

Fé e razão: o paradoxo da existência humana

*Luiz Henrique Pereira Junior**

RESUMO: O presente trabalho desenvolve a problemática da relação entre fé e razão como paradoxo da existência humana segundo Kierkegaard, tendo por base o livro *Temor e tremor* (1843). Nesta obra, o dinamarquês critica o racionalismo de seu tempo, que pretendia abarcar todo o conhecimento, sem com isso conhecer o interior do próprio homem. Conforme o filósofo, a vida é uma constante possibilidade, na qual o homem se angustia perante as escolhas referentes ao exterior e se desespera ante a escolha de ser ou não ele mesmo. Kierkegaard enfatiza a importância da subjetividade e interioridade na relação de superação do ético pelo religioso, na qual o indivíduo renuncia o finito em virtude do infinito. É somente a partir da renúncia daquilo que mais ama (resignação), que o homem pode alcançar o objeto do seu amor pela fé em Deus. Assim, quando atinge esta relação com Deus, o indivíduo supera a generalidade e põe-se acima de toda proposição moral, pois a partir deste momento seu dever absoluto é para com o Absoluto. Contudo, a fé não é anti-moral ou anti-racional, mas sendo subjetiva é certeza apenas para o indivíduo, não podendo ser demonstrada pela razão, e por isso sua expressão é o silêncio. A fé está além da razão, purificando-a de todo determinismo lógico. Para ilustrar o drama da vida, Kierkegaard evocou a história do patriarca bíblico Abraão, que testemunhou o paradoxo da existência humana.

PALAVRAS CHAVE: Fé. Razão. Deus. Existência. Paradoxo.

Kierkegaard conduz o leitor atento a uma reflexão dialética acerca da relação entre fé e razão. Para tanto, Johannes de Silentio² lança três problemas essenciais para contemplar a história de Abraão: a) se existe uma suspensão teleológica da moralidade, b) se há um dever absoluto para com Deus e c) se se pode moralmente justificar o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac. Johannes de Silentio responde às três questões.

1. Há uma suspensão teleológica da moralidade?

Segundo a maioria dos idealistas e racionalistas, a moralidade diz respeito ao geral, ou seja, é universal, sendo, assim, aplicável em todos os tempos e lugares a todas as pessoas. Sendo um fim em si mesma, ela abarca a generalidade dos homens, que por sua vez tem seu *telos*³ na moralidade, ou seja, não há nada que lhe seja superior. Apesar de não aceitar essa proposição, Kierkegaard esclarece-a pela boca de Johannes de Silentio quando diz:

* Licenciado em filosofia pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN).

² Johannes de Silentio é o pseudônimo utilizado por Kierkegaard na obra *Temor e Tremor*.

³ Teleologia: (Gr., *telos*, fim) O estudo dos fins ou desígnios das coisas. A ideia de que existe algo que é o fim ou finalidade da vida é proeminente na concepção aristotélica da natureza e da ética, e mais tarde, na tradição cristã. (BLACKBURN, 1997, p.376)

Se tal é o fim supremo destinado ao homem e à sua vida, a moralidade participa então da mesma natureza da eterna felicidade do homem, a qual constitui em cada momento, e para toda a eternidade, o seu telos porque haveria contradição em afirmar-se que ela pode ser abandonada. (KIERKEGAARD, 1988, p. 141)

Envolvido na generalidade da moral, “peca o indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral, e não pode reconciliar-se com ele senão reconhecendo-o” (KIERKEGAARD, 1988, p.141). Sair do geral é assumir a subjetividade (individualidade), ser capaz de agir para além da esfera normativa (ética). Mas pode haver uma suspensão teleológica da moralidade?

Johannes de Silentio reconhece que a moral não é o fim último da existência, mas sim a fé. “Com efeito, é a fé esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral” (KIERKEGAARD, 1988, p. 141), superior a ele e em uma relação absoluta com o absoluto (Deus). Foi justamente o que aconteceu com Abraão, pois ele saltou do geral e realizou o movimento da fé⁴. Para que os feitos do patriarca sejam de fato memoráveis, é necessário que ele se encontre acima da moralidade, pois, suprimindo a sua fé, ele não é mais do que um assassino. De outra forma, seria impossível admirar o comportamento de Abraão, pois consiste em um absurdo paradoxo, correndo o risco de ser confundido com uma crise religiosa por não caber dentro dos limites da razão.

“A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica da moralidade” (KIERKEGAARD, 1988, p. 142). Suspender não significa suprimir, mas manter em um estado de neutralidade para dar lugar a algo superior. Neste caso,

a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. No entanto, a moralidade comporta dentro da sua esfera diversos graus; trata-se de saber se encontramos nesta história uma expressão superior da moralidade capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de o autorizar moralmente a suspender o seu dever moral para com o filho sem, no entanto, sair da teleologia deste domínio. (KIERKEGAARD, 1988, p. 143)

Johannes de Silentio inicia um paralelo entre o patriarca Abraão e três heróis trágicos da antiguidade: Agamêmnon (grego), Brutus (romano) e Jefté (hebreu bíblico)⁵. Esses três

⁴ O movimento da fé é o paradoxo no qual, depois de resignar-se, o crente renuncia ao objeto de seu amor crendo que o receberá de volta pela fé em virtude do absurdo.

