

Universidade de Brasília

Instituto de Filosofia

Disciplina: Monografia Filosófica

Prof.: Márcio Gimenes de Paula

Aluno: Victor Paolicchi da Costa

Matrícula: 150023065

Data: 05/04/2024 – 17/10/2024

Análise do Estético e do Ético de Kierkegaard em *Temor e Tremor*

Resumo

Kierkegaard, em sua obra *Temor e Tremor*, sob o criado pseudônimo de Johannes de Silentio, analisou com afinco o evento bíblico da *Aqedah*, que se trata da trama de Abraão ter que sacrificar seu filho Isaac no Monte Moriá a pedido de Deus. Nas *Problematas* que compõem o texto, ele delibera a respeito do difícil e paradoxal dilema ético que Abraão enfrenta, quando a ética universal de não matar o filho entra em choque com o indivíduo que está a se conectar e obedecer ao Absoluto. Focamos na *Problemata III*, onde Kierkegaard, por meio de seu pseudônimo, descreve vários exemplos de narrativas segundo uma perspectiva estética, empregando principalmente os conceitos de estética e de ética que podem guiar de uma forma ou de outra o puxar de uma narrativa. Este trabalho procurará analisar estes conceitos, a fim que se possa expô-los com uma maior clareza, assim se adquirindo com melhor precisão o arcabouço estético e literário como entendido por Kierkegaard.

Palavras-chave: Kierkegaard, ética, estética, narrativa.

Abstract

Kierkegaard, in his work *Fear and Trembling*, under the created pseudonym of Johannes de Silentio, analyzed with diligence the biblical event of the *Aqedah*, that is about the plot of Abraham having to sacrifice his son Isaac on Mount Moriah as requested by God. On his *Problemata* that comprise the text, he deliberates about the difficult and paradoxical ethical dilemma that Abraham faces, when the universal ethic of not killing the son collides with the individual that is connected and obeying the Absolute. The focus is on *Problemata III*, Where Kierkegaard, by means of his pseudonym, describes various examples of narratives in accordance with an aesthetic perspective, using mainly the concepts of aesthetics and ethics that can guide in one way or another the pull of a narrative. This work seeks to analyze these concepts, so that they can be exposed with greater clarity, in this way obtaining with better precision the aesthetic and literary framework as understood by Kierkegaard.

Keywords: Kierkegaard, ethics, aesthetics, narrative.

Introdução

Não são muitos aqueles que ousam, e conseguem, prever sua própria imortalidade com sucesso. Na introdução feita por Elisabete M. de Sousa na tradução feita por ela de *Temor e Tremor*, por Kierkegaard, ela faz uma referência de um dos escritos de Kierkegaard, e como ele tinha grande, senão total certeza de como sua obra *Temor e Tremor*, feita sob o pseudônimo de Johannes de Silentio, alçá-lo-ia à grandeza que ecoaria pelos séculos. De como bastaria *Temor e Tremor* para assegurar sua imortalidade de autor, de como seria traduzido em línguas estrangeiras, e de como seus leitores tremerão com o “*pathos* assustador que existe no livro” (KIERKEGAARD, 2010, p. 22). Normalmente, no mundo acadêmico, tal audácia seria vista com ceticismo, mas

no caso de Kierkegaard, isso se transforma em um caso profeticamente poético onde o que seria o devaneio do autor é na verdade confirmado pela história.

John Lippitt, em seu *The Routledge Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling*, levanta como *Temor e Tremor* é um dos livros mais conhecidos e lidos de Kierkegaard, inclusive também apontando a profética afirmação também feita por Kierkegaard a respeito de sua irrevogável fama. Por outro lado, Lippitt indica como tal fama não é sem problemas, uma vez que apesar de ser um livro muito conhecido e trabalhado, ele muitas vezes também é o *único* livro de Kierkegaard que é trabalhado, dando-se muitas vezes a impressão de que a obra sozinha representa todo o pensamento de Kierkegaard, sem falar naqueles que fazem uma interpretação muito literal e agressiva da obra, pintando *Temor e Tremor* como uma demanda avassaladora pela obediência divina mesmo quando um comando divino iria quebrar ou subjugar fronteiras e delimitações éticas. (LIPPITT, 2016, p. 1-2). Se trata de uma obra que fora trabalhada muitas vezes e de muitas formas, ilustrando uma resiliência e persistência na pertinência de seus temas para com os mais diversos períodos históricos, do século 19 a todos os subsequentes.

Na tentativa de adentrar o texto de *Temor e Tremor* por um ângulo menos investigado, em vez de nos voltarmos para as características da história da *Akedah* de Abraão em Genesis ou a natureza da fé e da religião, esta monografia terá um foco adicional na análise dos conceitos do estético e do ético, termos extremamente importantes para o entendimento do texto de Kierkegaard, mas talvez não tão bem entendidos, se a afirmação de Lippitt acima é algo para se considerar, em particular o estético. O estético em Kierkegaard, por sua definição como uma primeira imediaticidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 144), uma disciplina que foca no raso, no superficial, no material, no que chama a atenção e no que concerne os sentidos (WATKIN, 2000, p. 14), pode muitas vezes visto como uma instância “primitiva”, bruta e pouco refinada, algo a ser jogado fora na medida em que uma pessoa supera as amarras materiais que a tentam e a prendem no mundo para poderem direcionar suas atenções à ética e à fé, as “coisas que realmente importam”. Porém, no acompanhar dos escritos de *Temor e Tremor*, veremos como tal leitura talvez seja simples demais, e que ao contrário de outros filósofos da época, Kierkegaard, aqui sob o pseudônimo de Johannes de Silentio, nunca *realmente* descarta o estético, especialmente devido a atenção que ele faz em sua análise da *Problemata III*.

Cabe lembrar que iremos nos referir ao escritor de *Temor e Tremor* não como Kierkegaard, mas como Johannes de Silentio, respeitando o pseudônimo

delineado por ele por motivos que serão detalhados nos primeiros parágrafos desta monografia. Cuidado é recomendado para não se confundir Johannes de Silentio, um pseudônimo-autor de *Temor e Tremor*, com outro pseudônimo-autor de Kierkegaard: Johannes Climacus, pseudônimo-autor da obra *De omnibus dubitandum est*. Johannes Climacus não será referido em nenhum momento nesta monografia, e todas as instâncias em que se usa o nome de Johannes, estaremos nos referindo a Johannes de Silentio, e não Johannes Climacus.

Capítulo 1: O Contexto Histórico da Oposição de Kierkegaard a Kant e Hegel

Antes de nos delongarmos em descrições a respeito da *Problemata III* em específico, se faz necessário ao menos uma breve investigação e exposição das noções gerais do que *Temor e Tremor* se trata. Uma incisividade muito agressiva logo no início do texto negligenciaria o contexto e a conjuntura precisos para poder se absorver as possíveis intenções de Kierkegaard, ou, melhor, Johannes de Silentio quando escreveu a obra.

Falando de Johannes de Silentio, começamos com talvez um dos pontos mais importantes que ironicamente este autor ignorou quando escreveu o Projeto da Monografia atual: Que Johannes de Silentio era apenas um mero pseudônimo de Søren Aabye Kierkegaard, uma superficial camada de subterfúgio para não ter sua verdadeira identidade exposta e submetida a escrutínio. Este não é o caso. Kierkegaard se usa de pseudônimos de maneira muito mais profunda, como identidades que dialogam com os termos e noções que Kierkegaard pode não partilhar, ou concorda apenas em parte. O uso dele destes pseudônimos é um exercício multifacetado de leitura e questionamento, e tentativas de equivaler ele a seus pseudônimos renderiam apenas resultados

dúbios e contraditórios. Como explica Robert L. Perkins (1993, p. 5, tradução nossa)¹:

Talvez a razão mais importante para cautela quando tratando *Temor e Tremor* e outros trabalhos pseudônimos de Kierkegaard é que os pseudônimos dizem todo tipo de coisas, até coisas contraditórias. Eles apresentam pontos de vista representativos de diferentes posições filosóficas, e eles recomendam diferentes e frequentemente contraditórios entendimentos-de-vida e práticas-de-vida assim como os interlocutores de Sócrates nos diálogos de Platão. (...) Ambos Platão e Kierkegaard fazem questão de separar eles mesmos de suas criações literárias.

Assim sendo, iremos nos referir ao autor de *Temor e Tremor* como Johannes de Silentio, não apenas por honrar as intenções de Kierkegaard, mas também para não incorrerem em equívocos na medida em que interpretamos o texto. Com isto estabelecido, podemos nos direcionar às intenções que o próprio Silentio teve quando estava a escrever seu texto, embora certamente possamos fazer comentários em paralelo de como certos trechos e passagens podem ter sido influenciados por parte da vida do próprio Kierkegaard.

No Prefácio, tanto quanto no Epílogo, Johannes de Silentio descreve metáforas e cenários sobre o mundo dos negócios e como isso estaria afetando a sociedade e a maneira com a qual a sociedade cotidiana pensa. Em particular, Johannes de Silentio parece focar na maneira como a sociedade constantemente diz e se preocupa com a ideia de “avançar”, de “ir além”, e, trazendo trechos do Epílogo, podemos elucidar o que poderia ser um dos objetivos de *Temor e Tremor* (KIERKEGAARD, 2010, p. 51):

[Descartes, referido nesta obra pelo seu nome latim de Cartesius] não impôs a todos o dever de duvidar, era um pensador tranquilo e solitário, e não um guarda-noturno vociferante; fez saber com alguma modéstia que o seu método tinha significado só para si mesmo e que em parte tinha fundamento na desordem dos seus conhecimentos anteriores. Aquilo que os antigos gregos, também tendo portanto um razoável entendimento da filosofia, aceitavam como uma tarefa para

¹ No original: Perhaps the most important reason for caution when treating *Fear and Trembling* and Kierkegaard's other pseudonymous works is that the pseudonyms say all sorts of things, even contradictory things. They present points of view representative of different philosophic standpoints, and they recommend different and frequently contradictory life-understandings and life-practices just as Socrates' interlocutors do in Plato's dialogues. (...) Both Plato and Kierkegaard make a point of separating themselves from their literary creations.

toda a vida, porque a prática de duvidar não se adquire em dias ou semanas; o que alcançou o velho lutador já retirado que conservara o equilíbrio da dúvida contra todas as armadilhas, negando sem medo a certeza da verdade e a certeza do pensamento, e desafiando sem vacilar a angústia do amor-próprio e as insinuações da compaixão — é aí que no nosso tempo todos começam.

Aqui Johannes de Silentio levanta um ponto pouco considerado do filósofo René Descartes, que geralmente é mencionado em luz de sua famosa dúvida radical na qual todos os conhecimentos antes tidos eram suspensos em favor de poder obter uma nova verdade mais veraz. Aqui este ponto é mencionado menos pelo conteúdo de sua filosofia e mais pela sua *natureza* como filósofo. Descartes não apresentava suas teorias de maneira berrante e beligerante para com outras. Ele entendia que o que ele escreveu existia no que fazia sentido para ele mesmo e só ele segundo a conjuntura e contexto de conhecimento em que ele se encontrava na época, e suas interpretações e teses não eram a totalidade, o começo e o fim, o cânone, a única forma possível de fazer-se filosofia ou alcançar conhecimento. Tal disposição humilde para com os próprios saberes é algo que Johannes de Silentio sente que Descartes partilhava com os filósofos gregos antigos, que aproximações para com o conhecimento ou filosofias eram “tarefas para toda a vida”, e não meras simplicidades a serem obtidas em dias ou semanas. Tal menção e comentário sobre Descartes serão importantes mais à frente quando falaremos de Hegel, mas Johannes de Silentio descreve que não é apenas a filosofia que tem esta característica, mas também a fé, e repete seus termos (KIERKEGAARD, 2010, p. 51):

No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança. Perguntar para onde se dirigem seria porventura uma temeridade; inversamente, é um claro sinal de boas maneiras e de boa-educação que eu parta do princípio de que todos têm fé, pois caso contrário seria estranho dizer: avançar. Nesses dias antigos tudo era diferente, a fé era uma tarefa para a vida inteira, pois aceitava-se que a capacidade de acreditar não se adquiriria nem em dias, nem em semanas.

Se trata de uma introdução sutil, mas há de se perceber certo temperamento sardônico para com esta afirmação, de que “No nosso tempo ninguém fica parado na fé, antes avança.”. Perceba-se aqui as implicações que ficam na sombra desta frase, que as pessoas no “nosso tempo” avançam, e no

que é implicado, avançam *para além da fé*, e que, doravante, avançam *sem a fé*. O sarcasmo persiste quando Johannes de Silentio explica que perguntar para onde as pessoas avançam sem esta fé é algo digno de uma “temeridade”, mesmo quando a pergunta em questão (“Para onde está indo sem fé?”) soe deveras drástica e importante. E mesmo com o paradigma estabelecido de que na atualidade as pessoas avançam para além da fé, Johannes de Silentio sente que é cordial e sensível da parte dele partir “do princípio de que todos têm fé”, pois seria estranho as pessoas dizerem que estão a avançar para além da fé, sem terem a fé para começo de conversa; ou em outro ângulo parecido, que não seria possível avançar, ao menos nesta conjuntura, sem se ter a fé antes.

Mas logo em seguida, afirma-se que “Nesses dias antigos tudo era diferente, a fé era uma tarefa para a vida inteira” e aqui podemos reconstruir mais um pouco da crítica societária que Kierkegaard está a fazer, que inclusive é corroborada por outros comentadores. Se hoje as pessoas avançam para além da fé sem a fé, e as pessoas dos tempos antigos eram diferentes, eram pessoas que entendiam que a fé não era uma coisa que simplesmente se obtêm, como uma medalha ou uma afirmação pessoal, mas sim uma tarefa que necessita “uma vida inteira” para se alcançar, ou ao menos para se mantê-la, então é esta diferença de atitude, de disposição para com a fé, que Johannes de Silentio está a criticar. Não soa uma crítica a princípio, mas observando as propriedades das palavras, se percebe aqui que a fé não é mais tratada como algo tão importante quanto antes, que ela não necessita mais a atenção de ser tratada como uma “tarefa para a vida inteira”. Hoje, ela é algo para ser transcendido, para se ir além de, atravessado, superado, e, conseqüentemente, abandonado e deixado de lado. Não apenas isso, a ideia contrária: de se adquirir fé ou se obter fé, é igualmente reduzida a uma facilidade trivial, algo tão simples quanto se trocar de casaco para sair. A fé, fundamento digno de verdadeiras aventuras e proações do espírito humano, diminuído a uma pacata peça de roupa, algo facilmente trocado, comercializado, vendido. *Vendido*. Não é com uma analogia de mercado que o Prólogo de *Temor e Tremor* começa?

Pois como dito anteriormente, é também com uma analogia de mercado que o Epílogo de *Temor e Tremor* começa. Uma tática de mercado comum na qual, para poder corrigir oscilações de cotação nas especiarias holandesas, os mercadores soltaram para afundar no mar alguns carregamentos para aumentar os preços destes temperos (KIERKEGARD, 2010, p. 187). Kierkegaard se pergunta se algo nestas linhas é necessário no mundo do espírito, se para fazer reganhar o valor perdido da fé seria necessário utilizar destas táticas

manipulativas de mercado, especialmente quando essa preocupação perpétua de avançar, de ir além da fé, cria uma obstinada, quase febril, perseguição: “(...) até que ponto estaremos nós convencidos de ter atingido o máximo, de que nada mais nos resta a não ser imaginarmos piamente que ainda não chegámos tão longe para que ainda assim tenhamos alguma coisa para ocupar o tempo?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 187). Ou seja, uma corrida eterna para poder se convencer de que finalmente a sociedade conseguiu englobar e aplacar a todos os assuntos, tornou todas as coisas e aspirações triviais. E mesmo quando isto for alcançado, não seria então possível parar este avanço, este progresso mandatário, que sempre iria justificar toda e qualquer desconstrução como tática, artimanha ou método, para se cometer todas as coisas sem um único limite. Pois o propósito desta necessidade de avançar não é chegar a algum lugar, é meramente avançar, é correr atrás por correr atrás, um progresso que se justifica pelo progresso, e, com isso, não pode entender ou aproveitar seus próprios progressos, e irá apenas perdurar cegamente em um ouroboros sem sentido, apenas pela necessidade de se sentir que as pessoas estão fazendo algo *grandioso* com seu tempo, mesmo quando as indagações sérias da existência já estavam todo este tempo ainda na fé.

