-s-in-a-name-a-lot-if-you-live-in-denmark-1.1140427>, acessado em junho de 2021.

KIRMMSE, Bruce H. (ed). **Encounters With Kierkegaard**: a life as seen by his contemporaries. Trad. por Bruce H. Kirmmse e Virginia R. Laursen. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro (RJ): Editora 34, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Proper Names**. London: Athlone Press. 1996. pp. 66-74; 75-79.

_____. **Alterity and Trancendence**. Londres: The Athlone Press. 1999.

_____. **Humanism of the other**. Trad. Nidra Poller. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

_____. **Totalidade e Infinito**. Trad. de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições70, 2018.

LEVY, Tatiana. **A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

LLEVADOT, Laura; BOIX, Juan. Before the word. Kierkegaard, an artist without works. In: JUSTO, José M. *et al.* **From Hamman to Kierkegaard**. Experimentation and Dissidence. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2017.

LOPES, Paulo H. **O Labirinto Existencial-Religioso**: a dialética entre forma e conteúdo na obra kierkegaardiana. Dissertação de Mestrado. PPCIR. UFJF. Juiz de Fora. 2018.

LOWRIE, Walter. Translator preface. In: KIERKEGAARD, S. **The Concept of Dread**. Translated by Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press. 1944.

LUTERO, Martinho. The Freedom of a Christian. In: LEHMANN, Helmut [org]. **Luther's works**: career of the reformer. Vol 31. Philadelphia: Fortress Press, 1957.

LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition**: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MACKEY, Louis. **Points of View: Readings of Kierkegaard**. Tallahassee: Florida State University Press, 1986.

- MAGNUSSEN, Rikard. **Søren Kierkegaard Set Udefra**. Copenhagen: Einar Munksgaard, 1942.
- MARINO, G. **Kierkegaard in the present age**. Michigan: Marquette University Press. 2001.
- MARTINS, C. & ZENITH, R. (ed.) Prefácio. In: **Teoria da Heteronímia**. Lisboa: Assírio & Alvim. 2012.
- MJAALAND, Marius Timmann. Postmodernism and Deconstruction: Paradox, Sacrifice, and the Future of Writing. In: STEWART, Jon (Org.). **A Companion to Kierkegaard**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2015, p. 96–109.
- MOSS, Leonard. The unrecognized influence in Hegel's Theory of Tragedy. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**. Vol. 28, no. 1, 1969.
- MOYN, Samuel. Transcendence, Morality, and History: Emmanuel Levinas and the Discovery of Søren Kierkegaard in France. **Yale French Studies: Encounters with Levinas**, n. 104, 2004. pp. 22-54.
- NANCY, Jean-Luc; CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter (eds.). **Who comes after the subject?** London: Routledge, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **O nascimento da tragédia**, ou, Helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- NUN, Katalin. & STEWART, Jon. (ed.) **Kierkegaard's Pseudonyms**. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources: Volume 17. Burlington: Ashgate. 2015.
- OLIVEIRA, Claudio. O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área "Ciências da Religião e Teologia." **REVER**. v.19, n.2, 2019.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad. de Walter Schlupp. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- OTTO, Walter F. **Teofania**: o espírito da religião dos gregos antigos. Trad. de Ordep T. Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- OUBIÑA, Oscar P. "Controlled Irony"....Are you Serious? In: CAPELØRN, N. J. *et al* (eds.) **Kierkegaard Yearbook 2006**. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- PLATÃO. **Crátilo**. Trad. Celso de O. Vieira. Edição bilíngue. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

_____. **O Banquete**. Trad. José C. de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **A república** (ou Da Justiça). Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

PODMORE, Simon D. The holy and the wholly other: Kierkegaard on the alterity of God. **HeyJ LIII**, 2012, pp. 9–2.

_____. The Anarchē of Spirit: Proudhon’s Anti-theism & Kierkegaard’s Self in Apophatic Perspective. In: CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre (Org.). **Essays in Anarchism and Religion**: Volume 1. [s.l.]: Stockholm University Press, 2017, p. 238–282.

POOLE, Roger. **Kierkegaard: The Indirect Communication**. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993.

QUINN, P. Agamemnon and Abraham: the tragic dilemma of Kierkegaard’s knight of faith. **Literature and Theology**. Vol. 4, N. 2. p. 181-193. 1990.

_____. Towards a Theory of Responsible Reading. In: CAPELØRN, N. J. *et al* (eds.) **Kierkegaard Yearbook 2002**. Berlin: Walter de Gruyter. 2002.