⁵ Os exemplares são das três fontes da civilização ocidental: a grega, a romana e a judaico-cristã. Agamêmnon quase sacrificou sua filha Ifigênia para aplacar a ira da deusa Ártemis. Tempos depois, quando sua esposa soube das suas intenções, assassinou-o na piscina do palácio. Brutus era um romano cujo filho infringia as leis do estado. Segundo as normas, o próprio pai deveria executar o filho que assim agisse, por isso Brutus assassinou o filho a fim de obedecer a legislação. Jefté, filho de Galaad, era um valente guerreiro que comandou os exércitos de Israel contra os amonitas e foi vitorioso. Antes da guerra, Jefté prometeu a Javé, seu Deus, que se vencesse os

personagens antigos têm algo em comum com Abraão, pois assim como ele, tiveram que sacrificar seus filhos. O grego o fez para apaziguar a ira dos deuses, o romano para defender as leis do Estado e o hebreu para defender o seu povo. Os heróis acima citados trazem consigo uma razão que justifica suas ações, mas Abraão não está ligado a nenhum juramento público, como foi o caso de Jefté, nem deseja conservar as leis de nenhuma nação, como Brutus, nem mesmo vê-se impelido a apaziguar a ira dos deuses para proteger seu povo, como fez Agamêmnon. Contudo, se Jefté não estivesse ligado a um voto, se Brutus tivesse um filho irrepreensível e se Agamêmnon tivesse chegado em paz em casa e mesmo assim decidissem sacrificar seus filhos quem os compreenderia? Se dissessem: “é uma prova de fé!” quem acreditaria? Vejamos grande discrepância entre os heróis trágicos e Abraão:

A diferença que separa o herói trágico de Abraão salta aos olhos. O primeiro continua ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade tem o seu telos numa expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à idéia de moralidade. Por conseguinte não se trata aqui de uma suspensão teleológica da moralidade em si própria. Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio do seu ato ultrapassou todo o estágio moral; tem para além disso um telos perante o qual suspende esse estágio. (KIERKEGAARD, 1988, p.144)

Assim, os heróis trágicos, mesmo tendo sacrificado seus filhos, não superam a esfera moral, antes, mantêm-se nela e agem por força de uma virtude inserida no geral. Já Abraão age em favor do absurdo. A suspensão do dever de amar seus filhos é efetuada em vista de uma lei mais elevada no interior da própria ética, por isso a história dos heróis pode ser explicada racionalmente, mas Abraão ultrapassa o estágio moral em vista de uma finalidade supra-ética.

“É por isso que ele [Abraão] me aterroriza ao mesmo tempo que suscita a minha admiração. Aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever renuncia ao finito para alcançar o infinito” (KIERKEGAARD, 1988, p. 145). Na história de Abraão, o dever é tão somente a vontade de Deus que sendo assim, torna-se totalmente diferente da moralidade. O homem da fé estabelece sua relação com o universal a partir de Deus e não o contrário, como faz o homem somente ético, pois para o primeiro a ética não é a finalidade da existência humana. “A ética que é suspensa na história de Abraão é estritamente racionalista, uma que não pode supor qualquer outra instância superior ao julgamento do intelecto. Esta humilhação

amonitas sacrificaria em holocausto a primeira pessoa que ele encontrasse saindo da porta de sua casa, e eis que esta foi a sua única filha. Depois de dois meses, Jefté cumpriu com o juramento (Jz. 11, 29-40).

da razão é o que Johannes chama de o absurdo. A fé em virtude do absurdo”. (GOUVÊIA 2009, p. 329)

Portanto, apenas quando um *telos* superior externo à ética entra em cena é que pode haver uma “suspensão teleológica da ética” como tal. Neste caso, o *telos* não é um *telos* ético superior. A noção de suspensão teleológica de Kierkegaard é supra-ética e não intra-ética. Por esta mesma razão, a suspensão teleológica da ética não pode ser concebida como uma suspensão de deveres éticos particulares. Por esse ato Abraão transgrediu todo o ético e tinha um *telos* superior externo a ele, em relação ao qual ele suspendeu, isto é, a esfera ética em seu todo! (GOUVÊIA, 2009, p.235)

É mais cômodo agir segundo a mediação que conduz à moral. No caso dos heróis trágicos, eles sofrem, mas são confortados pela razão e pelo apoio do geral. No entanto, o herói do paradoxo enfrenta toda a sociedade, que, por sua vez, encontra-se com os olhos fitos nos resultados e não nas motivações. “No entanto, sente-se curiosidade por conhecer o resultado (...), nada se quer saber da angústia, da tribulação ou do paradoxo. (...) Porque não é o que me sucede que me eleva mas aquilo que faço” (KIERKEGAARD, 1988, p.147). Assim, torna-se claro que é a motivação do homem que o torna grande, enfrentando todo o drama, sem saber se no fim encontrará alegria ou tristeza, mas ciente que está tornando-se ele mesmo. Kant afirmara que o homem é impelido pela moral, entretanto tal motivação é exterior ao agente. A motivação do indivíduo para Kierkegaard deve ser interior, envolve todos os seus sentimentos e paixões culminando na fé, motivação por excelência de uma vida mais elevada.