Com o benefício de uma visão *a posteriori*, não é possível não enxergar exemplos históricos deste paradigma abstrato, tanto fora quanto dentro da filosofia, quando se analisa a história e a realidade cotidiana. Vários movimentos sociopolíticos, religiosos, estéticos e científicos sempre parecem estar em uma corrida competitiva, tentando inovar além e além, transcender a realidade e a fé e a mente e todas as coisas, sem exatamente parar para analisar *para quê ou onde*, precisamente, estes movimentos querem chegar, qual a conclusão a ser tirada. O sistema capitalista em que a sociedade está inserida atualmente certamente não ajuda, pois competição acirrada entre grupos, sociedades e sistemas é algo bem-vindo ao capitalismo e, para ele, *chegar* a algum lugar, no geral, não é realmente importante, a única constante que importa é lucro, o subir de números. Aqui vemos novamente esta obsessão com o avançar, com o ir além, em que o dinheiro vai além de todas as coisas, e justifica também todas as coisas. Não se obtêm dinheiro para conseguir alguma coisa, mas sim para se *obter mais dinheiro*. É interessante perceber como de uma forma ou outra Johannes de Silentio, e por ele, Kierkegaard, de certa forma previu os fluxos ideológicos dos quais o futuro se serviu, mas tais considerações acabam sendo digressões, e devemos voltar ao texto em questão.

Uma afirmação de Johannes de Silentio que guia a disposição com a qual as pessoas devem se aproximar da fé menciona, no Epílogo, que as gerações, por mais que avancem em termos de feitos, sejam tecnológicos, filosóficos ou religiosos, em relação à fé, todos começam do mesmo ponto, do figurativo zero, do início. “Por muito que uma geração aprenda com a outra, nenhuma geração aprende o que é especificamente humano com a anterior. (...) cada geração começa de forma primitiva, a sua tarefa não é diferente da realizada pela geração anterior (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 187). As gerações não avançam mais que as que vieram antes, e caso o fizessem, teriam de alguma forma traído ou trapaceado a “tarefa vitalícia da fé” que Johannes de Silentio expõe, segundo a qual todas as gerações começam do princípio, nem mais à frente, nem mais atrás que a geração anterior. Por meio da tarefa da fé, esta “paixão suprema do homem”, é que uma geração irá entender sua geração anterior *e também* sua geração seguinte. Toda esta empreitada de entender a fé, seu propósito, seu amor, seu contexto, toda a sua absurdidade que está além do poder da razão entender totalmente, se encontra inteiramente dentro do edifício da fé. Tentar ir *além* deste edifício, além de entender o amor; entender as minuciosidades do que torna uma geração especificadamente humana, é fugir deste amor, é fugir da fé, e promover um paradigma que torna a conversa da fé, da vida, e da paixão “(...) ociosa e sensaborona.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 187-188).

Este entendimento que barateia a fé e a põe como algo não só fácil de se deixar, mas fácil de se obter, remete também a críticas e posições tomadas pelo próprio Kierkegaard, e à maneira como ele estava em conflito com a Igreja Luterana do Estado Dinamarquês, uma instituição que Kierkegaard via como inspirando complacência dentre os cristãos. John Lippit aponta como os conterrâneos de Kierkegaard “(...) pensavam deles mesmos como tendo fé, como sendo cristãos, em virtude de terem sido batizados membros da igreja do Estado. Assim, eles precisam, para se distinguirem, ‘ir além’ desta fé que todos já têm.” (2016, p. 23, tradução nossa)². Na visão que Kierkegaard associa com Martensen, tal operação mental é o equivalente de aplicar o método da filosofia especulativa no dogmatismo Cristão (LIPPIT, 2016, p. 23). Com isso abrimos o panorama histórico para entender que os cristãos da época de Kierkegaard, ao menos segundo a visão dele, não enxergavam a tarefa da fé como uma missão ou empreitada vitalícia, mas algo já presenteado, pela igreja local, para eles de

² No original: (...) (Johannes’s contemporaries) think of themselves as having faith, of being Christians, in virtue of being baptized members of the state church. Thus, they need, to distinguish themselves, to ‘go further’ than this faith that everyone has.

forma completa e enxuta. Eles não precisam pensar sobre como melhor satisfazer ou realizar a tarefa da fé, pois de acordo com a autoridade religiosa local, eles *já são* da fé e considerados como tendo fé pela Igreja Luterana do Estado Dinamarquês. Vendo como eles *já são* da fé, não seria um grande salto lógico pensarem que precisam perseguir outra coisa, pois entrar na fé foi rápido, simples, *fácil*, veio com as palavras de um clero, não com meditação interna, confronto com as vicissitudes e concupiscências do ser. Mas se algo foi fácil, então não têm tanto valor assim, dado como o próprio Johannes de Silentio aponta que “(...) não é verdade que as naturezas nobres só se entusiasmam com o que é difícil?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 187). Se a natureza não se entusiasma com algo, então como encontrar importância nisto? Assim, a fé acaba sendo depreciada, pois os grupos que agora supostamente fazem parte dela não têm uma visão verdadeira da fé, mas uma visão parca e pacata, e com isso grupos podem começar a enxergar a fé como algo que nunca teve valor para começo de conversa, ou como disse Johannes de Silentio (KIERKEGAARD, 2010, p. 188-189):

“A fé é a paixão suprema num homem. Haverá porventura em cada geração muitos que nem sequer lá chegam, mas nenhum deles avança. Se no nosso tempo também há muitos que não a descobrem, não cabe a mim decidir; ousa apenas referir-me a mim próprio, alguém que não dissimula a longa espera que o aguarda, sem que por essa razão deseje porém enganar-se a si mesmo ou enganar o grande, reduzindo-o a uma insignificância, uma doença infantil da qual se deseja ver o fim o mais depressa possível. (...)”

Aqui, Silentio aponta para o que parece ser a moda vigente que seu tempo está encaminhando, de apequenar a fé, a tarefa da fé, a paixão suprema do homem e no homem, a características ou qualidades desprovidas de qualquer relevância, dado que se pode obtê-las por completo em uma cerimônia com seu clero local.

Contudo, talvez a maior oposição possível exposta não só em pontos religiosos, mas tanto no âmbito religioso, como no dialético e no filosófico, seja a contestação que Kierkegaard tem para com Hegel e Kant, mais especificamente Hegel, na medida em que Johannes de Silentio trabalha com muitos dos termos e terminologias hegelianos na longa tarefa de refutá-los ao longo de *Temor e Tremor*. Primeiro trabalhemos brevemente Kant, antes de nos divigarmos por Hegel.

Kant contribui para o contexto de *Temor e Tremor* por introduzir um dos termos mais fundamentais para o livro: a noção do Universal, que por sinal é tratado como uma das características do que é ético em *Temor e Tremor*. Então analisar este termo já é uma forma de entender a Ética segundo esta obra de Johannes de Silentio. Lippit expõe a ideia do universal kantiano apresentando seu *Imperativo Categórico*, uma frase que pode ser interpretada e é conhecida como uma “fórmula da lei universal”. Ela é posta, diretamente de Kant, assim: “Eu devo nunca agir exceto de uma forma *em que eu também possa estabelecer que minha máxima deva se tornar uma lei universal.*” (apud LIPPIT, 2016, p. 90, tradução nossa)³. Aqui o universal, ao menos em primeira instância, por Lippit é definido por algo que se aplica a todos, em todos os tempos (LIPPIT, 2016, p. 90). Em uma significação mais atual, Kant estaria dizendo que apenas pode se agir de acordo com regras éticas que todos devam estar seguindo ao mesmo tempo, e que, por contrapartida, não se devem estabelecer regras que se aplicam apenas a certas pessoas, como os pobres, por exemplo, e não a outras, como os ricos. Tal definição é investigada por Lippit, que está interessado em saber se tal definição permanece intacta mesmo após escrutínio.

Em sua análise, Lippit aponta que “expoentes contemporâneos da ética de Kant são cuidadosos em dirimir a figura estereotípica dele como um adorador inflexível de regras sem exceção.” (2016, p. 90, tradução nossa)⁴ Fugindo-se do estereótipo, a ética kantiana é dotada de mais flexibilidade do que aquela suposta em primeira impressão. Por exemplo, casos de suicídio ou de luxúria têm diferentes gradações do que seria considerado eticamente culpável, dependendo de circunstâncias e questões que Kant formula. Porém, em casos como homicídio, há uma maior clareza na maneira como se interpretar a fórmula (LIPPIT, 2016, p. 90). Primeiro, não se pode matar outra pessoa pois caso *todos* pudessem matar outros, a sociedade provavelmente iria ruir de maneira catastrófica, uma vez que conflitos iriam sempre espiralar em soluções letais e destrutivas. Essa é a conclusão se usarmos a fórmula da lei universal. Segundo, matar outra pessoa seria proibido pelo fato de que o inocente a ser morto seria outra pessoa racional, e segundo a terminologia e linguagem kantiana, matar outra pessoa seria tratá-la como um *meio* para um *fim*. Pessoas racionais, para Kant, podem apenas ser tratadas como um *fim*, mas não um *meio* para um *fim* (LIPPIT, 2016, p. 91).

³ No original: ‘I should never act except in such a way that I can also will that my maxim should become a universal law.’

⁴ No original: (...) Contemporary exponents of Kant’s ethics are keen to dispel the stereotypical picture of him as an inflexible worshipper of exceptionless rules. (...)

Contudo, Lippit argumenta que não é meramente pela destruição de outro ‘agente racional’ que Kant propõe que a atitude de homicídio está eticamente errada. Particularmente no caso da *Akedah*⁵, onde o homicídio seria um caso em que o pai, Abraão, irá matar seu filho, Isaac, por motivos de um sacrifício a Deus. Kant é descrito como alguém que permite variações no “(...) grau de benevolência sentida por certos indivíduos na base de compromissos particulares de amor.” (LIPPIT, 2016, p. 91, tradução nossa)⁶. Há uma distinção feita entre ‘benevolência nos *desejos*’, em que basicamente uma pessoa tem satisfação no bem-estar de outros, mas não está obrigada fisicamente a fazer nada a respeito; e benevolência prática (beneficência), em que uma pessoa faz com que “(...) o bem-estar e a felicidade dos outros seja meu *fim* (no sentido de algo a ser perseguido, de ser a conclusão à qual os meios usados irão chegar)” (LIPPIT, 2016, p. 91). No caso da *Akedah*, pelo transcrito por Lippit, Kant ativamente condena a atitude de Abraão, e diz que ele, em seu ato de sacrifício, é um assassino, uma vez que mesmo se Deus realmente fosse falar com Abraão e Abraão ouvisse a voz de Deus, como é impossível para um ser humano apreender o infinito pelos seus sentidos empíricos, então ele não tem como distinguir Deus de um outro humano racional e sensível, e se familiarizar com Ele; concomitantemente, existem casos possíveis em que a voz que Abraão ouve *não é* a voz de Deus, e caso esta voz o comande para fazer algo que oponha ou viole a lei moral, não importa a forma com a qual Deus se mostre, esta aparição deve ser considerada uma ilusão (LIPPIT, 2016, p. 91)⁷. Logo, pela *chance* da voz de Deus ser uma ilusão, como um humano não pode apreender Deus, então ela *deve* ser tratada como uma ilusão.

Curiosamente, Lippit não conclui aqui uma definição firme sobre como se deve considerar o significado da palavra “universal”, pulando do repúdio de Kant para logo depois falar das definições de Hegel, que, mesmo que tornem a definição mais clara mais à frente, é possível sentir uma falta de conclusão aqui.

⁵ O evento bíblico em que Abraão, a pedido de Deus, leva seu filho Isaac para o Monte Moriá para sacrificá-lo, mas é parado no último instante por Deus, que altera seu pedido de sacrifício para que seja um bezerro que tinha aparecido subitamente por perto a ser sacrificado em vez de Isaac. Este é um evento que iremos trabalhar *extensamente* mais à frente, sendo que este é o caso central trabalhado no percurso inteiro de *Temor e Tremor*.

⁶ No original: (...) (Kant is quite prepared to allow for a variation) in the degree of benevolence felt towards certain individuals on the basis of particular attachments of love.

⁷ No original: If God should really speak to a human being, the latter could still never know that it was God speaking. It is quite impossible for a human being to apprehend the infinite by his senses, distinguish it from sensible beings, and be acquainted with it as such. But in some cases the human being can be sure that the voice he hears is not God’s; for if the voice commands him to do something contrary to the moral law, then no matter how majestic the apparition may be, and no matter how it may seem to surpass the whole of nature, he must consider it an illusion.

Então, ao menos pelo que fora descrito, iremos manter a definição de universal como ‘algo que se aplica para todos, em todos os momentos’.

Em adição, John Lippit faz uma retrospectiva de um tema discutido por Elmer Duncan recordada em uma das investigações de Ronald M. Green, onde Duncan argumenta que Kierkegaard discorda de Kant em seu absolutismo (kantiano), da ideia de que não existem exceções a demandas éticas (LIPPIT, 2016, p. 157). Duncan acha esta posição era inadmissível para Kierkegaard, e que se o ético não tem como permitir exceções, então algum espaço deve ser aberto para estas exceções, nem que seja abrindo espaço para elas por meio do religioso. Porém, Duncan argumenta que este movimento não seria necessário pois já é possível abrir espaço para exceções e o problema delas dentro do próprio ético. (LIPPIT, 2016, p. 157).

Um outro argumento contra o posicionamento de Kant não foi feito por Kierkegaard ou seus pseudônimos, mas pelo próprio Hegel. Hegel levanta uma contestação contra o Imperativo Categórico feita por seu percussor Johann Gottlieb Fichte, em que a proposta de estabelecer nossas máximas éticas como regras universais seria boa, *se já tivéssemos estabelecido todas as regras a serem seguidas de maneira definitiva*. Mas Kant não estabelece estas regras definitivas, e então, afirmar que devemos seguir estas regras de forma universal sem permitir contradições entre elas não gera nada (LIPPIT, 2016, p. 93). A argumentação continua ao afirmar que se existissem princípios que pudessem ser aplicados igualmente a todos os seres racionais, tais princípios acabariam sendo muito abstratos e vagos para poder prover fundamentos práticos, importantes e orgânicos pelos quais humanos em um nível individual pudessem viver. (LIPPIT, 2016, p. 93).