REINA, Eduardo. Saga continua com o sobrinho Carimbo. **O Estado de SP**. 13 de Março de 2010. Disponível em: <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,tres-meses-apos-lockdown-araraquara-define-criterios-para-eventual-novo-fechamento-da-cidade,70003721535>, acessado em maio de 2021.

RIGSARKIVET. Danish names. **The Danish National Archives**, 2021. Disponível em: <https://www.sa.dk/en/genealogy/danish-names/>, acessado em junho de 2021.

ROCCA, Ettore. Kierkegaard’s Second Aesthetics. **Kierkegaard Studies Yearbook**, 1999.

_____. If Abraham is not a Human Being. **Kierkegaard Studies Yearbook**, 2002.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. Tese de doutorado. Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, 2007.

_____. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La Mirada Kierkegardiana**. N. 1, 2009. Pp. 68-78.

_____. **Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2019.

- RODRIGUES, Selma. Modernidade/Pós-modernidade em Gabriel García Márquez. **Hispanista**. n. 16, 2004.
- ROSFORT, René. Common People: Kierkegaard and the Dialectics of Populism. **Argument: Biannual Philosophical Journal**, 2021.
- ROSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Eduardo Brandão. Edições Penguin. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul; HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *et al.* **Kierkegaard vivo**. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1968. Pp.63-72.
- SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Chiado: Bertrand Editora, 2004.
- SHEIL, Patrick. **Kierkegaard and Levinas: the Subjunctive Mood**. New York: Routledge, 2016.
- SCHENEEWIND, Jerome B. **The invention of autonomy**. New York: Cambridge University Press, 1998.
- SEDLEY, David. **Plato's Cratylus**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. Edward N. Zalta, 2020. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/plato-cratylus/>.
- _____. **Plato's Cratylus**. Cambridge Studies in the Dialogues of Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SHAKESPEARE, Steven. Kierkegaard and Postmodernism. In: LIPPIT, John; PATTISON, George. **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. **Moral Dilemmas**. Oxford: B. Blackwell, 1988.
- SNELLER, Rico. Kierkegaard on Socrates' daimonion. **International Journal of Philosophy and Theology**. Vol. 80, 2019, pp. 87-100.
- SØRENSEN, John K. The change of religion and the names. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**. v. 13, 1990. pp: 394-403.
- STAN, Leo. Crowd/Public. In: STEWART, Jon *et al.* (eds.). **Kierkegaard's concepts**. Kierkegaard research: sources, reception, and resources. Tome II: Classicism to Enthusiasm. Vol. 15. New York: Routledge, 2016.

STEWART, Jon. Rasmus Nielsen: From the Object of 'Prodigious Concern' to a 'Windbag'. In: STEWART, Jon. (ed) **Kierkegaard and His Danish Contemporaries**: Tome I - Philosophy, Politics and Social Theory. Burlington: Ashgate, 2009.

_____. **The Unity of Content and Form in Philosophical Writing**: the perils of conformity. Londres: Bloomsbury Academic. 2013.

TAYLOR, Mark C. **Erring**: a postmodern a/theology. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

TUTTLE, Howard N. **The crowd is untruth**: the existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset. American University Studies Series. New York: Peter Lang, 1996.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Volume 1. London: Bradbury, Evans and Co., Printers, 1871.

Disponível

em:

https://books.google.dk/books?id=AucLAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true. Acesso em : 26/04/2021.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VASQUES, Lucas. Crianças eram usadas em ritual de sacrifício para “acabar” com pandemia no Pará. 16/04/2021. **FÓRUM**, 2021. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/video-criancas-eram-usadas-em-ritual-de-sacrificio-para-acabar-com-pandemia-no-para/#>, acessado em: 23/04/2021.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo como Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

VERSTRYNGE, Karl. ‘Anxiety as Innocence’: between Vigilius Haufniensis and Anti-Climacus. **Kierkegaard Studies Yearbook 2001**. Berlin: Walter der Gruyter, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu; N-1 edições, 2018.

WALSH, Sylvia. Kierkegaard and Postmodernism. **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 29, No. 2, 1991, pp. 113-122.

WEBER, Max. **A ética protestante o espírito do capitalismo**. Trad. José M. M. de Macedo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WESTFALL, Joseph. Who is the Author of The Point of View? Issues of authorship in the posthumous Kierkegaard. **Philosophy and Social Criticism**. 38 (6). 2012a. p.569-589.