Portanto, é na dolorosa escolha de suspender teleologicamente a moral em vista de um *telos* mais elevado que o indivíduo alcança a fé, não por suas próprias forças, mas pela graça de Deus. “Pois não é também verdade que aquele a quem Deus abençoa é também amaldiçoado com o mesmo sopro do seu espírito?” (KIERKEGAARD, 1988, p. 148). Fica claro que no mundo do exterior e visível, marcado pela imperfeição, pode-se até chegar a ser um herói trágico louvado por todos, porém não um cavaleiro da fé, já que:

Não sucede o mesmo no mundo do espírito, onde reina eterna e divina ordem; ali não chove simultaneamente sobre o justo e o injusto; ali não brilha o Sol com indiferença para os bons e para os maus. Em boa verdade pode dizer-se dali: só o trabalhador tem pão, só o angustiado encontra repouso, só aquele que desce aos infernos salva a bem-amada, só quem empunha a faca recebe Isaac. (KIERKEGAARD, 1988, p. 123).

O pensamento do filósofo dinamarquês causa uma ruptura com o modelo de filosofia tradicional e o mesmo estende sua crítica aos “filósofos e teólogos cristãos” que pretendem

racionalizar a religião e ainda ousam, a partir disto, falar da história de Abraão. Enquanto os pensadores de seu tempo se esforçavam por unir fé e razão, Kierkegaard deseja dar a cada uma o seu lugar e importância na existência. Segundo Gouvêa, “ética em virtude do absurdo seria uma que reconhece os limites da razão humana, uma que reconhece a possibilidade do impossível, uma que reconhece a soberania absoluta de Deus.” (2009, p. 339)

Ora, seguindo a lógica dos racionalistas, Abraão não é figura emblemática que é e não pode ser chamado de pai da fé, pois não passa de um assassino cruel. Quando se tenta compreender Abraão à luz da razão pode-se inferir duas coisas: ou que Abraão não compreendeu corretamente a ordem de Deus e vivia uma crise religiosa, ou que Deus é um tirano assassino que deseja fazer o mal aos seus adoradores. No entanto, ao observar a história de Abraão sob a ótica da fé em virtude do absurdo, é possível perceber que em toda sua vida ele creu em Deus e sabia que Ele não era um louco e que não “exigiria o inaceitável. Ele acredita, ainda que não pudesse entender (...), isto é, segundo os limites da razão humana” (GOUVÊA, 2009, p. 240).

2. Há um dever absoluto para com Deus?

Após reconhecer que para alcançar a fé é necessário suspender teleologicamente a moral, Johannes de Silentio lança o segundo problema: existe um dever absoluto para com Deus? O dever é a moral, isto é, racional e incluída no geral. A religião por sua vez, como afirmara Kant, situa-se no campo da razão prática, pois é constituída de deveres morais (dever = divino). Seguindo os postulados da filosofia tradicional, pode-se afirmar que “há razão em dizer que todo o dever é, no fundo, dever para com Deus” (KIERKEGAARD, 1988, p. 150). No entanto, o dever geral expressa-se na convivência entre os homens, na universalidade da ética que tem sua referência em Deus. Ao agir segundo a moral, o homem não entra em relação propriamente dita com Deus, mas com o próximo que recebeu sua ação. Logo, pode-se dizer, segundo esta lógica, que não existe um dever absoluto (exclusivo) para com o divino.

Ao advogar uma universalidade de tudo que existe, Hegel massifica os homens dentro de uma esfera moral e racional onde “Deus torna-se um ponto invisível e dissipa-se como um pensamento sem consistência; seu poder só se exerce no moral que enche a vida” (KIERKEGAARD, 1988, p. 150). Em outras palavras, Deus é apenas o mediador da moral vivida pelos homens, sem com isso ter relação alguma com eles, que por sua vez não conhecem realmente a Deus. Para Kant, além de não podermos conhecer Deus - já que só

podemos conhecer o que está dentro do limite da nossa estrutura mental: espaço e tempo – nem precisamos conhecê-lo para desenvolvermos uma moral.

Generalizados, os homens vivem na esfera do exterior, confiando que este é superior ao interior. A interioridade é o lugar da individualidade, da subjetividade e, sendo assim, distinto do geral. Dessa forma, todo homem que deseja viver segundo o interior peca contra o geral. Somente quando o homem conquista sua individualidade é que ele se liberta da generalidade moral e alcança a esfera do sagrado, entrando em relação pessoal com Deus. Mas quem de fato determina o que é certo e o que é errado, Deus ou o geral? Como pode o homem alcançar sua individualidade? Seria possível então existir um dever exclusivo para com Deus?