A crítica é pertinente no sentido de que ela levanta que mesmo que o Imperativo Categórico determine a noção importante de que regras éticas devem se aplicar a todos os seres racionais igualmente, e esta noção é inclusive seguida em muitos corpos de lei da atualidade, ela falha na medida em que a granularidade da vida humana entra. Uma atitude cívica ética não é uma atitude militar ética, que não é uma atitude econômica ética, que não é uma atitude política ética. Existem regras que devem ser seguidas por uns e não por outros, pois cada âmbito da vida humana é diferente e necessita de atitudes diferentes para que a sua manutenção ética floresça. Caso se entre ainda mais adentro da vida humana, o Imperativo Categórico vale menos ainda para o ser racional, pois estas regras não falam com o cotidiano desta pessoa, que pode inclusive sofrer por um cotidiano injusto. Seria perfeitamente válido e ético bradar para

um pobre, faminto pelas condições precárias em que se encontra, que ele não pode roubar comida mesmo se ele não tiver alternativas viáveis? Pode se demandar a um indivíduo que faça parte de um grupo religioso perseguido que não minta quando lhe questionam sua afiliação, mesmo se os que o questionam mostram claras intenções de violência caso a resposta não lhes agrade? A posição kantiana pode sofrer na medida em que o mundo e suas regras se complicam, e na medida que os seres humanos se diferenciam e, alguns diriam, se tornam mais humanos por isso. Esta crítica em particular a Kant não é proposta por Johannes de Silentio ou outros pseudônimos de Kierkegaard, mas dado os posicionamentos de Johannes de Silentio a respeito da individualidade humana e como ela irá interagir com o que é ético, não creio que Kierkegaard iria discordar desta crítica de Hegel, que remonta a Fichte.

Com estes exemplos, podemos estipular as oposições filosóficas que Kierkegaard teria com Kant. Mas Kant, argumenta Lippit, não é tido como um alvo principal de Johannes de Silentio. Dado que hegelianos dinamarqueses parecem ser os oponentes principais de Kierkegaard, é possível ter alguma certeza de que sua contestação principal seria direcionada a uma certa posição ‘hegeliana’ (LIPPIT, 2016, p. 92), posta aqui entre aspas porque essa posição desses dinamarqueses pode inclusive nem ser *precisamente* a posição de Hegel, mas uma certa interpretação feita por eles, uma interpretação que Johannes de Silentio parece determinado a destrinchar e combater, uma vez que analisemos o texto mais a fundo.

Sim, enfaticamente, a maior oposição e uma das razões principais de *Temor e Tremor* ter sido escrito, seria para contradizer e rebater Hegel, ora o próprio autor-pessoa Hegel, ora interpretações feitas por aqueles que favorecem e estariam “do lado” de Hegel, no caso, conterrâneos dinamarqueses de Kierkegaard.

Um dos pontos focais de discordância de Kierkegaard com Hegel é a posição de Hegel segundo o qual a “(...) religião, apesar de todos os seus *insights*, deveria ser suplantada pela filosofia: que uma tarefa chave da filosofia era processar o conteúdo da fé em forma *conceitual*.” (LIPPIT, 2016, p. 15, tradução nossa)⁸. Esta discordância é caracterizada por Lippit como sendo extremamente forte por parte de Kierkegaard, tanto que Johannes de Silentio argumenta que a fé começa justamente quando o pensamento vai embora. (LIPPIT, 2016, p. 15). Agora, o que precisamente Hegel quer dizer com a ideia

⁸ No original: (...) (Central to Hegel’s philosophy of religion was the idea) that religion, for all its insights, needed to be superseded in philosophy: that a key task of philosophy was to render the content of faith into conceptual form.

de tornar a fé entendível em um âmbito conceitual é algo que será expandido por inúmeros textos e intelectuais, assim como esta noção será combatida por Kierkegaard em *Temor e Tremor*. Um dos contra-argumentos que já é levantado por Kierkegaard, e que Lippit exprime, é que “entender a fé conceitualmente não é de forma alguma a mesma coisa que captar (e muito menos encarnar) a fé como experiência vivida.” (LIPPIT, 2016, p. 23, tradução nossa)⁹. Então, em uma primeira instância, o que estamos observando é que Hegel procura substituir a religião, e, com isto, a fé, pela filosofia, de forma que tudo o que ela é e consegue ser possa ser de alguma maneira organizado, catalogado, sistematizado por Hegel em uma matriz filosófica. *Sistematizado*. Cá está uma noção muito usada por Hegel e seus contemporâneos. A ideia de um *sistema* é algo mencionado múltiplas vezes no entendimento hegeliano, e como Kierkegaard entrará em conflito com ele, de forma que se conectará inclusive com o paradigma de ‘avançar’ e ‘ir além’ trabalhado em parágrafos anteriores. Porém, é necessário investigar esta querela de forma gradativa, a fim de não haver confusão com os conceitos. Vamos percorrer as menções feitas sobre Hegel e como Kierkegaard discorda delas uma de cada vez.

Lippit explica uma das facetas da aproximação hegeliana como uma que entende que a filosofia e a religião tratam dos mesmos materiais, mas chegam a conclusões por vias distintas. A religião usa do apelo a fé, autoridade e revelação; enquanto a filosofia vê as coisas de uma perspectiva, de um lugar, mais alto, que a filosofia ‘vai além’ da fé, que usa de ‘representações pictoriais e linguagem simbólica e figurativa’, enquanto a filosofia lida com seus assuntos na forma de pensamentos e conceitos. Johannes de Silentio, contudo, em concordância com seu ceticismo anterior a respeito da ideia de ‘avançar’ e ‘ir além’, nega esta posição, nega que a filosofia ocupa um lugar superior que a religião. Hegel argumenta que uma das razões para a filosofia ser superior à religião é que a filosofia pode refletir sobre a religião, enquanto a religião não pode oferecer uma perspectiva conceitual da filosofia. A objeção de Kierkegaard, ora por Johannes de Silentio, ora não, é que *quando* a filosofia expressa suas reflexões a respeito do tema da fé e da religião, ela entende a fé de forma errônea, as vezes até comicamente, e para ilustrar seu ponto, Johannes de Silentio usa da figura de Abraão para desafiar esta aparente capacidade da filosofia de abarcar todas as coisas e temas de uma forma satisfatória e entendível (LIPPIT, 2016, p. 43-44).

⁹ No original: Understanding faith conceptually is not at all the same thing as grasping (still less embodying) faith as lived experience.

Contudo, aqui se faz necessária uma clarificação sobre o parágrafo acima. Uma análise mais profunda sobre textos de Hegel, feita cuidadosamente, não irá reproduzir estas afirmações sobre a filosofia ser vista como algo ‘superior’ a religião. Para todos os sentidos, Hegel, o autor-pessoa, não *realmente* tem esta posição. Esta elaboração sobre a suposta proposta de hierarquizar a filosofia como acima da religião é uma elaboração *feita por Lippit*, que por sua vez tomou cuidado para não vincular essa hierarquização com o Hegel autor-pessoa, como quando ele afirmou que “(...) Filosofia – e Johannes certamente tem filosofia ‘Hegelian’ em particular em mente – é primeira e principalmente uma empreitada racional e conceitual.” (LIPPIT, 2016, p. 43, tradução nossa)¹⁰. Prestar atenção aqui em como ele coloca o termo ‘Hegelian’ entre aspas. Em algum nível, Lippit tem noção de como esse estruturar hierárquico entre filosofia e religião é algo errôneo, e, como descrito anteriormente, haverá momentos em que a disputa proposta por Johannes de Silentio não será verdadeiramente com Hegel, mas com a *interpretação feita por aqueles que se dizem Hegelianos a respeito de Hegel*. Haverá outros momentos em que esta suposta animosidade entre filosofia ‘hegeliana’ e religião será trazida neste texto, e quando chegarmos nestes momentos, parágrafos subsequentes irão clarificar como, *stricto sensu*, se trata mais de embates entre as *ideias e aproximações* feitas por Johannes para com seus conterrâneos Hegelianos do que propriamente críticas contra a filosofia de Hegel, o que não torna a crítica de Johannes menos real, mas que deve ser entendida como uma crítica não extremamente precisa, e que deve se levar cautela em consideração quando se analisa este texto de Johannes.

Abraão, que iremos ver mais à frente quando formos expor o tema principal de *Temor e Tremor* é posto em uma posição paradoxal, impossível, onde ele sabe e entende o ético na posição de amar seu filho Isaac, tendo inclusive a promessa de Deus que Abraão teria um filho que seria o ‘pai de muitas nações’. Mesmo Abraão já com setenta e cinco anos e sua esposa Sarah já além da idade de ter filhos; mesmo assim, Sarah dá à luz a Isaac, e Abraão o ama, mas então Deus pede a Isaac que sacrifique seu filho no Monte Moriá. Abraão está entre duas promessas, ele é requisitado para fazer algo que viola a primeira promessa de Deus, enquanto Abraão tem certeza da bondade e do amor divino, e que a bondade divina não despreza a ética. Deus não pede que Abraão jogue fora o amor que tem por seu filho ao sacrificá-lo, Ele pede para sacrificar

¹⁰ No original: Philosophy – and Johannes surely has ‘Hegelian’ philosophy in particular in mind – is first and foremost a rational, conceptual enterprise.

o que Abraão ama. Abraão então procede a marchar para o Monte Moriá com seu filho. Como se concilia esta posição? Como descrever esta posição de uma maneira conceitualmente compreensível, *sem descartar, ou desvalorizar, ou dizer que Deus na verdade é malévolo, ou que não se importa?* Johannes de Silentio acha que não há bem uma maneira sólida de fazer isso, e crê na ideia de que “(...) a filosofia não pode nem deve dar a fé, mas deve entender-se a si mesma e saber o que tem para oferecer, tem de entender que nada deve tirar e, menos ainda, espoliar os homens de uma coisa como se de nada fosse. (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 88).

A filosofia, e Lippit aponta que a filosofia que Johannes de Silentio fala sobre é filosofia hegeliana em particular, é uma ocupação racional e conceitual em primeiro lugar, e que tentativas dela de processar a fé de forma a torná-la inteligível em dados universais, isto é, dados acessíveis a todos a todo momento, não iria nos dar uma imagem da fé, mas de algo diferente. Lippit continua e diz que Johannes de Silentio está tentando apontar para uma possibilidade de vida, no caso a de Abraão, que pode ser *vivida*, mas não *pensada*. Ou seja, os recursos conceituais da filosofia não são capazes de fazer sentido, de fazer Johannes de Silentio entender certos tipos de vida, mas isso não significa que estas vidas não sejam *vivíveis*. O que Johannes de Silentio está tentando expor é que há limitações para o que pode ser alcançado por uma “aproximação puramente racional e conceitual para muitos dos aspectos complexos da vida e comportamento humanos” (2016, p. 43-44). Aqui se vê novamente o tema sobre como Hegel, ou ao menos hegelianismo, está sendo descrito por Johannes de Silentio como uma tentativa de ‘achatar’ a fé, tornar ela perfeitamente entendível segundo os moldes racionais da filosofia (hegeliana), mas Johannes de Silentio claramente discorda disso. O que parece que está sendo exposto aqui é que nem todas as coisas, todas as vidas, culturas e formas de existir serão perfeitamente explicáveis por moldes racionais e conceituais, nem todas as facetas da existência serão completamente *imagináveis*, como explica Lippit (2016, p. 42-43), nem tudo será passível de ser digerido pelos esforços do intelecto, e não há problema nisso.

Hegel fazer estas asserções sobre conceitualizações não acaba sendo de muita surpresa, visto como a noção de conceito para Hegel, assim como em Espinosa, está para além da imaginação. Para Hegel a imaginação não consegue englobar a totalidade das coisas como o conceito pode, e logo, encontramos nos moldes e sistemas hegelianos esta suposta ‘superioridade’ na capacidade de abarcar da conceitualização sobre o abarcar da imaginação.

Pelo contrário, persistir nesta forma de catalogar a existência apenas pela régua do intelecto irá causar problemas, pois inevitavelmente o intelecto irá descartar ou rebaixar a importância de coisas que se encontram fora dele. A espiritualidade; o instinto, as emoções; todos são aspectos fundamentais da existência humana, e todos eles resistem muitas vezes às demandas do intelecto, mas não por falta de competência ou por serem primitivos, mas por terem sua própria sabedoria a dar, em sua própria maneira. Johannes de Silentio está provendo exemplos vindo primariamente da religião, mas a religião certamente não será, e não foi, a única a ser prejudicada por esse posicionamento. A tão intelectual ciência e filosofia do século 17 em diante, que passou por seus períodos de iluminismo e dito esclarecimento, foram a fundação de conceitos extremamente problemáticos cuja religião não sustentou e propagou sozinha. O racismo, tido hoje como uma grande mentira cruel, era uma ciência, catalogada, respeitada, crível e dita demonstrável, matérias como a Frenologia mediam o crânio humano e destas medidas diziam ser demonstrável saber quem era criminoso e quem era uma bruxa, quem era bom e quem era mal, quem era superior e digno, e quem era inferior e por isso, justificável de escravizar. Análises culturais frequentemente tinham um viés massivo a favor de culturas europeias ou com sorte escandinavas, enquanto diminuía outras fora desta pequena área geográfica, simplesmente porque os intelectuais de sua época não conseguiam digerir intelectualmente o pensamento, a cultura e os valores alheios. Mulheres eram acusadas de histeria, de que seus pensamentos não eram pensamentos ‘próprios’, de que não tinham controle de suas faculdades mentais, e, por isso, podiam ser subjugadas por homens, da maneira que se sentisse adequado. Pode se dizer agora que a ciência e a filosofia aprenderam certas lições, que os eventos do passado não eram ‘ciência de verdade’, mas tal pensamento ilustra um certo anacronismo sofista, de desonestidade intelectual, de poder se esconder nos triunfos do futuro sempre que qualquer erro ocorresse no passado, a fim de que não houvesse necessidade de se admitir que, para todas as glórias e avanços do intelecto, este intelecto ainda está acoplado a um corpo, que tem muito mais do que o intelecto para pensar, e muito mais que intelecto para entender, e que nem sempre o intelecto será a melhor ferramenta para entender a condição humana. Mesmo em um exemplo extremo de ser humano que é apenas um intelecto flutuante, sem corpo ou instinto ou espírito (ainda é humano?), ainda não se conseguirá entender adequadamente a existência, uma vez que a existência é feita de mais do que coisas que fazem sentido, mais do que coisas que podem ser processadas em conceitos, mais do que coisas que

podem ser escritas, que, podendo ser escritas ou não, entendíveis ou não, demonstráveis ou não, ainda *existem*, e existem fora de qualquer catalogação ou sistema que a racionalidade possa prover.

Se levarmos em consideração que por ‘filosofia’ Johannes de Silentio quer dizer a filosofia hegeliana, como disse Lippit, realmente teremos maior facilidade para compreender as objeções propostas em *Temor e Tremor* e como este não quer rebaixar a filosofia, mas descrever quais tipos de coisas que ela pode fazer que resultarão em dados e conclusões proveitosas, e em quais casos suas ferramentas não darão frutos satisfatórios para aprendizado, uso ou até contemplação.

Adiante na rejeição de Johannes de Silentio contra o hegelianismo, temos uma certa insistência por parte de Johannes de Silentio na noção de sistema, de que “o presente autor não é de todo filósofo, não entendeu o sistema, nem se o sistema existe ou já acabou (...), que nem escreve o sistema nem as *promessas* sobre o sistema, que nem *subscreve* o sistema, nem se *inscreve* no sistema.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 52). O que, exatamente, Johannes de Silentio quer dizer com toda esta circunscrição sobre sistemas? Veremos com mais clareza essa rejeição ao sistema quando observarmos artigos de outros comentadores de Kierkegaard mais à frente.