_____. Kierkegaard and Intentionally Fictional Authors. **Philosophy Today**. Fall. 2012b. p.343-354.

_____. A, B, and A.F....: Kierkegaard's Use of Anonyms. In: NUN, K. & STEWART, J. (ed.) **Kierkegaard's Pseudonyms**. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources: Volume 17. Burlington: Ashgate. 2015.

APÊNDICE

I: TRADUÇÃO DO DINAMARQUÊS: Quem é o autor de Ou/Ou? ²⁷³

Quem é o autor de Ou/Ou?

Faedrelandet, nº 1162

27 de fevereiro de 1843

Quem é o autor de Ou-Ou?

O texto é publicado por

Lena Wienecke, Srine Holst Petersen

e Jon Tafdrup

Quem é o autor de Ou/Ou?

Esta questão já vem ocupando parte do público leitor por alguns dias. Apesar de ter alcançado as mentes mais afiadas, não há nenhuma certeza ou consenso em relação às pistas de quem seja ele. O caso está *adhuc sub judice*, e talvez nunca venha a se resolver a não ser que, por ocasião desta autoria, passem a requerer que o direito já abolido de usar açoitamento durante a investigação [*Stokhusretten*] volte a funcionar. Neste caso, eu não gostaria de ser o pecador contra o qual teriam suficiente evidência moral; muito menos gostaria de ter, eu mesmo, as suas costas. No entanto, o retorno do açoitamento certamente permanece como um *pium desiderium* que, de fato, todo amigo da literatura deve desejar; até porque, afinal, esta sempre foi uma maneira bem eficaz de descobrir autores.

Longe de com este artigo me forçar a trazer uma resposta detalhada para a questão, eu quero apenas fornecer um panorama geral das várias investigações que têm sido feitas a este respeito. Os pesquisadores se deixam dividir em duas classes: alguns tentam se guiar por critérios *externos*, outros por critérios *internos*.

²⁷³ Fontes: Primeira impressão, *Faedrelandet*, nº 1162, 27 de fevereiro de 1843 / Bl. art., Artigos de S. Kierkegaard, 1857 / SV2, *Samlede Værker*, 2a edição, 1920-1936. Esta tradução é fruto de minhas aulas de dinamarquês durante minha estadia como pesquisador visitante no Søren Kierkegaard Research Centre, da Universidade de Copenhague, em 2019.

Os critérios externos

Os critérios externos são, na verdade, apenas um: que o livro não tem editores, mas provavelmente foi publicado pela editoria do próprio autor. Naturalmente, este critério esconde em si uma grande variedade de outras evidências, como por exemplo o tamanho da despesa. Um cidadão desconfiado aqui da cidade afirma que a publicação de tal trabalho deve custar de 30 a 40,000 Rdb. Então ele se espanta. É muito caro publicar algo assim. A única coisa que este cidadão desconfiado deixou imprimir foi um anúncio no livro de endereços de apenas 4 linhas que, no entanto, custou-lhe 3 Mk. Ele estima que o custo será menor em relação ao número de linhas, mesmo assim, assume que um livro com 36 linhas por página, e mais de 800 págs., realmente deve custar de 30 a 40,000 Rdb. É, portanto, de sua opinião que nenhum homem desta cidade seria capaz de publicar tal livro. Ele supõe que haja um fiador em Altona. Tanto quanto sei, este cidadão desconfiado é o único que se baseia exclusivamente nos critérios externos; ele não se importa com os critérios internos, desde que se mostre que as despesas são tão altas.

Outros que têm um pouco mais de conhecimento dos custos relacionados à impressão, consideraram que os custos foram mais acessíveis e, portanto, estão inclinados para seguir os critérios internos. Quanto menor a quantia estimada, mais pistas. Este outro cidadão olha para os conhecidos ao redor para ver quem possui uma pequena fortuna, ou quem tem prospectos tão seguros que poderia facilmente fazer um empréstimo. Quando, por um acaso, ele encontra um empregado que se encaixe naquilo que procura, então não há nada que o impeça de assumir que este homem poderia escrever um livro tão grande. A este respeito, seria desejável que logo se conseguisse descobrir o autor porque esse tipo de coisa secreta é altamente irritante para todos os homens de dinheiro. Mas sabe-se suficientemente bem que qualquer um que seja dono de alguma propriedade geralmente faz um segredo de quanto possui; nos dias de hoje, com a corda no pescoço, com irmão voltando-se contra irmão, as questões pecuniárias podem ter consequências bem desagradáveis. Desta forma, o conselho municipal teria uma visão completamente diferente da riqueza das pessoas, o que pode ser a causa do fato de que muitos dos que só pagavam 3 porções de imposto alimentar sejam cobrados, agora, 5, de que o dinheiro do subsídio seja aumentado e assim por diante.