Kant deixa claro que, de seu ponto de vista, não há deveres especiais para com Deus numa religião universal, pois Deus nada pode receber de nós; não podemos agir por ele, nem sobre ele. Entretanto, se a fé implica uma suspensão teleológica da ética, ela deve implicar uma nova relação com Deus, que só pode ser expressa em termos de um dever para com Deus que não pode ser mediado pela ética, nem contido dentro da esfera ética. Descobrimos assim, com a ajuda de Kierkegaard, que o tipo de ética que encontramos na tradição platônico-aristotélica não é apenas racionalista, mas, do ponto-de-vista religioso, é idólatra, pois até Deus está sujeito a algo superior (GOUVÊA, 2009, p. 244).

Diferentemente do dever para com todos, o dever exclusivo e absoluto para com Deus é efetuado pela fé. “O paradoxo da fé consiste em que há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade, e esta interioridade, importa notá-lo, não é idêntica à precedente, mas uma nova interioridade” (KIERKEGAARD, 1988, p.151). Pela fé conquista-se a individualidade, porém isso não quer dizer que se deva negar o geral, mas apenas suspendê-lo.

Em outras palavras, a ética é assumida dentro da religiosidade, sua verdadeira base, seu verdadeiro lar, mas uma religiosidade para além do racionalismo, quer seja liberal, quer seja fundamentalista, e entendida como supra-ética. Isto dá espaço para um novo tipo de interioridade que é incompatível com a exterioridade das éticas racionalistas (GOUVÊA, 2009, p.245).

Quando o indivíduo consegue superar a moral, ele “determina a sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral” (KIERKEGAARD, 1988, p. 151). Isso quer dizer que o indivíduo tem um dever absoluto para com Deus e que todas as suas ações são provenientes de sua íntima relação com o divino. O dever de amar a Deus é absoluto e não tem mediações morais, porém isso não significa que a moralidade é abolida, mas que ela toma uma nova referência. Quando o indivíduo ama a

Deus, logo é impelido a dar seu amor ao próximo e não amar o próximo porque Deus assim o ordena sem com isso nem sequer conhecê-lo. Assim compreendemos que o que está em jogo não é a aniquilação da ética, nem a negação da universalidade, mas sim o destronamento da ética racionalista e a subordinação da universalidade à particularidade (GOUVÊA, 2009). Esse paradoxo é essencial para contemplar a história do patriarca, pois “se assim não é, a fé não tem lugar na vida, é uma crise, e Abraão está perdido” (KIERKEGAARD, 1988, p. 151).

A existência do homem religioso é inteiramente paradoxal. A vida de Abraão comporta uma grande dialética entre fé e razão, visto que moralmente o pai deve amar o seu filho, entretanto, do ponto de vista religioso, o mesmo tem um dever absoluto para com Deus.

O paradoxo da fé perdeu a instância intermediária, o geral. Por um lado, a fé é a expressão do supremo egoísmo: realiza o terrificante, realiza-o por amor de si próprio; por outro lado é a expressão do mais absoluto abandono, atua por amor de Deus (KIERKEGAARD, 1988, p.152).

Acima do geral, o indivíduo não consegue explicar-se, a não ser apelando para o absurdo do paradoxo. O sacrifício de Isaac é efetuado para além da esfera racional e, sendo para fora do geral, não é lícito racionalmente por romper com as normas éticas. O homem que age assim é reprovado por seus contemporâneos, que vivem sob a escuridão da exterioridade e não veem com os olhos da fé. Esses observadores desatentos logo dirão que o cavaleiro da fé é um assassino descrente que, pecando contra o geral, agiu por força do egoísmo. Uma das expressões do paradoxo da fé consiste em que a ação considera um amor por si, enquanto consciência da individualidade, porém ao mesmo tempo representa um total abandono de si mesmo por amor e dever absoluto para com Deus. Quando o cavaleiro da fé sacrifica o que mais ama, abandona sua alegria e substância da vida, porém crê que terá o que deseja pela fé em virtude do absurdo.

A compreensão da ética de Kierkegaard dá primazia ao indivíduo. A decisão ética é pessoal, e vai além das categorias universais definidas, seja pela cultura e pelas condições sócio-políticas, seja por sistemas filosóficos ou teológicos. A suspensão teleológica do ético implica em uma transmoralidade quando aponta para um espaço de decisão ética que está além do Estado, da cultura, da filosofia ou da teologia. Assim, Kierkegaard fala de “dever absoluto para com o absoluto”. (GOUVÊA, 2009, p. 250)

“A fé é esse paradoxo, e o Indivíduo não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém” (KIERKEGAARD, 1988, p. 152). Ninguém pode realizar o movimento da fé

pelo outro, nem um cavaleiro da fé, nem o próprio Deus. O indivíduo encontra-se só ante o absoluto, sua experiência é única, intransferível e por isso não serve de *exemplo* a ser nem mesmo copiado, mas somente contemplado. Segundo Johannes de Silentio:

Ou o Indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chega realmente a sê-lo. Nessas regiões, não se pode pensar em ir acompanhado. O Indivíduo nunca pode receber, senão de si próprio, a explicação aprofundada do que é necessário entender-se por Isaac. (KIERKEGAARD, 1988, p.152)

O que torna o sacrifício de Abraão um ato digno de louvor e não um assassinato é o fato de o pai amar o filho mais que tudo. De fato, “o dever absoluto pode então levar à realização do que a moral proibiria, mas de forma alguma pode incitar o cavaleiro da fé a deixar de amar” (KIERKEGAARD, 1988, p.154). Para o geral, Abraão é um homicida que odeia seu filho, mas se assim o fosse ele teria plena certeza de que Deus não pediria esse sacrifício. Mas tal não é o caso, e distintamente de Caim⁶, Abraão ama e sacrifica Isaac no ápice de sua contradição entre sentimento e dever para com Deus. A nobreza do sacrifício é equivalente ao preço da renúncia.

Este [Abraão] deve amar o filho com toda a sua alma; quando Deus lho pede, deve amá-lo se possível, ainda mais e é então somente que pode sacrificá-lo; porque este amor que dedica a Isaac é o que, pela sua posição paradoxal ao amor que tem por Deus, faz do seu ato um sacrifício. (KIERKEGAARD, 1988, p.154)

Sabe-se o quanto é cômodo e belo permanecer na esfera do geral, sendo compreendido, aceito por todos e consolado pela justificação da razão. Muito diferente é converter-se em indivíduo, o qual atrai para si toda tribulação e angústia, porém “quando se sabe, por experiência, que não há nada de mais terrível que existir na qualidade de Indivíduo, não se deve temer afirmar que não há nada de maior!” (KIERKEGAARD, 1988, p.154). O homem de fé não realiza o movimento infinito de uma vez por todas, mas o faz constantemente, de forma que a possibilidade, a angústia e a prova estão sempre presentes na sua existência.

Sem o auxílio de qualquer mediação exterior, “o cavaleiro da fé só se dispõe, em tudo e para tudo, de si próprio: daí o terrível da situação” (KIERKEGAARD, 1988, p. 157). Ao longo de toda sua caminhada rumo ao infinito, ele não escuta uma voz sequer que o console em sua difícil responsabilidade. O herói trágico não suporta a solidão, necessita dos aplausos

⁶ Gn 14, 1-8

do geral e sacrifica-se por ele; diferentemente deste, o herói da fé não busca ser compreendido e nem pretende ser enaltecido:

O cavaleiro da fé já não encontra outro apoio senão em si próprio; sofre por não poder fazer-se compreender, mas não sente nenhuma vã necessidade de guiar os outros. (...) O verdadeiro cavaleiro da fé é uma testemunha, nunca um mestre; nisso reside a sua profunda humanidade. (KIERKEGAARD, 1988, p.158)

Afastando-se assim da glória humana e desprezando a compaixão dos homens, o cavaleiro da fé é apenas testemunha e sabe que todos aqueles que pretendem percorrer o mesmo caminho, devem fazê-lo conquistando sua individualidade, para dessa forma relacionarem-se com Deus. Desta maneira, fica exposto que Abraão não nega a moral, antes vive a experiência de que a moral especificamente racionalista e exterior seria insuficiente para dar conta de sua existência. Abraão passa a agir conforme uma nova moral, a moral da interioridade e da “paixão mais elevada”, do mesmo modo que “falará” uma nova língua: o silêncio.

3. Pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão ante Sara, Eliezer e Isaac?

Ao suscitar este terceiro problema, Johannes de Silentio, assim como nos problemas anteriores, vivencia a dialética entre fé e razão, e neste momento, questiona se é justificada a postura aparentemente omissa de Abraão para com as devidas instâncias morais: sua esposa, seu servo e seu filho. Visto que ante a divindade existe uma suspensão da moralidade e que o indivíduo mantém um dever absoluto para com Deus relacionando-se pessoalmente com ele, como se dá então a relação e a comunicação entre o indivíduo e a comunidade?

A moralidade, como já foi exposto anteriormente, é racionalidade, e como tal, expressa-se no geral. O homem ético é aquele que está em inteira relação com a comunidade, na qual nada é encoberto, mas manifesto. Toda ação do homem ético, porque pautada pela razão, pode ser manifesta, sendo também compreendida e aceita por todos. Com Hegel, o indivíduo se dissipa no universal, posto que, dentro do seu sistema, o universal manifesta-se na história, revelando-se e libertando-se rumo ao espírito absoluto, que consiste em um conhecimento pleno de tudo e de todos a partir da razão filosófica. Por isso, “a filosofia hegeliana não admite um interior oculto” (KIERKEGAARD, 1988, p. 159).

Johannes de Silentio, imbuído que estava da filosofia hegeliana, embarça-se ao pensar nesse paradoxo: o crente é aquele que supera toda moralidade em virtude do absurdo, por isso ele está acima do geral e não subordinado a ele. Como indivíduo, vive em responsabilidade absoluta para com Deus e assim, é “definido como ser imediatamente sensível e psíquico, o indivíduo é ser oculto” (KIERKEGAARD, 1988, p. 159). A razão exige que o indivíduo fale, enquanto que a fé, por não ser cognoscível, é incompreendida pelo indivíduo que permanece na esfera interior, ficando oculta. Se não existir esse interior oculto que permite ao indivíduo silenciar, então ninguém pode se referir a Abraão como o “Pai da fé”.