Edward F. Mooney em seu artigo *Art, Deed, and System: The Prefaces to Fear and Trembling*, elabora como Johannes de Silentio cria um panorama histórico por onde se pode enxergar os problemas que ele tem com o hegelianismo de sua época. Dado a clareza com que Mooney explica as críticas de Kierkegaard, citemos uma passagem maior (1993, p. 70-71, tradução nossa)¹¹:

(...) De acordo com esta corrente quasi-hegeliana predominante, (o) Espírito, quer seja concebido como humano ou divino, foi um força dinâmica e ativa na história, movendo incansavelmente em direção a sua realização na Liberdade e Razão. Mas este suposto avançar do

¹¹ No original: (...) According to this prevailing quasi-Hegelian current, Spirit, whether construed as human or divine, was a dynamic, active force in history, moving restlessly toward its realization in Freedom and Reason. But this purported advance of Spirit through History seemed, from Kierkegaard’s perspective, to be utterly misconceived. It did not culminate in a person attaining a unique and individual moral or religious character, nor in a person’s contributions to civic welfare, nor even in artistic production or activity. Spirit reached its apex in a daunting *Philosophical System*, an impersonal edifice of professorial construction.

“The System,” or at least the facsimile that Kierkegaard attacked, was a grandiose attempt to capture all matter, all life, all spirit, in an overarching conceptual structure. This structure would embody universal knowledge and truth. Darkness, ignorance, or doubt would be forever banished. And as Johannes mockingly paints it, this was not merely the idle fancy of an isolated thinker, locked in an ivory tower. It was as if the reading public at large sensed the Truth was already harnessed, as if posters announcing this momentous event and celebration were already printed and ready for general distribution.

Espírito pela História parecia, da perspectiva de Kierkegaard, estar totalmente equivocado. Aquilo (o Espírito) não culminou em uma pessoa alcançando um caráter moral e religioso único e individual, nem em contribuições de uma pessoa para o bem-estar cívico, nem em produções ou atividades artísticas. O Espírito alcançou seu ápice em um tremendo *Sistema Filosófico*, um edifício impessoal de construção professoral.

“O Sistema,” ou ao menos o fac-símile que Kierkegaard atacou, era uma grandiosa tentativa de capturar toda a matéria, toda a vida, todo o espírito, em uma estrutura conceitual englobante. Esta estrutura iria encarnar conhecimento e verdade universal. Escuridão, ignorância ou dúvida seriam banidas para sempre. E como Johannes pinta jocosamente, este não era meramente um capricho ocioso de um pensador isolado, preso em uma torre de marfim. Era como se o público leitor em geral sentisse que a Verdade já tivesse sido dominada, como se os pôsteres anunciando este portentoso evento e celebração já tivessem sido impressos e prontos para distribuição geral.

Esta explicação é resolvida na clareza com a qual ela mostra o que seria este sistema hegeliano, e sua fraqueza: uma empreitada colossal de classificação e quase que criação narrativa, construindo esta força transcendentalmente titânica do Espírito como meio que um avatar da vontade humana, que podia ser tanto humano quanto divino, quanto um misto dos dois, a guiar a humanidade em uma espécie de arco narrativo messiânico, puxando o espírito humano em direção a uma fase inevitável e final de utopia total que teria tornado todos os problemas societários e pessoais humanos obsoletos, e tal projeto utópico é traçado pelo dito sistema. Além disso, pelo tom posto por Kierkegaard, tanto em *Temor e Tremor* em si quanto pelo explicado por Mooney, a sociedade da época parecia certamente embalada nesse ritmo do Espírito, onde não havia como nada dar errado, pois tudo, e todos, e todas as coisas e pensamentos e entendimentos estavam sendo direcionados pelo Espírito para uma utopia final. Tudo ficaria bem, queira ou não queira. Trata-se de uma tremenda ironia para alguém que tratou a fé como se fosse algo de que se deve ir além. Hegel proporcionou uma narrativa que, vista de certa forma, parece até grosseira dado a maneira com a qual ela parece ignorar a nuance das particularidades humanas, sem falar do molde estranhamente religioso com o qual o Espírito irá levar, por meio do profeta de Hegel não menos, tal como um pastor, ou profeta, ou deus, os seres humanos para uma nova era de realização suprema.

Mooney irá elaborar mais à frente três motivos mais intelectuais de oposição a esse ‘otimismo cômico’ que ele obteve dos escritos de Kierkegaard: primeiro, a fé era vista como um estágio novo, imaturo no progresso da Razão ou Espírito (MOONEY, 1993, p. 71), ou seja, é novamente sublinhada a ideia de que a fé é algo feito para se superar, para se crescer além de, como um devaneio infantil, enquanto a razão e a filosofia é posta como algo maduro, robusto, próprio de um ser humano adequado. O segundo motivo, um tanto mais agressivo, é que as pessoas e as coisas que elas fazem apenas teriam significância na medida em que elas contribuíssem para a missão histórico-mundial do Espírito, valorizando-as apenas caso elas fossem *assimiladas* em um coletivo social (MOONEY, 1993, p. 71). Tal postura diminui e rebaixa populações inteiras em torno de potenciais líderes ou outros em posições de poder, fazendo com que indivíduos sejam vistos como massa de manobra para projetos alheios de governantes ou tiranos; o terceiro e final motivo é como Deus, antes posto como um Outro distante e intimidador, ou encarnado em um Filho misericordioso, é encarnado em vez disso na instituição e política e econômica da *Cristandade* (termo que Kierkegaard usa para diferenciar o Cristianismo próprio e Cristianismo impróprio de seu tempo, que acha que ser cristão é meramente nascer em um local cristão, este último sendo aquele chamado de *Cristandade*), especialmente a *Cristandade Dinamarquesa* (MOONEY, 1993, p. 71). Este último motivo soa um tanto mais complexo à primeira vista, mas uma vez analisado, se torna talvez o mais insidioso: o problema aqui é a prospectiva de encaixar Deus em um molde que delineia-O em determinadas atitudes políticas, econômicas ou sociais e que reproduções destas atitudes são maneiras de representar, ou celebrar, ou agir de acordo com Deus. Nisso, o que Hegel acaba criando aqui é um projeto político-social que determina que certas atitudes são dignas, são de acordo com Deus, e outras, não. Essas outras, naturalmente, serão rotuladas de erradas, de malévolas, de indo contra o projeto do Espírito, e tal prerrogativa pode justificar um sem-número de crueldades e ignorâncias tanto teológicas quanto éticas, enquanto as coisas estejam de acordo com o tal projeto do Espírito. Talvez este projeto, quando feito de forma perfeita, possa entregar tudo o que promete em sua utopia da razão, mas como este projeto irá inevitavelmente ser mediado por seres humanos imperfeitos, nenhuma quantidade de contemplação e exercícios filosóficos irão apagar os vieses do filósofo, e quem sofre com estes vieses será quase que literalmente considerado como um obstáculo no caminho da utopia, e assim, toda e qualquer atrocidade pode ser infligida para assegurar o futuro da

fase final do Espírito. Facilmente se pode enxergar como regimes totalitários ou práticas colonialistas se utilizariam destas noções para subjugar populações tidas como ‘menos racionais’, isso sem falar na miríade de contextos em que a ética e/ou a religião seria atropelada e descartada como um meio para o fim do Sistema Filosófico hegeliano.

Em adição a essa crítica do sistema, Mooney igualmente clarifica e contribui para a vigente interpretação da noção de ‘avançar’ e de ‘ir além’ (1993, p. 72, tradução nossa)¹²:

Tanto no prefácio quanto no epílogo, esta frase alude à pretensão de que uma pessoa pode ultrapassar a religião, que esta pessoa pode facilmente proceder para uma posição espiritual bem além da fé. “Indo além,” uma pessoa pode alcançar uma divina compreensão da essência e destino humanos. O omnipresente conflito para avanço pessoal é assim obscurecido. Dúvidas ou incertezas são gentilmente suavizadas ou apagadas por meio de astutas “soluções” intelectuais para os conflitos e oposições profundas da vida. (...)

Tal abrangência irrestrita quase que engana, por meio de uma superestimação das capacidades de conceitualizações racionais, a sociedade e a instrui sobre o fato de que não há como se cometer erros, que meros pensamentos ou racionalizações serão capazes de corrigir qualquer grande embate ou desequilíbrio tanto pessoal quanto societário. Este pesado pedestal no qual a razão é colocada chega a atribuir a ela o que a razão não pode suprir. Exemplos mais objetivos não são difíceis de encontrar, se levantarmos problemas para os quais todos sabem a solução em um nível teórico, mas difícil de aplicar. Saber que fumar faz mal à saúde não faz alguém magicamente parar com o vício; entender as virtudes da felicidade e paz de espírito não cura um quadro depressivo; saber que abuso sexual é um crime e ato terrível não resolve uma cultura perene de machismo e misoginia em uma comunidade. Claro que a culminação do saber em Hegel não se trata apenas do culminar do saber intelectual, mas intelectual-prático, a tarefa em Hegel não se trata apenas de poder entender e conceitualizar o intelectual, mas como poder unir o teórico ao prático. Infelizmente, não é impossível que a verdadeira noção do pensamento de Hegel escape aos Hegelianos, que, talvez impressionados pela

¹² No original: In both the preface and the epilogue, this phrase alludes to the pretense that one can outgrow religion, that one can easily proceed to a spiritual position well beyond faith. “Going further,” one can attain a godlike grasp of human essence and destiny. The pervasive struggle for personal advance is thereby obscured. Doubts or uncertainties are nicely smoothed over or erased by means of clever intellectual “solutions” to life’s deep-seated conflicts or oppositions.

proposta do projeto utópico do espírito, não lembrem de fazer esta união entre o teórico e o prático, e prossigam apenas com o teórico em mente, praticando qualquer coisa que ‘pareça’ apropriada ao teórico sem investigar isso afundo, e acabar causando consequências graves como resultado.

Mas Mooney vai além, esboçando uma conclusão dantesca como seria o Sistema Hegeliano caso levado a suas últimas consequências, de acordo com uma analogia de Kierkegaard de um discípulo de Heráclito que quis ir além de seu mestre e pensou ter superado as teorias dele, *avançado*, quando na verdade propôs a ideia de perpétua estaticidade e concluiu justamente o oposto de seu mestre (1993, p. 72, tradução nossa)¹³:

Se a construção do Sistema hegeliano for terminada, então o espírito está completo e em repouso. Humano e divino são fundidos. Deus e a humanidade, idênticos! Não resta mais nenhuma fragmentação, indeterminação, ou dúvida; nenhum movimento ou ação. Mas o “avançar” que este conhecimento propõe é então a completude – e assim a eliminação – da *própria vida!*

Oliva Blanchette, em seu artigo *The Silencing of Philosophy*, corrobora a definição de ‘avançar’ apresentada por Mooney. Ele aponta como a “(...) Filosofia, especialmente filosofia hegeliana, tem um certo jeito de fazer as coisas. Ela tende a absorver uma coisa e então ir além até que se tenha absorvido tudo em seu discurso.” (1993, p. 29, tradução nossa)¹⁴, que em resumo, “(...) *Temor e Tremor* é uma polémica contra a filosofia, que usa filosofia para superar filosofia, em maior parte a filosofia hegeliana, que é ambos, culpada e cúmplice na tarefa de silenciar a filosofia. (...)” (BLANCHETTE, 1993, p. 30, tradução nossa)¹⁵. Curiosamente, Blanchette comenta também que a maneira com a qual Johannes de Silentio irá confrontar a filosofia hegeliana será com a própria estrutura hegeliana, para formar seu argumento (1993, p. 30). Isto certamente é interessante. Johannes de Silentio, como veremos mais à frente na *Problemata III*, descreve muitas vezes a natureza do Universal, em particular o Universal hegeliano, e ele persiste em explorar a

¹³ No original: If the construction of the Hegelian System is finished, then spirit is complete and at rest. Human and divine are fused, God and humankind, identical! There remains no fragmentation, indeterminacy, or doubt; no movement or action. But the “advance” this knowledge purports is then the completion – and so the elimination – of *life itself!*

¹⁴ No original: Philosophy, especially Hegelian philosophy, has a way of going on about things. It tends to absorb one thing and then to go further until it has absorbed everything in its discourse.

¹⁵ No original: (...) *Fear and Trembling* is a polemic against philosophy that uses philosophy to overcome philosophy, largely Hegelian philosophy, which is both culprit and coadjutor in the task of silencing philosophy. (...)

natureza desse universal, ver seu tamanho, sua natureza, mas frequentemente ele encontra limites para esse universal, que ele não consegue entrar nas delineações do Absoluto, outro conceito importante que iremos abordar mais à frente na *Problemata*, mas que podemos por enquanto para nos situarmos colocar aqui parte da definição etimológica do *A Hegel Dictionary*, de Michael Inwood, que diz (1992, p. 27, tradução nossa)¹⁶:

Ele deriva do Latim *absolutus* ('afrouxado, separado, completo'), o particípio pretérito de *absolvere* ('afrouxar [de], separar, completar'), e assim significa: 'não dependente de, condicional de, relativo a ou restrito por qualquer coisa; autônomo, perfeito, completo'.

Talvez o que Johannes de Silentio queira fazer é mostrar que os métodos hegelianos, cheios de racionalidade e conceitualizações, mesmo se talvez Johannes de Silentio não tenha sido perfeito na maneira de reproduzi-los, não conseguem realmente penetrar, realmente explicar, pelo menos de uma maneira apropriada e fidedigna, certos temas e setores da existência humana. Ele podia ter feito isso com sua própria argumentação, mas procurou usar métodos mais hegelianos justamente para poder em uma forma intelectualmente prática demonstrar que faltam palavras, falta gramática, sintaxe, capacidade e de certa forma, imaginação para poder se chegar a certos pontos da existência.

Blanchette contribui para a explicação do *porquê* de Hegel enxergar a religião como limitada, inferior à filosofia, quando analisa as descrições e definições hegelianas a respeito destes temas. Ele descreve como Hegel não enxergava a mediação única que Johannes de Silentio via em Abraão no paradoxo em que Abraão se encontrava, em que o amor e a fé não estavam perdidos, mas reconquistados de uma maneira única. Hegel era apenas capaz de ver a situação de Abraão sob a perspectiva do ético. Para Hegel, a fé e a religião tinham valor, e este valor nem era o valor que seus contemporâneos do iluminismo como Kant, Jacobi e Fichte tinham, era um valor ainda maior (BLANCHETTE, 1993, p. 36-37).

A intenção de Hegel, de certa forma, parecia ser se colocar contra esses contemporâneos, e defender que a religião deveria encontrar uma expressão, isto é, uma forma de se comunicar, que pudesse ser objetiva, ter pensamentos, conceitos e palavras que pudessem ser entendidos para as pessoas, coisas

¹⁶ No original: (...) It derives from the Latin *absolutus* ('loosened, detached, complete'), the past participle of *absolvere* ('to loosen [from], detach, complete'), and thus means: 'not dependent on, conditional on, relative to or restricted by anything else; self-contained, perfect, complete'.

comunicáveis que não estivessem presas na individualidade de cada experiência espiritual, mesmo quando a religião é elusiva quanto ao assunto da objetividade do conhecimento. Tal intenção de conceitualizar a religião e a fé tenta separar seu lado objetivo de seu subjetivo, e condenando seu lado subjetivo como um mal a ser evitado. Porém, ao mesmo tempo, o subjetivo tem de resistir à tendência do entendimento de fazer do subjetivo um ‘algo’ estranho, uma superstição que não é confiável para os padrões do entendimento. Blanchette prossegue dizendo que Hegel enxergava nas ações religiosas algo ‘mais ou menos’ objetivo, em que, nas ações religiosas, seus rituais, suas canções, o consciente e o subjetivo se fundem em uma ‘harmonia geral objetiva’. Mas quando esta ação religiosa é levada para o escrutínio e a análise da filosofia, a fé perde sua espontaneidade, e fica presa nessa oposição entre a reflexão que quer analisar e entender e objetivar o que esta fé é, e a subjetividade. O pensamento e a fé, desta forma, acabam ficando separados nesta consciência que não pode refletir sobre sua fé por conta do lado subjetivo da fé, e, assim, esta consciência se torna não-filosófica. Se de um lado a consciência filosófica perde sua natureza filosófica quando se depara com esse dilema entre subjetivo e reflexivo, de outro a consciência religiosa fica confusa, pois o que é objetivo para a religião é algo expressado na forma do eterno, e esse eterno é expresso como algo subjetivo, esse algo que Hegel chama de “beleza ética singular”¹⁷ (BLANCHETTE, 1993, p. 37).