A fim de fazer uma transição filosófica apropriada para falar sobre os investigadores que buscam rastrear o autor através dos critérios internos, eu argumentaria de forma paradoxal o oposto de antes. Um funcionário da universidade, por exemplo, assume que sequer se deve refletir sobre os critérios externos, já que na Dinamarca não há absolutamente nenhum custo

para que se publique algo. Nesse sentido, este funcionário fala a partir de uma grande experiência no assunto. No entanto, esta opinião eu simplesmente utilizo para fazer a transição filosófica. No fundo, não se tem em conta se ele está no grupo dos critérios externos, ou no relativo aos critérios internos, ou se, na verdade, é somente uma mediação.

Os critérios internos

Ainda que fornecer um panorama dos esforços de muitos pesquisadores nesta direção seja difícil, nós podemos tentar. O livro em questão [*OuOu*] é composto por duas partes. Alguns leem apenas a primeira, outros, apenas a segunda parte. Como existe uma diferença considerável entre estes leitores, suas suspeitas são opostas porque, ou eles projetam a primeira parte para a obra toda, ou a segunda parte para a obra toda.

Alguns não leem nem a primeira, nem a segunda parte, mas sacrificam-se inteiramente pela seguinte questão: quem pode ser o autor. Alguém poderia supor que, em vista da urgência com a qual lidam com o assunto, logo descobrirão o segredo. No entanto, não é este o caso. Ao invés de recuarem em silêncio e, sem ler o livro ou conversar com alguém sobre isso, especularem objetivamente sobre o autor, eles cometem o descuido de se envolverem no falatório com outras pessoas. Por esse motivo, eles se tornaram como que a mediação das diferenças anteriores. Apesar da sua honestidade, no entanto, obtêm os resultados mais ridículos, pois falam com alguém que termina a primeira parte e a projeta para o livro inteiro, ou a segunda parte, para o livro inteiro. No entanto, para ter uma opinião, eles assumem que há dois autores, ou, ainda, como Cancelliraad Fribert, deixam o caso ficar empatado.

Depois do prefácio de Fleres Forsikkring que leu o livro por si só, alguns supõem que existam 3 autores. Este fato forneceu uma oportunidade para uma pequena multidão competir entre si em hipóteses ousadas no quesito numérico. Essa multidão também é capaz de descartar a dificuldade quanto ao custo da impressão, uma vez que assume que há tantos escritores que a publicação giraria em torno de 5 Rbd. para cada um deles.

Aqueles que se aprofundam na obra, buscam captar a individualidade do autor, como ele se destaca no estilo, para tentar identificá-lo. *Et hic diversi abeunt interpretes*. Uns assumem que é um jovem, outros, que é um homem velho; uns, que é uma pessoa depravada, outros, que é um homem direito; uns, que é uma pessoa à toa, outros, que é um trabalhador; uns, que ele é um solteirão, outros, que é casado.

Alguns olham para o estilo como um todo e, como observadores mais especializados, ressaltam pequenas coincidências pelas quais fica claro que o autor tentou enganá-los. Assim, um Teólogo acredita ter observado que o trabalho contraria a formação filológica para alguém de sua área. Um Filólogo acredita que a formação filológica do autor é exatamente o que se poderia esperar de um teólogo, dado que um filólogo acentuaria o grego com mais precisão.

Alguns, estes são os mais engenhosos de todos, estão atentos a cada simples palavra. De uma maneira muito sagaz, eles sabem como colocar as coisas quando conversam com pessoas suspeitas e acompanham de perto o efeito que isso provoca nelas. Desta forma, eles provavelmente serão bem-sucedidos, pois até onde eu sei, suas investidas já tiveram uma sorte incomum; um deles, em uma palavra, captou 50 autores do livro.

A maioria deles, incluindo o autor do presente artigo, acredita que não vale a pena se preocupar com quem é o autor; alegra-se por não saber sua identidade, dado que, assim, tem que lidar apenas com o livro em si, sem ser incomodada ou distraída pela sua *autoridade*.

A.F.