“Assim como o reconhecimento produz o alívio, do mesmo modo a coisa oculta é a tensão da vida dramática” (KIERKEGAARD, 1988a, p. 160). É possível ocultar uma verdade sem com isso sair do geral, porém seria uma ação imediata de âmbito estético, um drama sem sentido que se traduz tão somente em comédia. A preocupação de Johannes é esclarecer dialeticamente a distinção entre o “oculto na estética e na ética; porque se trata de mostrar a absoluta diferença entre o oculto estético e o paradoxo” (KIERKEGAARD, 1988, p. 161). A dialética kierkegaardiana não permite sínteses, é simplesmente uma tensão entre os opostos em um constante movimento de superação de momentos anteriores. Para tanto, o autor utiliza-se de personagens literários⁷ realçando neles a angústia e o desespero, a fim de explicar porque Abraão é superior a eles, por qual motivo o seu silêncio não é moralmente justificável, em virtude de que ele não é um esteta cômico, um herói trágico e nem um pecador, mas um homem justo, um autêntico cavaleiro da fé.

“A estética exigia o oculto e recompensava-o; a ética exigia a manifestação e punia o oculto” (KIERKEGAARD, 1988, p. 162). O esteta age conforme o que lhe apraz, revelando ou ocultando de acordo com os malefícios ou benefícios decorrentes das consequências. Ele tanto pode falar quanto calar, mas sempre em virtude do próprio prazer, em que se constitui sua recompensa. O ético, por sua vez, exprime-se constantemente para unir-se ao geral, é o herói trágico que recebe o apoio da razão. Nem um nem outro caso é o de Abraão.

“O segredo e o silêncio não conferem ao homem real grandeza, e precisamente porque essas são determinações da vida interior” (KIERKEGAARD, 1988, p. 163). O que torna Abraão um grande cavaleiro da fé digno de louvor, não é o fato em si de ter somente silenciado, pois como já foi afirmado, o esteta também silencia. A grandeza do silencioso cavaleiro da fé encontra-se na motivação interior que o faz ocultar em virtude não do prazer

⁷ Agamemnon e Ifigênia, a história de um casamento contada por Aristóteles na *Política* (p. 163), a história de Axel e Valborg (p.165), Inês e Tritão (p.167), Sara e Tobias (p.172), Gloster de Shakespeare (p.174) e o Fausto de Goethe (p.175).

nem do reconhecimento, mas porque a sua existência está para além da razão. O silêncio de Abraão é divino por não poder exprimir a graça que ele mesmo vivencia. Constituindo um paradoxo, o silêncio pode ser ou divino ou demoníaco.

“O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade” (KIERKEGAARD, 1988, p. 163). Assim, o silêncio de Abraão é o anúncio de que este indivíduo encontrou-se com Deus, mas também pode alimentar o desespero quando o indivíduo foge de si mesmo e pensa que tudo pode através de sua razão. Quando o silêncio é necessário? Quando é impossível utilizar-se das palavras! Inconcebível, segundo Johannes, é pretender utilizar-se da razão, que é composta de conceitos universais, para explicar aquilo que é subjetivo e incognoscível, como a fé.

Assim, Abraão está calado. Ele está calado no sentido mais profundo em que uma pessoa pode estar calada, isto é, no sentido de não poder falar. Ele está calado porque encontrou conforto na resignação? Não! Ele está calado porque tem fé. (GOUVÊA, 2009, p. 252)

Johannes de Silentio (KIERKEGAARD, 1988, p. 171) lança forte crítica aos seus contemporâneos, afirmando que em seu tempo os homens pensam ter alcançado o ponto mais alto da sabedoria e por isso sentem-se no direito de explicar todas as coisas; contudo, a mais árdua tarefa, afirma o autor, é refletir sobre a própria existência, conhecer-se a si próprio. Assim, Johannes advoga que a subjetividade é superior à realidade.

“Abraão guardou, pois, silêncio; não falou a Sara, a Eliezer, nem a Isaac, desprezou as três instâncias morais porque a ética não tinha, para ele, mais alta expressão que a vida em família” (KIERKEGAARD, 1988, p. 178). O silêncio de Abraão não é de ordem estética, pelo contrário, a estética o condena, visto que não queria salvar ninguém, nem ele mesmo, mas estava disposto a sacrificar Isaac. A ética por sua vez, também o condena por não revelar sua disposição. Abraão colocou-se contra o geral, nada fez por ele. A moral tornara-se para ele a tentação contra a lei divina. É a tribulação e a angústia do silêncio que fazem de Abraão um verdadeiro cavaleiro da fé, não amparado nem pela estética nem pela ética.

Abraão cala-se... porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção (KIERKEGAARD, 1988, p. 179).