A tensão entre o lado consciente e reflexivo luta contra o lado religioso, que expressa seu eterno em algo subjetivo que a consciência não consegue conceitualizar e objetivar, criando uma confusão. Essa beleza consegue para Hegel receber sua verdadeira objetividade e universalidade no fim, e felizmente quando ela recebe isso, a oposição entre a fé e a reflexão desaba, acabando com a oposição de que travava a religião e que a mantinha confusa em um limbo entre o reflexivo objetivo e o subjetivo eterno. Contudo, tal beleza consegue apenas receber essa objetividade na arte e na filosofia, não na fé, provavelmente porque a arte e a filosofia podem ser expressas em âmbitos totalmente objetivos, conceituáveis, quantificáveis e analisáveis, enquanto a fé sempre terá um ‘pé’ no subjetivo. Então, “(...) cabe à razão salvar a fé dos estragos do meramente reflexivo ou do entendimento oposicionista.” (BLANCHETTE, 1993, p. 38, tradução nossa)¹⁸. Aqui, enfim, encontramos a conclusão hegeliana de como a

¹⁷ No original: (...) ethical singular beauty.

¹⁸ No original: It is for reason to save faith from the ravages of merely reflexive or oppositional understanding.

filosofia, o entendimento, o reflexivo, deve ir além da fé, para proteger a própria fé de sua natureza subjetiva e incerta.

Esta exposição por parte de Oliva Blanchette mostra o progresso do pensamento de Hegel, mostra como, enxergando de uma forma mais simples, Hegel enxergava grande valor na fé, um valor que conseguia exprimir algo de um conceito inimaginavelmente vasto como o eterno. Mas ele enxergava a fé, que era incrivelmente resistente, senão impossível de ser totalmente objetivada, como algo que vivia em conflito em si mesmo, seu lado consciente e refletivo opondo-se a seu lado subjetivo, e assim não a via como capaz de produzir, como a razão, o projeto utópico do Espírito. O que Kierkegaard, ou ao menos Johannes de Silentio, talvez contraporaria a essa teoria, seria que a fé *não é e nunca foi* para ser totalmente conceitualizada e objetivada, que é *justamente o ponto da fé* não poder ser totalmente objetivada, e tentar fazer isso irá produzir resultados hilários e/ou errôneos acerca do que a fé *realmente é*, e do que ela realmente provê, e, pior, outras pessoas irão enxergar estes resultados errôneos tirados pela filosofia a respeito da fé e *interpretá-los de maneira séria*, e concluir que a fé é absurda, ou contraditória, ou hilária, e desvalorizá-la, assim sabotando um aspecto fundamental da vida e existência humana, prejudicando a sociedade, as paixões e a humanidade em geral, senão o próprio divino.

Com isso, embora iremos comentar outras vezes a respeito dos pensamentos de outros comentadores a respeito das preliminares, do contexto histórico e das intenções de Kierkegaard, podemos dar este preâmbulo por concluído, e finalmente podemos nos perguntar o que é que *Temor e Tremor* está tentando fazer, e do que ele está a falar.

Capítulo 2: A Posição de *Temor e Tremor* perante o Estético e o Ético

Temor e Tremor é, essencialmente, uma análise, principalmente ética, sobre a *Akedah*, o evento bíblico de Gênesis onde Abraão é requisitado por Deus para sacrificar seu filho Isaac no Monte Moriá, para no último momento ter esta requisição alterada pelo próprio Deus, que em vez de Isaac pede o sacrifício de um carneiro que subitamente tinha sido encontrado por perto. O

livro examina extensamente cada ação, comportamento, dilema e temas filosóficos, éticos, estéticos e religiosos da situação bíblica, e o quão Abraão é justificado em seu comportamento durante a passagem desse evento, dado que ele não mencionou a seu filho, sua esposa ou seus criados sobre o que ele iria fazer a Isaac, e apesar de não sacrificar a vida de seu filho no fim, ele chegou muito perto de fazê-lo. Mesmo com todos esses comportamentos, Abraão ainda é tido por muitos, e pelo próprio Johannes de Silentio, como o ‘Pai da Fé’, um exemplo de honra e glória para todos no Cristianismo (KIERKEGAARD, 2010, p. 113). Como seria conciliável, contudo, Abraão ter tal título dado as atitudes que ele fez, atitudes que, em termos éticos, pelo menos em primeira instância, parecem tão dúbios?

Johannes de Silentio detalha na Disposição, uma curta seção depois do Prefácio de *Temor e Tremor*, como ele se fascinou em grande medida pela história da *Akedah* desde pequeno, de como “(...) Deus tentou Abraão, de como ele resistiu à tentação, guardou a fé e pela segunda vez recebeu um filho contra a sua expectativa.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 55). As descrições são quase poéticas: Johannes de Silentio não tinha interesse em ver “(...) as belas terras do Oriente, nem a de ver a opulência material da terra prometida, nem esse casal temente a Deus cuja velhice Ele abençoara, nem a figura venerada do patriarca ancião, nem a juventude vigorosa que Deus concedera a Isaac.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 56). Em vez disso, todo o interesse dele estava concentrado especificamente no período entre a ordem de Deus dada para Abraão sacrificar Isaac, e os três dias de viagem de Abraão, Isaac e seus empregados até o Monte Moriá. Sabemos hoje, em uma visão *a posteriori*, de que Abraão não ia perder seu filho, mas lá, naquele momento, Abraão não sabia disso, não tinha ideia disso. Naquele momento, como Abraão conciliou seu amor pelo seu filho que Deus prometeu e entregou e o comando que Deus dera para sacrificá-lo? No que ele estava pensando? *Este é o maior interesse de Johannes de Silentio, entender isso, entender esse frêmito profundo de como a Ética, e também a Fé ficou perante uma situação que exige duas obrigações em que uma deve ser escolhida, mas nenhuma deve ser negada, pode ser negada.* Este é o espírito principal de *Temor e Tremor*, e é com esse febril fascínio que iremos acompanhar o pensar de Johannes de Silentio em sua *Problemata III*, que se pergunta: “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 143). Esta *Problemata* trabalha de maneira mais extensa com os temas da Ética e da Estética, e nos interessa mais neste trabalho.

O primeiro parágrafo da Problemata III estabelece habilmente a concepção de ética e o dilema que será trabalhado ao longo do resto desta parte do livro (KIERKEGAARD, 2010, p. 143):

O ético é enquanto tal o universal; na sua qualidade de universal é por sua vez o manifesto. O singular, por ser determinado sensível e psiquicamente de modo imediato, é o oculto. A tarefa ética do singular consiste então em desembaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal. Sempre que permanecer no oculto, pecará então contra si e fica em tentação, de onde apenas sai ao manifestar-se.

Johannes de Silentio propõe que o ético é o universal, algo que é manifesto, isto é, público e acessível a todos, o ético e o universal estão juntos, uma vez que nesta definição o ético precisa ter o atributo de universal para ser ético. O singular, por sua vez, é apresentado como o contrário do ético, pois tem o atributo contrário ao universal. O singular é oculto, escondido, e não pode ser visto por todos, e por conta disso, o texto não é explícito, mas a impressão dada seria a ideia de que o *singular não é ético*, ou, pelo menos, seu status como ético é algo oscilante, perpetuamente posto em dúvida pela noção de que este singular está sempre oculto e, assim, nunca se pode saber de que maneira, ou a razão pela qual este singular é ético. Dada essa conclusão, o singular então, se pretende tornar-se ético, precisa se descobrir, isto é, sair do oculto para tornar-se claro, exposto, público, e nessa atitude, reproduzir o ético, transformando-se em universal. Enquanto o singular continuar no oculto e se esconder, o singular irá pecar contra si em um ato de transgressão, uma vez que ele continuamente estará se pondo em uma situação de *tentação*, isto é, o singular estará constantemente colocado em uma tensão entre fazer o ético e servir a sua personalidade individual, que não preza pelo ético em sua incerta singularidade da mesma maneira que o universal, acessível para todos a todo tempo, preza.

Agora, talvez o que seja percebido é que Johannes de Silentio está aqui usando uma definição de ética e especialmente um processo para se chegar ao ético bem parecido com aquele processo hegeliano explorado anteriormente. Devido a objeção ferrenha de Kierkegaard a Hegel exposta acima, tal primeiro parágrafo levanta uma pergunta: se Kierkegaard discorda de Hegel, por que está trazendo as definições do ético segundo a matriz hegeliana à tona? Por que ele está tratando a definição do ético hegeliano como se fosse legítima? A resposta a estas perguntas pode ser ilustrada em uma contestação que Lippitt faz a um

dos comentadores de Kierkegaard, Ronald M. Green, em seu *The Routledge Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling*. A contestação consiste em uma recapitulação do posicionamento de Johannes de Silentio a respeito da ação de Abraão no Monte Moriá, que serve como um ótimo resumo da posição de Johannes de Silentio sobre a ética.

Na posição de Johannes de Silentio, segundo Lippitt, se pode haver alguma justificativa para o ato de Abraão, esta justificativa não pode se encontrar no ético em si, mas fora dele. O comportamento de Abraão está totalmente fora da esfera de conceitos e valores que são dados dentro dos limites da ética. Não há como usar a razão e a racionalidade para tentar justificar ou explicar o feito de Abraão, uma vez que a justificativa do ato dele não pode ser explicada com linguagem, ou ao menos, não pode ser explicada com linguagem de uma maneira satisfatória para os parâmetros da razão. A razão, assim, não pode mediar, com sua linguagem e seus conceitos, o ato de Abraão. Ela não pode servir como um médium pelo qual ela irá fazer o feito de Abraão fazer sentido. (LIPPITT, 2016, p. 173-174). A razão para isso está relacionada à noção de que o ato de Abraão foi feito com base na fé, no religioso, algo que veremos mais à frente.

Continuando no trecho de Lippitt, chegamos a uma analogia fulcral para explicarmos a aparente legitimidade com a qual Johannes de Silentio trata o conceito do ético. A crítica que Lippitt está fazendo a Green é que Green está assumindo que a posição de Johannes de Silentio sobre o “ético ser o universal” é feita com total apoio e concordância de Johannes de Silentio (LIPPITT, 2016, p. 174, tradução nossa)¹⁹:

Deve ser novamente notado que isso [a posição de Green de que *Temor e Tremor* não é um livro sobre ética de forma alguma, já que a ação de Abraão pela escrita do próprio Johannes de Silentio está inteiramente fora da ética como descrito anteriormente] simplesmente assume que ‘a ética é o universal’ é uma posição com a qual Johannes está inequivocadamente comprometido, em vez de ser uma perspectiva dominante da ética que ele está colocando sobre o microscópio para testar sua adequação.

Tal afirmação, apesar de estar bem mais à frente no manual de Lippitt, é muito importante para entender a aproximação de Johannes de Silentio.

¹⁹ No original: It should again be noted that this simply assumes that ‘the ethical is the universal’ is a position to which Johannes is unequivocally committed, rather than a dominant view of the ethical that he is placing under the microscope to test its adequacy.

Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*, não está necessariamente afirmando em concordância axiomática quando ele propõe que a “ética é o universal”. Uma melhor interpretação que permite a conciliação com a discordância de Johannes de Silentio com a teoria de Hegel e a forma com a qual ele está tratando-a sem particulares alterações ou observações, ao menos a princípio é que Johannes de Silentio está *propondo uma suposição*. “Supondo-se que a ética é o universal, o que acontece?” Johannes de Silentio se pergunta, e ao longo do texto, ele se explica. Claro, afirmar isso não significa que Johannes de Silentio discorda em totalidade da definição formulada por Kant e refinada por Hegel. Existem similaridades entre a terminologia de Kierkegaard e Hegel, e veremos isso à medida que percorrermos o texto.

Johannes de Silentio continua na construção da matriz hegeliana de ética, argumentando que porque não há como o singular ser superior ao universal em seus termos éticos, o ato de Abraão de não contar a sua família e próximos que ele iria sacrificar Isaac é condenável, uma vez que ele ignorou as exigências éticas de que tudo o que é ético deve sempre estar manifesto, isto é, revelado, acessível a todos. Não apenas isso, o meio universal pelo qual o ético age é uma mediação, um intermédio pelo qual tudo o que é ético deve passar para ser considerado ético. Abraão, porém, esconde seu ato. Ele não revela que irá sacrificar Isaac, e isso é inaceitável à filosofia hegeliana, que não admite que ações éticas sejam escondidas, encobertas, existentes em incomensurabilidade. Aqui, Johannes de Silentio aponta um paradoxo. Abraão não revela o que pretende fazer a Isaac, mas a filosofia hegeliana ainda considera ou pretende considerar, ao menos pelo escrito de Johannes de Silentio, Abraão como o pai da fé, um título mencionado anteriormente pelo seu louvor e honra. Então a filosofia hegeliana condena o ato de Abraão por não ser ético ao mesmo tempo em que pretende considerá-lo o pai da fé (KIERKEGAARD, 2010, p. 143-144).

A filosofia hegeliana, de acordo com Johannes de Silentio, não entende o que fala quando quer considerar Abraão como pai da fé, ou quando fala de fé de qualquer forma (KIERKEGAARD, 2010, p. 144). Em seguida, Johannes de Silentio delimita definições importantes entre a fé e o estético, o que vemos apresentado já na segunda página da *Problemata III* (KIERKEGAARD, 2010, p. 144):

De facto, a fé não é a primeira imediaticidade, é antes uma imediaticidade posterior. A primeira imediaticidade é o estético e é bem possível que a filosofia hegeliana quanto a isso esteja certa. Mas

a fé não é o estético, ou então a fé também nunca existiu, porque sempre existiu.

A fé, então, é tida não como a primeira instância, a primeira imediaticidade, a primeira “coisa que se apresenta”, para a filosofia hegeliana, é o estético, e Johannes de Silentio praticamente concorda com isso. Porém, Johannes de Silentio discorda que a fé seja o estético, pois ele não considera a fé como a primeira imediaticidade, mas uma imediaticidade que vem depois da primeira, pois se a fé é também o estético, a fé nunca existiu, pois para a definição de Johannes de Silentio, a fé é posterior à primeira imediaticidade, e se ela for o estético, então ela acaba sendo a primeira imediaticidade, e acaba por nunca existir, pois seu significado é fundido ao da estética.

A Estética, curiosamente, não é explorada como conceito em termos de definição firme ao longo de *Temor e Tremor*, é mais explorada como uma perspectiva, uma aproximação, uma certa sensibilidade, embora este conceito realmente exista para Johannes de Silentio, e ele trabalha a obra segundo ele. A ética como conceito é extensamente detalhada e explicada, como vimos tanto no preâmbulo anterior quanto ao longo de *Temor e Tremor*, e a fé, ou o religioso, igualmente é um conceito que veremos descrito, uma vez que a relação entre o religioso e o ético é talvez o ponto temático mais importante de toda a obra. Mas a estética é quase que nebulosa em sua presença no texto, nunca exatamente apontada de forma direta. Por conta disso, aqui se faz necessário trazer a definição de estético de Julia Watkin em seu *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, para que possamos nos situar propriamente quanto ao que Johannes de Silentio quer dizer quando fala do estético (2000, p. 14, tradução nossa)²⁰:

ESTÉTICO, O. Na apresentação de Kierkegaard, o estético (*det Aesthetiske*) tem a ver com a vida dos sentidos; ele assim abrange não só instintos e desejos humanos ordinários, mas também sua expressão pelas artes, e por meio de criatividade artística que em sua mais alta realização encontra sua expressão em trabalhos de genialidade. O

²⁰ No original: AESTHETIC, THE. In Kierkegaard's presentation, the aesthetic (*det Aesthetiske*) has to do with the life of the senses; it thus encompasses not only ordinary human instincts and desires but also their expression through the arts, and through artistic creativity that at its highest achievement finds its expression in words of genius. The aesthetic suffers, however, from two weaknesses. First, it is intrinsically temporal (*see Eternity/Time*) unless it is taken up in the service of ethical religious existence, the later of which contains an element of what is eternal (*see Ethical, The; Religious, The*). Instincts and desires change with the passage of time, and the one who bases his or her life on the aesthetic – centers it, for example, on the cultivation of personal beauty or muscular strength – bases it on something that must disappear with the passage of time. Second, the aesthetic is, in its initial state, spontaneous and unreflective.

estético sofre, porém, de duas fraquezas. Primeiro, ele é intrinsecamente temporal (*ver* Eternidade/Tempo) a não ser que ele seja adotado no serviço da existência ético-religiosa, esta segunda contendo um elemento do que é eterno (*ver* Ético, O; Religioso, O). Instintos e desejos mudam com a passagem do tempo, e uma pessoa que baseia a vida dele ou dela na estética – centraliza ela, por exemplo, no cultivo de beleza pessoal ou força muscular – baseia ela (a vida) em algo que deve desaparecer com a passagem do tempo. Segundo, a estética é, em seu estado inicial, espontânea e irrefletida.

A estética como caracterizada em Kierkegaard se trata de uma aproximação de primeira instância, rasa, superficial, baseada em instintos e desejos humanos como subsistência ou excitação, ao que se parece muito impulsionada por ego, o egoísmo, e coisas presas a e dependentes da temporalidade, coisas que, caso o tempo passe, se perderão, a não ser que sejam usadas a serviço de uma matriz pautada pelo ético-religioso. Por outro lado, a definição de Watkin não é exaustiva, uma vez que, como escrito anteriormente, a estética analisada em *Temor e Tremor* se trata mais de um certo tipo de aproximação, uma certa perspectiva relacionada a como uma pessoa agiria caso seu interesse não se encontrasse no que é certo ou errado perante sua comunidade (ética) (WATKIN, 2000, p. 77-79) ou na sua relação de natureza pessoal e espiritual com Deus (fé/religioso) (WATKIN, 2000, p. 212-213), mas no que, mais ou menos, é mais propício para realizar um certo tipo de narrativa elaborada, que tem suas cadências de tropo (no sentido literário, de um discurso ou imagem usado para efeito artístico e/ou figura de expressão) e de eventos acontecendo de maneira envolvente, que prendem a atenção. Tal definição formulada será iluminada no exame dos parágrafos subsequentes.

Johannes de Silentio procura analisar a situação do ético e do religioso utilizando-se de uma lente estética, na qual ele começa por analisar o conceito do *interessante*, um termo próprio em Kierkegaard e que não deve ser comparado ao uso coloquial no cotidiano. A nota de Elisabete M. de Sousa nos oferece boas definições do que caracteriza o *interessante* em Kierkegaard (KIERKEGAARD, 2010, p. 144):

Kierkegaard aborda o interessante e o interesse como categorias estéticas de diferenciação no modo como cada pessoa percebe o mundo exterior, em especial até *Postscriptum Conclusivo, Não-Científico*, às *Migalhas Filosóficas* de 1846, com maior incidência nesta e em *Ou-Ou, A Repetição* e *O Conceito de Angústia*.

O interessante é por vezes analisado antiteticamente em relação à seriedade, tida como categoria ética, ou como pertencente a um estágio superior ético-religioso, como no presente passo. A prevalência da discussão do tópico nas obras mencionadas relaciona-se igualmente com o facto de Heiberg ter implicado o interessante em considerações tecidas à volta da tragédia grega e de obras contemporâneas de autores românticos de sucesso na época (...)

O interessante, desta forma, acaba sendo definido pela forma como as pessoas entendem e absorvem a realidade a sua volta, uma propriedade importante, pois entender o que torna algo interessante e digno de puxar a atenção das pessoas será o que manterá a atenção e a solicitude delas. Além disso, o interessante é por vezes posto em uma dualidade oposta ao conceito de *seriedade*, um conceito separado, apresentado como uma “categoria ética”, focada ao que parece em uma dedicação de uma pessoa mais voltada a entender e interpretar as coisas vistas a partir de uma interpretação mais sóbria, responsável, e dedicada à manutenção do ético-religioso, enquanto o interessante, mais leve, é descrito como uma “(...) categoria de fronteira, um *confinium* (zona confinante ou limite) entre o estético e o ético” (KIERKEGAARD, 2010, p. 145).

Johannes de Silentio argumenta como o ato da reflexão tem uma tarefa. Ela deve pender sempre em direção ao ético, mas caso deseje a atenção dos outros, o *interesse* dos outros, ela deve ter habilidade de “captar (...) o problema com interioridade estética e concupiscência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 145), ou seja, a reflexão deve preocupar-se com realizar e fazer a manutenção da ética, mas *também saber interpretar e lidar* com as situações com que a reflexão se depara, de uma forma que seja esteticamente atraente e sensível para a concupiscência, as atrações materiais, terrenas, dos tempos. Ao contrário ao que pareceria a princípio, Johannes de Silentio não descarta a estética nem a condena a um âmbito dos vagos e dos supérfluos, antes, ele entende o valor do estético como aquilo que sempre prende os olhos, a atenção e a solicitude de quem a vê. A estética *desperta* o interesse, e sem ela, a reflexão pode perder sua capacidade de difusão, assim como o engajamento de quem reflete, resultando em um gradual abandono do perseguir e da manutenção do ético-religioso. Johannes de Silentio critica que, na atualidade dele, a reflexão da ética não parece ocupada com o assunto do interessante ou mesmo com sua própria manutenção, e a culpa disso estaria no fato de que o sistema não “tem lugar” para o assunto do interessante. Mas realmente deveria haver lugar para as

“pequenas palavras”, como o interessante, no sistema, uma vez que “um ou dois predicados podem revelar todo um mundo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 145). O interessante, afinal, é algo que tem tanto do estético quanto do ético dentro de si, e a maneira como estes dois conceitos estão embrenhados e unidos em um só no conceito do interessante pode parecer a primeira vista entrar em conflito com a noção do ético universal, que parece rejeitar o estético como algo superficial demais, primitivo demais, oculto demais (e por isso não-ético), para ser levado em consideração no percurso do espírito, sendo apenas um dos primeiros passos – e por isso um dos mais imaturos e devidos de se superar – do espírito.

Porém, tal interpretação exposta acima seria profundamente errônea e não seria fiel a real filosofia de Hegel. Aqui novamente entramos em uma diferença de interpretações entre Johannes de Silentio, hegelianos conterrâneos de Kierkegaard e o próprio Hegel, sem falar nos possíveis vieses que comentadores podem ter inserido nesta discussão. A realidade do pensamento de Hegel é que ele considerava a Estética, isto é, as artes, uma manifestação absoluta do espírito, algo que exprimia a totalidade do espírito sem ignorar ou excluir nada dele. Não apenas isso, mas a Estética *não é a única forma de manifestação absoluta do espírito*. Para Hegel, tanto a Estética, quanto a Religião e a Filosofia, são tidas por ele como manifestações absolutas do espírito. Todas estas três exprimem, utilizam e expõem tudo o que o espírito oferece, e por conta disso, tentar colocar as três em uma relação hierárquica não seria uma tarefa simples, ou mesmo uma tarefa que deveria ser feita, pois no entendimento de Hegel, todas estas três, cada qual a sua maneira, expressa o espírito em sua totalidade, e assim, todas tem sua importância salvaguardada na filosofia de Hegel. Por conta disso, caso se enxergue na análise de parágrafos subsequentes uma oposição entre estes conceitos de estético e ético por parte de Johannes de Silentio ou de seus comentadores, deve-se interpretar esta oposição como algo que Johannes ou estes comentadores propuseram, e não uma interpretação precisa a respeito da posição de Hegel para com estes conceitos.

Em seguida, Johannes de Silentio traz dois termos da *Poética* de Aristóteles, traduzidos na tradução utilizada de *Temor e Tremor* para esta monografia como peripécia e reconhecimento (KIERKEGAARD, 2010, p. 145). Faz-se necessário aqui revisar os significados destes dois termos diretamente da *Poética* (ARISTÓTELES, 1973, p. 452):

60. “Peripécia” é a mutação dos sucessos no contrário, efetuada do modo como dissemos; e esta inversão deve produzir-se, também o dissemos, verossímil e necessariamente. Assim, no *Édipo*, o

mensageiro que viera no propósito de tranquilizar o rei e de libertá-lo do terror que sentia nas suas relações com a mãe, descobrindo quem ele era, causou o efeito contrário; (...)

61. O “reconhecimento”, como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita. (...)

A Peripécia então acaba por ser definida como uma reviravolta da fortuna, estritamente no texto, do positivo ao negativo, embora “mutação de sucessos no contrário” soe um tanto passível de flexibilidade, mesmo levando em consideração o contexto que Aristóteles está a falar aqui das noções do que forma a Tragédia. É bom lembrar que a noção de “Interessante” posta por Johannes de Silentio é derivada em parte como uma resposta a um conflito que Kirkegaard tinha com a filosofia hegeliana de Johan Ludwig Heiberg (1791-1860). Muito da oposição de Kirkegaard não vinha diretamente contra as obras de Hegel, mas sim as de Heiberg ou que derivavam das de Heiberg (KIERKEGAARD, 2010, p. 86-87). Heiberg implicou “o interessante em considerações tecidas à volta da tragédia grega e de obras contemporâneas de autores românticos de sucesso na época, tais como Oehlenschläger, Victor Hugo, Walter Scott, Eugène Scribe (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 144). Por conta disso, podemos decifrar parte do contexto histórico da definição do interessante como algo que jazia em um contexto artístico tanto da tragédia grega quanto do movimento romântico.

O Reconhecimento, por outro lado, é mais simples, e se define como uma instância em que há uma “passagem do ignorar ao conhecer”, na qual uma revelação de informação acomete o personagem e o afeta para um bom ou mau futuro para com outros personagens. O reconhecimento é o termo que Johannes de Silentio está interessado em trabalhar, ignorando a peripécia. Especialmente porque o Reconhecimento, também traduzido como Descoberta em outras obras, pela própria palavra, implica também um *encobrimento* (KIERKEGAARD, 2010, p. 145), que se engata aqui com a discussão anterior de Johannes de Silentio com o manifesto e o encoberto, este segundo sendo o que a filosofia hegeliana não tolera.

Estabelecido agora o termo e o foco do Reconhecimento, questiona-se em que medida o reconhecimento provê resolução e desanuviamento, ou seja, um dissipar das nuvens, um clarear do clima, uma limpeza, e em que medida o encobrimento provê tensão na vida dramática. (KIERKEGAARD, 2010, p. 145-

146). Entendendo a maneira multifacetada e complicada com a qual a Peripécia e o Reconhecimento interagem entre si, Johannes de Silentio se resume a uma observação de cunho mais generalizado. Para ele, na tragédia grega, o encobrimento tanto quanto o reconhecimento são “(...) resquícios épicos com fundamento no *fatum* (destino)”, pelo qual a ação dramática se dissipa e se resolve, e a tragédia retira sua “(...) sombria e enigmática origem.” Johannes de Silentio nesse sentido faz uma comparação ao dizer que tragédia grega se parece com uma estátua de mármore que tem uma falta de força em seu olhar, que a tragédia grega é cega. (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). O que Johannes de Silentio quer dizer com isso? Em essência, ele levantou uma analogia poética que argumenta que a tragédia tem seu poder, sua força e sua essência dramáticas providenciadas pelo conceito do encobrimento assim como do reconhecimento. Exemplos de *Rei Édipo* de Sófocles e de *Ifigênia em Táuride* de Eurípedes são trazidos: no primeiro, o filho Édipo mata seu pai, o rei, mas só percebe depois que aquele que ele matou era seu pai; no segundo, a irmã se prepara para sacrificar o irmão, descobrindo apenas no último momento que este tinha parentesco com ela (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). A tragédia, por estes exemplos, se trata de uma estátua grega de mármore de olhos fracos, a tragédia acaba sendo cega, por seu poder estar exatamente na maneira como a sua falha percepção que encobre fatores importantes engendra a potência dramática da qual ela retira seu poder. Aristóteles aponta que é sinal de uma tragédia superior àquela que contém o reconhecimento (ARISTÓTELES, 1973, p. 452-453), mas Johannes de Silentio vai além, e aponta que não apenas a revelação dá à tragédia seu poder dramático, mas que não há reconhecimento sem encobrimento prévio, e justamente este encobrimento é tão importante quanto para a tragédia grega. Johannes de Silentio procede, e explica como em contrapartida ao passado grego, o teatro atual de sua época reflexionante não tem mais o interesse por este encobrimento, por este fundamento no dramático. “Reflexionante” aqui é mencionado pelas notas de Elisabete M. de Sousa como usado no sentido kantiano, pelo qual a razão, encontrando o particular, eventualmente “(...) chega a um universal empírico e não lógico, possuindo apenas validade subjectiva.”. O teatro atual “emancipou-se” do ponto de vista dramático e “acolhe o destino na sua consciência dramática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146).

Uma possível interpretação do significado e profundidade desta passagem pode ser fácil de se perder caso não se preste atenção ao e se lembre do contexto de oposição à filosofia hegeliana. O que Johannes de Silentio parece dizer aqui

é que como a filosofia hegeliana rejeita o encobrimento em todas as suas formas, por ele ser um obstáculo para a manutenção da noção do ético como o universal, o teatro de sua época em consequência e por definição rejeitou também a tragédia grega, a tragédia grega que, ironicamente, é apontada como parte do fundamento do que faz o interessante, que como dito é composto do estético e do ético de acordo com o que é atribuído a Heiberg. O que poderia ser fácil de se perder aqui é que Johannes de Silentio está indicando uma possível contradição no pensamento de Heiberg, que baseia sua filosofia em Hegel, e essa contradição consiste em que parte do ético hegeliano estaria sustentado parcialmente na ideia da tragédia grega, mas o problema jaz no fato de que parte do fundamento da tragédia grega não é apenas o reconhecimento, mas, pela própria palavra, *é também o encobrimento*. Assim, não faz sentido por parte de Heiberg argumentar como o ético hegeliano está relacionado com a tragédia grega, pois ela se fundamenta em encobrimento, algo para qual a filosofia hegeliana não tem espaço em seu grandioso sistema filosófico. De toda forma, por conta deste novo desenvolvimento no teatro atual, Johannes de Silentio afirma que “(...) o encobrimento e a manifestação constituem-se então como um acto livre do herói pelo qual ele é responsável.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). Essa conclusão indica que por conta dessa atualização do teatro, o encobrimento e a manifestação perderam sua ligação e associação com o destino, conhecido por ignorar, rejeitar ou ser de toda forma independente da vontade e do livre-arbítrio humano. Agora, afirma Johannes de Silentio, o encobrimento tanto quanto a manifestação se tratam de uma ação livre, ou seja, uma *escolha*, por parte de quem se manifesta ou quem se encobre. Uma pessoa não mais pode culpar seu ato de manifestação ou de encobrimento pelo destino ou pela vontade dos deuses segundo a conjuntura do tempo de Johannes de Silentio. Ela é responsável por tudo que ela esconde e tudo que ela mostra.