Abraão poderia formular um imenso discurso acerca de Isaac, menos dizer que iria sacrificá-lo. Silenciou, pois perante Sara, Eliezer e Isaac porque sabia que a ordem divina tinha sido revelada somente a ele, sendo impossível expressá-la no geral. O desígnio divino que exigia de Abraão a mais pura fé e não poderia ser acolhida por quem se limitasse ao nível da razão e do desejo de auto-satisfação. O paradoxo dessa história é ininteligível.

Portanto, a fé de Abraão em Deus ia além da compreensão e, logo, além da transmissão direta compreensiva. Pois “aquele que acredita em Deus contrariamente ao entendimento é fortalecido em seu interior”, “porque a fê começa precisamente onde o pensamento estaciona”. Dizia Kant, é preciso limitar os poderes da razão para dar espaço a fé. (GOUVÊA, 2009, p. 252)

Os heróis trágicos consolam e contam com consolo do geral. Neste caso, se o patriarca se aventurasse a falar, na certa seria acusado de hipocrisia pelas instâncias morais (Sara, Eliezer e Isaac), visto que não são capazes de entender. O herói estético pode não querer falar, mas ele consegue falar. Abraão pode querer falar, mas não pode falar (GOUVÊA, 2009, p. 271). Nenhum recurso linguístico existente na terra pode ajudar Abraão a externar-se, pois “a sua linguagem é divina, fala as línguas” (KIERKEGAARD, 1988, p. 179). Aqui encontra-se um paradoxo: a linguagem divina é tão somente o silêncio.

O que se pode concluir, a partir de uma leitura de *Temor e Tremor*, não é que se deva calar, numa espécie de resignação, mas sim que todo falar metafísico, ético e religioso deve ser compreendido como aquilo que, de fato, é: um falar em virtude do absurdo, ou melhor, uma palavra que se expressa para além do silêncio, para além da dialética da palavra e do silêncio. (GOUVÊA, 2009, p. 272)

Não há quem possa ir mais longe do que Abraão, sua caminhada encerra-se na mais alta instância, isto é, a fé. A qualquer momento dessa caminhada ele poderia desistir do seu sacrifício, assim poderia falar a todos e ser compreendido, “mas já não é Abraão” (KIERKEGAARD, 1988, p. 180). A união do indivíduo com Deus é o reconhecimento de sua própria identidade, individualidade. Ao resignar-se profundamente renunciando a Isaac, seu único filho, Abraão empreende o primeiro movimento. O que o distingue dos heróis trágicos é o fato de realizar o segundo movimento, o da fé. Crê que o Eterno lhe dará o objeto de seu amor em virtude do absurdo. O sacrifício é somente o resultado exterior da grande batalha interior que Abraão travava.

Portanto Abraão não falou. Dele apenas foi conservada uma única frase, a única resposta dada a Isaac que prova suficientemente que nada dissera anteriormente. Isaac pergunta ao pai onde está o cordeiro para o sacrifício. Abraão responde: Meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto⁸. (KIERKEGAARD, 1988, p.180)

Que palavras poderiam ser proferidas por Abraão? O próprio herói trágico sente dificuldades em exprimir algumas palavras, mas ainda assim é possível. Tal não pode ser o caso do patriarca, que vivendo no mundo do espírito sente dentro de si o paradoxo. Fazer Abraão falar é transformar seu estado em crise, retirar-lhe do paradoxo, sem o qual não é ele mesmo, pois “a tribulação e a angústia do paradoxo residem (...) no silêncio” (KIERKEGAARD, 1988, p.182). Falar significa sair do paradoxo e sem esses dois sentimentos (tribulação, angústia) o sacrifício não é o que é, mas um homicídio.

Contudo, Abraão pronunciou uma réplica a Isaac em Gênesis 22,7-8:

Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: “Meu pai!” Ele respondeu: “Sim, meu filho!” – “eis fogo e a lenha,” retomou ele, “mas onde está o cordeiro para o holocausto?” Abraão respondeu: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 61).

Com essa réplica Abraão colocou-se inteiramente dentro do paradoxo. “Em primeiro lugar não diz absolutamente nada, é dessa forma que exprime o que tem a dizer” (KIERKEGAARD, 1988, p.182). O velho pai fala por meio da ironia, pela qual se diz tudo sem exprimir absolutamente nada. Se a resposta ao filho fosse: “não sei”, então estaria mentindo, pois sabia o que deveria fazer.

O que quis Abraão dizer com isso? Ele sabia que sacrifício era esperado. Não foi uma resposta; foi uma “in-resposta”. Ele irrespondeu a Isaac, ou “des-perguntou-o”. Este “des-perguntar” Isaac era baseado em seu conhecimento de Deus, sua confiança em Deus, e sua obediência e aquiescência às palavras de Deus; em suma, era uma expressão de fé, da convicção pessoal. (GOUVÊA, 2009, p. 253)

A réplica de Abraão comporta o duplo movimento da resignação e da fé respectivamente, porque sabe que ele mesmo deve sacrificar seu próprio filho, ou seja, renuncia o objeto do seu amor (resignação) e ao mesmo tempo acredita que Deus agirá, sem saber como (fé). Sem esse duplo movimento Abraão nem de longe é um cavaleiro da fé. “Não

⁸ Gn. 22, 7-8

pronuncia, pois, uma mentira, mas também não diz outra coisa, porque fala uma língua estranha” (KIERKEGAARD, 1988, p. 182).