Ainda a estabelecer definições sobre a natureza do estético, Johannes de Silentio finalmente introduz a noção do herói trágico quando ele afirma: “(...) se quem brinca às escondidas enquanto insere a acção dramática na peça esconder algum *nonsens* [nonsense, disparate], estaremos então perante uma comédia; se ao invés estabelecer relação com a ideia, pode estar perto de se tornar herói trágico. (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 147). Tal é uma maneira poética de delinear que, se quem está a escrever ou desenvolver uma ação dramática introduzir algo de ridículo, de absurdo nessa ação dramática, essa pessoa está a criar uma comédia, mas caso essa pessoa estabeleça uma relação com a ideia, a ideia aqui sendo o ético veiculado pela ação dramática, constituindo esta relação

com seriedade e sem introduzir elementos cômicos, então essa pessoa se aproxima mais da ideia do herói trágico.

O reconhecimento e o encobrimento, mesmo agora sendo escolhas de livre-arbítrio e independentes da regência do destino, ainda “(...) fazem também parte do drama mais recente como elementos essenciais.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 147). Logo, o paradigma do novo teatro pode ter libertado o reconhecimento e o encobrimento das amarras do destino, mas estes dois atos ainda são dados como essenciais para os dramas cotidianos da época de Johannes de Silentio. Não apenas isso, será justamente por meio desses termos que Johannes de Silentio irá diferenciar a ética da estética, tratando-as como disciplinas com preferências e intenções, que apreciam ou depreciam os atos livres do reconhecimento e encobrimento e em que situação são feitos, desfeitos ou ignorados conforme certas regras e preceitos, que serão elaboradas a seguinte.

Para começar, uma primeira estória cômica simples é conjurada: a de um homem calvo que, na intenção de atrair e sair com mulheres (referidas aqui como “o belo sexo”), pinta a si mesmo e coloca uma peruca sobre a cabeça. O homem calvo consegue, com sua pintura e peruca, conquistar uma “rapariga” e fica muito feliz com tal resultado. Porém, Johannes de Silentio pergunta: caso ele confessar à mulher que conquistou que na verdade continua sendo um homem de bem, mas calvo, ele não perderá seu poder sedutor? Não perderá a mulher que ele ama e acabou de conquistar com essa ação? A resposta jaz na definição de que o encobrimento agora é uma ação livre, uma escolha. Dado ele ter se pintado, posto uma peruca, encobrindo sua calvície e prováveis marcas de idade, a estética responsabiliza esse homem por ter feito esse encobrimento, responsabiliza ele por ser um hipócrita que não consegue aceitar a si mesmo e sua calvície, que precisa se esconder para conquistar alguém que ama, e deixa esse homem “à mercê do ridículo.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 147), sem amparo ou piedade. Johannes de Silentio vê esse exemplo como suficiente para confirmar como o cômico “(...) não pode ser um objeto de interesse para o presente estudo.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 147). Ou seja, histórias cômicas, por mais engraçadas que sejam, não iriam ajudar a filtrar as preferências do ético ou do estético, pois os resultados seriam enviesados pelo risível e pelo hilário, e não seriam capazes de mostrar as reais atrações e intenções do ético e do estético. Assim, Johannes de Silentio sente que os melhores exemplos para poder extrair essas lições dessas duas disciplinas seria a análise de histórias de tragédia ou da história de Abraão, que não se encaixa na comédia e apesar de ter

características parecidas com a tragédia, também não se encaixa plenamente nela. O interesse de Johannes de Silentio está no objetivo de comparar por meio da dialética a aproximação da estética e a da ética, pois ele pretende mostrar como o encobrimento estético e o paradoxo da ética são coisas totalmente diferentes (KIERKEGAARD, 2010, p. 147).

Vamos então à segunda estória: uma mulher se apaixona em segredo por um homem, sem que nenhum dos dois tenham declarado seu amor um ao outro (implica-se aqui que o homem por quem a mulher secretamente se apaixonou também sabe e corresponde o amor da mulher). Os pais da mulher obrigam ela a se casar com outro. Ela obedece à imposição dos pais e esconde seu amor tanto por viáveis motivos de piedade filial quanto para não partir o coração do outro homem com quem seus pais obrigaram-na a se casar. Um homem (supostamente aquele que secretamente é amado pela mulher), com uma simples palavra (provavelmente uma declaração de amor à mulher que ama) pode obter a mulher, objeto de seu desejo e de seus sonhos inquietos. Contudo, esta palavra iria comprometer toda a relação familiar da mulher que ama, talvez destruindo sua família. Por conta disso, ele escolhe permanecer no encobrimento, no objetivo de que talvez escondendo seu amor, a mulher possa ter a chance de poder ser feliz pela mão de outro (KIERKEGAARD, 2010, p. 147-148).

Considerando esta segunda história, de caráter trágico, Johannes de Silentio novamente descreve como seria a posição entre o estético e o ético na tentativa de elucidar a dialética entre estas disciplinas. Ela afirma como, tal qual o ato de se pintar e pôr uma peruca na primeira história, a ação do encobrimento tanto por parte da mulher quanto pelo homem são consideradas ações livres, pelas quais a estética os responsabiliza. A diferença aqui, contudo, é a característica revelada: “(...) a estética é, no entanto, uma disciplina amável e sentimental que conhece mais expedientes do que qualquer prestamista. (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 148). “Prestamista” aqui é uma tradução do termo dinamarquês “*Assistentshusforvalter*”, que se refere a um diretor de uma caixa de socorros mútuos fundada em 1688 para ajudar classes mais pobres por meio de empréstimos sob penhor (KIERKEGAARD, 2010, p. 148), basicamente um emprego que valoriza tremendamente empatia e compaixão, e que confronta constantemente situações de mazela social que tocam o coração, e assim suscitam uma vontade de fazer sempre o que for possível pelos casos de mazela social que aparecem a sua frente. Para Johannes de Silentio, a estética é assim: sentimental, compassiva, e por isso, ela faz tudo que ela pode pelos amantes,

incluindo dobrar todas as coincidências possíveis para auxiliar este amor. Um novo desenvolvimento na história se passa com a estética no leme: por uma circunstância favorável que calhou de acontecer, as partes que estariam a defender o casamento (o outro homem, pretendente a se casar com a mulher; e a família da mulher) decidem generosamente em um ângulo em que se pode cancelar o casamento, chega-se a uma explicação e os dois secretos amantes podem enfim ficar juntos (KIERKEGAARD, 2010, p. 148). Face a essa conclusão, a estética consagra este casal de amantes como verdadeiros heróis, mesmo que nenhum deles tivesse tempo para reagir sobre sua decisão heroica, e mesmo que talvez eles não tenham efetivamente cometido ações para afetar seu dilema amoroso, pois, para a estética, é como se o homem e a mulher já estivessem lutando por seu amor há muitos anos. Pela estética, o tempo, seja ele considerado com seriedade ou com leviandades, tem igualmente a mesma pressa (KIERKEGAARD, 2010, p. 148). Desta maneira, a estética parece se importar mais com intenções e com inclinações que existem no coração do que em fazer a coisa certa no tempo certo, ela não é ríspida ou restrita ao coroar com louros de heroísmo quaisquer pessoas que, ao menos em seu âmbito subjetivo, valorizavam ou lutavam por certas coisas, não importando tanto a intensidade ou a permanência desta luta interior.

A ética não podia ser mais diferente. Nada de casualidades coincidentes, acasos ou de sentimentalismos, o tempo também não é apressado ou maleável como a estética o faz. A ética não fica em argumentações a respeito de um ou outro, pois ela opera sob categorias puras (dentre elas, de certo e errado). Ela não concilia lados com explicações (KIERKEGAARD, 2010, p. 148), pois sempre se pode voltar a essas categorias puras comparativamente sempre que necessitar, para obter toda a claridade de que precisa; a ética igualmente não concede honrarias a aqueles que a obedecem (KIERKEGAARD, 2010, p. 148), provavelmente porque a ética, sendo ela mesma o critério do certo a se fazer, deve ter uma atitude de “aqueles que me obedecem não fazem menos que a própria obrigação”. A ética, em vez das subjetividades sentimentais da estética, impõe uma responsabilidade colossal sobre o herói, e “(...) condena-lhe à presunção de querer desempenhar o papel da providência por meio do seu acto, mas também o condena por querer fazê-lo por meio do seu sofrimento.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 148). Ou seja, a ética irroga o herói caso ele ache que ele corresponde à providência quando age, ela desaprova o herói caso ele suponha que ele sinta que fala pela providência, pelo destino, pelo “senhor de tudo o que é certo” quando ele age; mas igualmente, a providência *também*

desaprova o herói caso ele ache que, no sofrimento que o acomete enquanto ele move-se pelo caminho da ética, ele também comece a achar que fala pela providência na medida em que sofre, caso ele use de seu sofrimento como uma desculpa para se achar uma autoridade sobre o que é certo ou errado. A ética é dura, e não tolera ninguém que ache que fala por ela, não importa quantas vezes esta pessoa tenha cometido atos éticos ou atos segundo a ética, nem quantos tormentos esta pessoa sofreu na medida em que marchou pela via, pela estrada da ética.

Muito mais direta que a estética, a ética valoriza a responsabilidade, e “(...) convida a acreditar na realidade e a ter coragem para lutar contra todas as contrariedades da realidade, mais do que contra esse padecimento exangue que, à nossa própria responsabilidade, conosco carregamos (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 148-149), o que esboça uma disciplina valorosa, cheia de espírito, que deseja aquele que a obedece supere o próprio amolecimento da vontade que uma pessoa pode sentir perante a multitude de obstáculos que a vida pode oferecer. Ainda assim, a ética também é uma que comunica cautela para todos aqueles que acham que entenderam ou podem entendê-la, prevê-la e nisso domá-la totalmente por meio de “cálculos engenhosos do entendimento” (KIERKEGAARD, 2010, p. 149), isto é, com o uso das ferramentas da razão. Astúcia e saber da cadência de quando e com quem tentar efetuar ações éticas também são importantes, uma vez que a ética “(...) adverte contra qualquer generosidade intempestiva (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 149), indicando há momentos em que se deve operar e agir de forma valorosa, mas em outras a ação ética pode ser necessariamente uma ação mais sutil ou até mesmo o silêncio, oferecendo todo o seu consolo possível de um conceito que sabe quando alguém faz a coisa certa para aqueles que não obedeceram a ética de forma gritante, mas em um sussurro ou mero gesto. Quanto ao parecer da ética perante a ação livre dos dois amantes, caso eles tivessem seriedade, caso acreditassem genuinamente em seu amor e estivessem dispostos a enfrentar todos os obstáculos que suas famílias ou o noivo pudessem jogar em sua direção, eles teriam declarado seu amor abertamente e claramente de modo que todos percebessem, em vez de ter esperado uma casualidade, um acaso de circunstância que lhes sorriu e lhes proveu uma “generosa decisão de outra parte” (KIERKEGAARD, 2010, p. 148) e lhes poupou de qualquer obstáculo ou atrito a sua situação. Por conta disso, eles cometeram uma ação de encobrir seu amor por seu próprio livre-arbítrio, e assim, a ética não irá ajudá-los, antes, a ética se ofendeu, pois guardaram um

segredo dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 149), um segredo que, segundo as diretrizes favorecidas por ela, desrespeita os critérios de coragem perante as adversidades da vida, e assim, talvez seja ríspido dizer, mas a ética se trata de uma coisa ríspida segundo Johannes de Silentio, e para ela, o casal não passa de dois molengas de espírito, esperando os favores dos deuses, da providência ou de quem quer seja para que lhes salve de si mesmos caso escolham sofrerem calados por toda a existência por conta de sua própria decisão. Se acreditavam de coração no amor do um do outro, que se arriscassem por isso.

Em nota final a esta segunda história, Johannes de Silentio conclui como enquanto a estética exigiu que os amantes se encobrissem e escondessem seu amor e recompensou eles com circunstâncias e acasos favoráveis, a ética exigiu que estes dois se manifestassem, que se desencobrissem, que declarassem a todos o que tinham escondido em si e puniu, aqui representado como uma retração de toda a ajuda que a ética podia ter oferecido, o encobrimento (KIERKEGAARD, 2010, p. 149).

Contudo, nem sempre as duas disciplinas atuam exatamente na mesma maneira para todos os casos. Entra-se a terceira história não-abraâmica da *Problemata III: Ifigênia em Áulide* de Eurípedes. Aqui, a personagem do herói trágico, um dos modelos de personagem importante para os textos de Kierkegaard e exemplo por excelência daquele que acata sempre o ético é introduzida e analisada por Johannes de Silentio. Se é notado que em certos casos, como com os amantes secretos, que estão prisioneiros da ilusão estética (KIERKEGAARD, 2010, p. 149), uma espécie de ação da estética aonde o prisioneiro da ilusão estética pensa estar salvando ou protegendo alguém enquanto mantêm silêncio acerca de algo ou alguma coisa. Neste caso da ilusão estética dos amantes secretos, a estética exige o silêncio (KIERKEGAARD, 2010, p. 149) e recompensa os amantes por meio de casualidades ou acasos. Porém, em outros casos, como no de *Ifigênia em Áulide*, onde alguém interfere impulsivamente e fora do tempo próprio na vida de outro, a estética exige a manifestação e o descobrimento, que aquele que favorece a estética revele o que esconde (KIERKEGAARD, 2010, p. 149).

Acompanhamos o caso de *Ifigênia em Áulide*, aonde Agamémnon, Rei de Micenas, deve sacrificar sua filha, Ifigênia, para que possa assim obter favor da deusa Diana para que ela ajude sua frota de barcos a ir para Troia. A estética, vendo esta situação, exige o silêncio de Agamémnon, já que ele se encontra em situação de ilusão estética, e está por isso protegendo o bem-estar das outras mulheres, incluindo sua filha, com seu silêncio. Não só isso, Agamémnon é um

herói, e por ele ser um herói, segundo Johannes de Silentio, ele não apenas não pode procurar consolo em outra pessoa, ele deve passar por uma provação por meio de uma tentação que teste a integridade de seu papel como herói (KIERKEGAARD, 2010, p. 149), aqui, se está se utilizando o sentido grego de herói, calcado em grandes atos e feitos em torno de uma identidade que puxa a narrativa, e não o mais moderno, embora uma comparação entre os dois tipos de herói faria um bom tema para um outro texto. Voltando à trama, a estética sabe do papel de Agamémnon como herói e como heróis tem de serem testados, ela se vale de um expediente, um jeitinho, um meio de resolver este problema, naturalmente por parte da estética, este expediente é uma espécie de circunstância ou conveniência: Por casualidade, um velho criado está ali para revelar a verdade a Clitemnestra, mãe de Ifigênia e esposa de Agamémnon. Desta forma, a provação de Agamémnon já está encaminhada, esta provação sendo o fato de que Clitemnestra e Ifigênia derramarão lágrimas quando souberem de tal destino, e que será Agamémnon a aguentar estas lágrimas e essa tristeza vinda de sua família (KIERKEGAARD, 2010, p. 149).

A estética, como fala Johannes de Silentio, se contradiz em seus meios logo que é aplicada na realidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 149). O que ele quer dizer com isso necessita de uma certa explicação adicional sustentada no que fora aprendido sobre a estética até agora. A estética, em sua subjetividade e efemeridade temporal, é orientada para o sentimental e o amável, e justamente por isso, muito do que ela faz, ela o faz sem muita seriedade, ou quando o faz, ela parece não entender o valor ou o peso da consistência e a gravidade dos conceitos com que ela mexe. A estética, em muito do seu comportamento no que fora analisado até agora, *orienta-se com base no que acaba sendo mais dramático para ela*, como se tudo estivesse sendo uma peça a ser escrita, e as pessoas, as virtudes, os conceitos, o certo e o errado, todos estes não são coisas com interioridade própria a serem respeitados, mas tropos, pequenas ferramentas e blocos criativos com os quais ela pode brincar a vontade para que possa reproduzir aquilo que lhe for mais sentimentalmente satisfatório. Usemos o exemplo de Ifigênia: Para satisfazer o critério de que “heróis devem ser testados para serem dignos de serem heróis”, a estética deseja que Agamémnon passe pela provação de sua esposa e sua filha chorarem para ele e tentem dissuadi-lo de sacrificar Ifigênia com suas lágrimas. Mas a estética, como vimos antes, exigiu o silêncio de Agamémnon na ilusão estética sobre o fato de que ele iria ter que sacrificar Ifigênia para começo de conversa, então como a esposa e a filha de Agamémnon vão descobrir que Ifigênia precisa ser sacrificada? A

estética quer que Ifigênia e Clitemnestra descubram do plano de Agamémnon *ao mesmo tempo* que Agamémnon guarda segredo para proteger o bem-estar delas? Isto é uma contradição! Ainda por cima, para satisfazer esta necessidade sentimental dramática, a estética tira um velho criado de algum lugar conveniente da casualidade narrativa, ou seja, em jargão mais coloquial, *do além e do nada*, para notificar Clitemnestra do plano de Agamémnon. A estética assim exigiu algo de Agamémnon justamente para trair esta exigência por meio de uma casualidade do destino porque lhe foi dramaticamente conveniente. *Isto* é o que Johannes de Silentio quer dizer quando falta seriedade a estética. Ela favorece a quem quer, e trai o que lhe for atraente, para que soe mais apropriado no fim.

A ética, contudo, não se vale por casualidades ou conveniências. Ela demanda coisas com um peso ferrenho, mas ela não ondula na gravidade do que pede. A ética, para não se contradizer em seus interesses de realizar o certo ou o errado, exige a manifestação por parte de Agamémnon, que ele mesmo revele para Ifigênia que pretende sacrificá-la, e assim fique livre de ser um prisioneiro da ilusão estética, além de demonstrar a solidez de sua coragem ética (KIERKEGAARD, 2010, p. 149). Caso o Rei de Micenas manifeste suas intenções a sua filha claramente, Agamémnon irá “(...) tornar-se o filho amado da ética, no qual ela se compraz. (...)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 149), ele, herói trágico, comprovará sua intenção de obedecer a ética e fazer o certo, e assim a ética acolherá Agamémnon como um que efetua os valores dela. Caso ele fique em silêncio e não se revele a Ifigênia, Agamémnon pode estar agindo segundo a ilusão estética de que ele estaria deixando a vida dos outros mais fácil caso ele se mantenha suas intenções em um âmbito pessoal, *mas ele igualmente pode estar fazendo isso para se poupar do julgamento e condenações alheias, deixando as coisas mais fáceis para si mesmo*. Em adição, se manter o silêncio, ele estaria arcando com a responsabilidade e o peso mental da tarefa de ter que sacrificar sua filha “na qualidade de singular”, como uma pessoa só, em vez de partilhar esta provação a outros, mas no que ele guarda sua provação no singular, ele ignora o argumento vindo de fontes exteriores de que ele pode estar fazendo isso para poupar a si mesmo (KIERKEGAARD, 2010, p. 149-150).

Entretanto, como Agamémnon é um herói trágico, ele não pode guardar segredo. Por ele ser um herói trágico, Agamémnon é amado pela ética, uma vez que ele sempre irá acatar a exigência ética de expressar o universal, de sempre ter suas ações e seu certo revelado para tudo e todos. A sua coragem heroica e ética de revelar a intenção de sacrificar Ifigênia não é corajosa apenas por sua

disposição a fazer esta revelação: Aguentar as consequências de objeções por aqueles que criticam e choram por sua ação também faz parte desta coragem (KIERKEGAARD, 2010, p. 150). Johannes de Silentio deixa claro que Ifigênia tem direito a chorar, e chorar de forma até mais dramática e incisiva do que a peça *Ifigênia em Áulide* dá direito. Que ela tivesse muito mais tempo para chorar, dois meses, escreve Johannes de Silentio, e não em isolamento, mas aos pés do pai, enroscada nos joelhos dele em vez de um ramo de oliveira como na peça original (KIERKEGAARD, 2010, p. 150).

Assim, Johannes de Silentio comprova como há vezes em que a estética demanda a manifestação, mas entra em contradições quando iniciou demandando encobrimento e a ética, por outro lado, demanda a manifestação, mas se contenta por inteiro com o herói trágico (KIERKEGAARD, 2010, p. 150), aquele que satisfaz as moções universais éticas.

Conclusão

As primeiras palavras de *Temor e Tremor* são uma citação indireta de Valerius Maximus VII feita por Johann Georg Hamann. Esta citação consiste, em sua forma traduzida, na frase: “O que Tarquínio, *o Soberbo*, disse no jardim por via das cabeças das papoilas foi entendido pelo filho, mas não pelo mensageiro.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47-48). Esta frase é uma referência histórica a um caso em que Lúcio Tarquínio Soberbo, um dos reis de Roma, (não confundir com Lúcio Tarquínio Prisco, também chamado de Tarquínio, o Antigo, outro rei que antecedeu Tarquínio Soberbo) estava recebendo um mensageiro enviado pelo filho, Sextus, que estava a lhe perguntar sobre o que fazer a respeito da tomada da cidade de Gábia. Tarquínio precisava responder, mas ele não confiava inteiramente no mensageiro, não sabendo se ele era um espião. Então, Tarquínio Soberbo convidou o mensageiro a andar com ele pelos seus jardins. Tarquínio Soberbo não falou nada enquanto caminhava com o mensageiro, mas ele cortou as cabeças das papoulas mais altas. O mensageiro foi então enviado de volta, explicando a situação que aconteceu para o filho de Tarquínio Soberbo, Sextus. O mensageiro não entendeu o que Tarquínio estava

fazendo com as papoulas quando falou sobre elas, mas Sextus entendeu que o gesto era uma mensagem para Sextus: Que ele deveria decapitar os chefes de Gábia. Se tratava de uma mensagem em código por parte de Tarquínio Soberbo à Sextus, para que caso o mensageiro fosse um espião ou mesmo fosse interceptado, a mensagem não pudesse ser entendida por ninguém além de quem Tarquínio Soberbo queria que entendesse, no caso, Sextus (KIERKEGAARD, 2010, p. 47-48).

Este tema sobre informação e a intenção e interpretação de quem a recebe e o que deve fazer com ela talvez seja o tema subjacente, subterrâneo para contrapor o tema *sobrejacente*, isto é, o tema primário, principal, da *Akedah* e de Abraão. Toda a obra de *Temor e Tremor* é perpassada pelo conceito da informação e sua intenção e direção de uso. Abraão é confrontado por Deus com duas ordens que indicam contradição, e tem que conciliar em como manter sua obediência a Deus ao mesmo tempo que não sabe a intenção de Deus para com estes dois comandos; A instância em que Isaac pergunta a Abraão onde estaria o cordeiro para o sacrifício, e Abraão, não podendo falar que é seu filho que deve ser sacrificado, mas não crendo que Deus iria pedir a ele para sacrificar aquele que Deus comandou para amar, dizendo que Deus iria prover o cordeiro para o sacrifício (KIERKEGAARD, 2010, p. 55); A natureza mercurial e imprevisível da estética e de como ela deseja sempre a mais satisfatória realização narrativa, mesmo que isso signifique trair aqueles que a obedecem e ainda demandar diretrizes contraditórias; A forma como a ética, em contraponto a estética, exige que, para que nada corra o risco de ser afetado por egoísmo ou interesses pessoais, tudo seja perpetuamente revelado, condenando a interioridade a uma existência sofrida e acossada, eternamente perseguida por não poder cumprir as intenções e as determinações da ética de forma satisfatória; o próprio Johannes de Silentio, sendo um pseudônimo de Kierkegaard, engajando com uma opinião que não é necessariamente a opinião total de Kierkegaard, se utilizando de métodos dialéticos hegelianos para opor interpretações de contemporâneos hegelianos a respeito de termos de Hegel. Tudo isso implica em como *Temor e Tremor* não é um trabalho apenas sobre a fé e religiosidade cristã, mas também, em igual maneira, uma obra sobre informação e suas interpretações, e como tais interpretações podem muitas vezes sair do controle, serem mal-entendidas, serem manipuladas, serem transformadas em desculpas para satisfazer as vontades daqueles que as aprendem, como por exemplo a filosofia de René Descartes é transformada de uma aproximação cuidadosa feita por um pensador que estava dando seu

parecer sóbrio sobre algo em uma filosofia barulhenta, sem modéstia, que brada para com seus contemporâneos suas diretrizes como se fossem axiomas (KIERKEGAARD, 2010, p. 50-51). Igualmente, Johannes de Silentio, de certa forma, parece estar fazendo uma rejeição ao movimento excessivamente (e erroneamente) ‘hegeliano’ e analítico de seu tempo, que insistia em querer conceitualizar todas as coisas em um grande sistema que iria excluir toda a individualidade das pessoas, suas identidades e suas paixões e lutas internas, que acabam sendo muito importantes para sua formação como seres humanos à procura de autorrealização e de como poderem ser éticos, cada um em sua própria época.

Encerro esta monografia trazendo atenção a parte da definição de ética de Kierkegaard, feita por Julia Watkin em seu *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy* (2000, p. 79, tradução nossa)²¹:

(...) Finalmente, Kierkegaard deixa claro que é possível se relacionar com Deus apenas por meio da ética. Toda tentativa de religiosidade divorciada da ética é, na visão de Kierkegaard, simplesmente não é religiosidade mas uma forma de empreitada estética. Há também o paradoxo de que uma pessoa procede por meio da ética mas ainda permanece nela; isto é; uma pessoa se desenvolve na vida ética e seus padrões (éticos) ficam mais altos, mas a todo momento enquanto isto acontece, esta pessoa permanece confrontada com a demanda ética de se fazer o que é certo.

O que esta decisão esclarece de forma sucinta seria um contraponto as interpretações mais literais e agressivas, tanto por certas vias religiosas fundamentalistas quanto algumas vias mais analíticas e racionalistas, de que *Temor e Tremor* não passa de uma obra que assente que qualquer comando divino, mesmo se este iria atropelar a ética, deve ser obedecido. Kierkegaard inclusive trabalha com tal perspectiva (KIERKEGAARD, 2010, p. 81-82), e considera ela um ponto válido de discussão, mas tal assentimento não é nem de longe a constatação final feita por Johannes de Silentio, que considera o ético não um obstáculo, e nem uma rota de bifurcação aonde a ética se encontra no fim de um caminho, e a fé no outro. Para Johannes de Silentio e para *Temor e Tremor*, a ética é o caminho da fé e da religiosidade, e tentar usar a fé como

²¹No original: Finally, Kierkegaard makes it clear that it is possible to relate to God only by way of ethics. Any attempt at religiosity divorced from ethics is, in Kierkegaard's view, simply not religious but a form of aesthetic enterprise. There is also the paradox that one goes through the ethical yet remains in it; that is, one develops in the ethical life and one's standards can become higher, but throughout, one always remains faced with the ethical demand to do what is right.

uma desculpa para se ignorar a ética iria implodir quem diz usar a fé em um mero empreendedor estético, querendo usar dos ares da religiosidade como uma cortina de fumaça pela qual ele pode obscurecer e justificar qualquer violação do ético. Igualmente, o estético, mesmo se possa ser utilizado para a realização egoísta de conceitos amarrados ao efêmero temporal, permanece uma disciplina que comanda a atenção e a atração das pessoas, e desprezá-la seria cortar as capacidades de qualquer obra poder cativar aqueles que a experienciam. A obra que é apenas estética não combate nada de errado nem propõe nada de certo, mas a obra que ignora a estética está fadada a não ser lida por ninguém.

Johannes de Silentio não defende a opção do indivíduo de poder obscurecer suas intenções para poder usa-las como subterfúgio afim de realizar egoísmos, mas por que ele entende, que de certa forma, haverá momentos na vida de alguém que ela irá entender que o conceito do certo e do bom *vigente* em sua sociedade podem estar errados ou incompletos, e esta pessoa pode se encontrar em uma condição em que ela consegue se aperceber de parte ou de um total de um conceito de certo e de bom *absolutos*, ou ao menos certo e bom que estão *mais* certos e bons do que o conceito do certo e bom da sociedade vigente, e esta pessoa que se apercebe do certo e do bom absoluto muitas vezes não poderá revelar sua posição, pois sabe que ela seria antagonizada pela sociedade vigente.

A conclusão de *Temor e Tremor* não é “Caso Deus lhe comande, você deve o obedecer inquestionavelmente.”, mas algo mais nas linhas de “Haverá momentos em que você percebe algo de certo e bom que está mais certo e bom do que sua sociedade atual defende, e você, caso queira ser propriamente ético e religioso, talvez terá de enfrentar sua sociedade para trazer este certo e bom melhor para a realidade.”, o que, comparativamente, talvez seja uma conclusão *ainda mais perigosa* do que apenas uma obediência inquestionável a Deus, mas que é uma conclusão muito mais aplicável, e veraz, a realidade, mesmo se ela seja uma realidade que não possa ser recebida com os sentidos empíricos, ou entendida as ferramentas e conceitos intelectuais de seu tempo. Houve uma época que mulheres terem direitos era impensável, mas pessoas perceberam tal ético fora do ético da sociedade em que viviam, e trouxeram, por fala ou por luta, os direitos das mulheres a realidade; houve uma época em que era impensável pessoas da comunidade LGBT poderem se casar ou se relacionar em público, mas pessoas inseridas no ético da sociedade em que viviam perceberam um certo e um bom mais certo e mais bom, e logo, mais *ético*, que

sua sociedade atual entendia, e lutaram, e lutam, até hoje, para trazer seu ético que não existia (como entendemos hoje), mas deve existir, para a realidade.

Esta certamente possa ser uma leitura muito generosa de Kierkegaard, especialmente dado o contexto histórico de sua época, mas se levarmos em consideração as observações feitas até agora nesta monografia, esta leitura se considera fiel ao espírito de seu trabalho. Muitas vezes, as melhores e mais belas coisas não podem ser percebidas pelos sentidos, ou entendidas pelo pensamento, mas podem ser *concebidas*, *imaginadas*, e *sonhadas* pela fé, e só porque estas coisas não podem ser vistas ou entendidas, não significa que elas não podem, ou devem, existir.

Referências Bibliográficas

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e Tremor*. Tradução, Introdução e Notas de Elisabete M. de Sousa. Portugal, Lisboa: Relógio D'Água Editores, Fevereiro de 2010.

PERKINS, Robert L. *International Kierkegaard Commentary Volume 6: Fear and Trembling and Repetition*. Edição por Robert L. Perkins. Estados Unidos, Georgia, Macon: Mercer University Press, 1993.

LIPPITT, John. *The Routledge Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling*. Estados Unidos, Nova Iorque: Editora Routledge, 2016.

INWOOD, Michael. *A Hegel Dictionary*. Reino Unido, Oxford: Editora Blackwell Publishers, 1992.

WATKIN, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Estados Unidos, Maryland, Lanham: Editora The Scarecrow Press, 2000.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. Edição por Victor Civita. Brasil, São Paulo: Editora Abril S/A Cultural e Industrial. Traduções publicadas sob licença de Brasil, Rio Grande do Sul, Porto Alegre: Editora Globo S/A, Janeiro de 1973.