Somente é possível pensar em Abraão como se pensa o paradoxo, de forma que no mundo racionalista é impossível compreendê-lo. No entanto, aquele que encontrou a Deus não necessita do apoio, elogio ou das lágrimas de outrem, antes “esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe” (KIERKEGAARD, 1988, p.183). Ou essa magnífica história é analisada sob a ótica do paradoxo em que o indivíduo está em absoluta relação com Deus, ou Abraão está perdido. É interessante o paralelo que Gouvêa faz com Wittgenstein:

Aquilo de que não podemos falar a respeito, devemos deixar passar em silêncio. Fé implica comunicação no nível superior a filosofia, um nível no qual a filosofia é surda, e não pode ouvir. Ou no nível em que a filosofia se torna absurda. O silenciar da filosofia traz ao pensamento humano novos significados que não podem ser mediados pelo “universal”. (GOUVÊA, 2009 p. 271)

A dialética entre a palavra e o silêncio revela que ambos são necessários para que existam simultaneamente, pois não existe nenhum significado no discurso se entre as orações não existir um momento de silêncio. A fé é tão somente este momento oculto no qual a filosofia emudece, não a fim de desaparecer, mas antes para ser retomada de uma nova forma em virtude do absurdo, semelhante a Abraão quando recebeu Isaac pela segunda vez. Apesar do paradoxo, não existem sínteses entre fé e razão, como queriam os teólogos e filósofos que defendiam uma fé racionalizada, e sim uma constante dialética (tensão entre opostos) que movimenta a existência humana para além de um racionalismo enrijecido, em virtude de uma razão para além dela mesma.

CONCLUSÃO

Quando a razão não pode mais dar respostas, ela deixa de ser a finalidade da existência e cede lugar à fé. Dessa forma, quando a fé torna-se a mais alta instância da vida, a razão é suspensa, assim como toda a moralidade. Tal suspensão teleológica da moral se dá para além dela, isto é, em uma esfera exterior a moralidade. Por isso, a história de Abraão está muito acima da dos heróis trágicos, que mesmo tendo que sacrificar seus filhos, o fizeram em virtude e no interior da própria ética e não para fora dela como fez Abraão. Tal suspensão da moralidade muda o ponto de referência do dever, visto que a partir de então o crente não deve

mais explicações a sociedade, pois seu dever é absoluto para com Deus. Nesta relação íntima e absoluta com o Absoluto, o homem sai inteiramente do geral conquistando sua plena individualidade, ciente que caminha solitário e que jamais será compreendido pelos demais.

A fé não pode ser compreendida pelos limites da razão, por isso sua linguagem é o silêncio. É impossível explicar a fé, ela é dádiva de Deus. Quanto mais o indivíduo tem fé, mais ele é subjetivo e incompreendido. A comunicação com o divino é de foro interno, certeza somente para o indivíduo e por isso não pode ser compreendida pelo geral. Tal é o caso de Abraão. O cavaleiro da fé silencia não por querer ou por ser obrigado, mas antes porque é impossível se expressar. A palavra da fé é o silêncio; constitui-se uma língua estranha que situa-se para além da linguagem conceitual da razão.

Temor e Tremor não é um livro apologético sobre Abraão e seus atos de fé, é antes uma crítica indireta à confiança humana no objetivismo científico, no empirismo lógico e no racionalismo que, de todas as formas, pretendem compreender e explicar o mundo. Kierkegaard critica a racionalidade que a tudo quer conhecer, mas afasta-se do interior do próprio homem e assim, de sua existência. Em nenhum momento Kierkegaard defende o irracionalismo ou um niilismo, nem muito menos quer justificar atos brutais em nome de Deus. Quando Kierkegaard reflete sobre a história de Abraão, quer afirmar que a razão, ao ser renunciada, pode ser tomada de volta de uma nova forma, semelhante a Isaac no momento do sacrifício. Pela fé, Abraão renunciou a seu filho único e recebeu-o de volta, assim é preciso renunciar às certezas objetivas para conquistar uma razão purificada.

Portanto, fé e razão em Kierkegaard são faculdades inconciliáveis que mantêm-se em uma constante oposição dialética na qual não existem sínteses, mas uma superação da razão pela fé. Essa superação resultará no surgimento de uma nova razão, liberta do objetivismo lógico e aberta para a fé, ciente que nem tudo pode ser compreendido. Assim, a fé é um modo de existência, não anti-racional ou anti-moral, mas está além da racionalidade e da irracionalidade.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 5ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- BLACKBURN, Simon. **Dic. Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio**. 2 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- KIERKEGAARD, Soren. **Temor e tremor**. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. 3 ed. São Paulo: Nova cultural, 1988. (Os pensadores)