

Fé e suspensão teleológica da ética em *Temor e Tremor*

Faith and teleological suspension of ethics in *Fear and Trembling*

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹
Carlos Eduardo Cavalcanti Alves²

RESUMO

Neste artigo se analisa a relação entre a fé e a suspensão teleológica da ética na obra *Temor e Tremor*, do dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, presente no Problema I dessa publicação. O objetivo é inferir a fé como condição superior e paradoxal da existência humana, não compreensiva pela razão. Para atingir esse objetivo, apresentar-se-á brevemente *Temor e Tremor*, interpretar-se-á os conceitos de fé e suspensão teleológica da ética no Problema I e analisar-se-á a relação dialética entre fé e ética. O pensamento de Kierkegaard permite concluir que a fé é inapreensível pela razão, tipificada pela ética na obra em questão, apresenta elementos existenciais e relacionais não limitados à racionalidade, e vivida na interioridade, que encontra sentido último no transcendente.

Palavras-chave: Fé. Ética. Existência. Razão.

ABSTRACT

In this article we analyze the relationship between faith and the teleological suspension of ethics in the opus *Fear and Trembling*, by the Danish Søren Aabye Kierkegaard, present in Problem I of this publication. The objective is to infer faith as the superior and paradoxical condition of human existence, not understanding by reason. In order to reach this objective, *Fear and Trembling* will be presented briefly, the concepts of faith and teleological suspension of ethics in Problem I will be interpreted and the dialectical relationship between faith and ethics will be analyzed. Kierkegaard's thinking allows us to conclude that faith is inapprehensible by reason, typified by ethics in the work in question, presents existential and relational elements not limited to rationality, and lived in the interiority, which finds ultimate meaning in the transcendent.

Keywords: Faith. Ethics. Existence. Reason.

¹ Doutor em Teologia pela PUC, Itália (1997). Professor do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

² Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2022). Realiza estágio pós-doutoral no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: cecavalcanti@yahoo.com.br

1. *Status Quaestionis*

A obra *Temor e tremor*, escrita pelo pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, apresenta um elogio à fé do personagem bíblico Abraão a propósito da *Aqedah* – relato presente no capítulo vinte e dois do livro escriturístico de Gênesis sobre a ordem divina, dirigida ao patriarca, de sacrificar o próprio filho, Isaac³. Causa perplexidade visualizar a imagem de um pai que está prestes a matar seu filho, mediante um sacrifício religioso. Neste sentido, poder-se-ia levantar um conjunto de perguntas: que religião é esta que exige que o pai sacrifique seu filho para agradar a respectiva divindade? A divindade cultuada nessa religião é sádica e se alegra com o sofrimento de um pai que sacrifica o seu filho inocente? Não haveria uma ética universal capaz de impedir esta crueldade sacrificial? Seria eticamente justo que o filho, com enorme potencial de vida, fosse morto pelo próprio pai, visando a agradar à divindade? O que levaria o pai a aderir ao apelo da divindade, denotativo do sacrifício do próprio filho?

Um caminho para responder a essas perguntas é o do âmbito exegético, no qual, se utilizando da crítica histórica, situa-se o texto no contexto do exílio dos judeus na Babilônia, cujos autores, provavelmente um grupo de sacerdotes, estavam situados no contexto politeísta e em uma luta entre os deuses Javé e Marduk. O primeiro era a divindade dos judeus que havia feito uma aliança com eles, em que se prometia terra e descendência (Dt 26, 5-10). O segundo era a maior divindade do panteão babilônico e que se declarava vitorioso sobre Javé, uma vez que os babilônios haviam derrotado Judá e trazido um grande grupo de judeus para o exílio. Situados em uma “luta dos deuses”, os autores poderiam então estar fazendo uma menção ao confronto entre Javé e Moloc, divindade Cananéia antiga que era cultuada por seus devotos mediante o sacrifício de crianças. Considerando essa perspectiva, a afirmação principal de Kierkegaard não teria se referido à relação entre a fé religiosa e a ética, mas à afirmação do Deus bíblico: Deus da vida e misericordioso. Outro caminho poderia ser o da teologia fundamental, na qual a fé revelada é concebida como fundamento para afirmar Deus e sua relação com homem. Deste modo, inferir-se-ia uma concepção de revelação à luz do episódio de Abraão e Isaac, tendo a fé como elemento nuclear para a

³ “[...] sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ Deus disse: ‘Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.’ Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: ‘Permaneça aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.’ Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: ‘Meu pai!’ Ele respondeu: ‘Sim, meu filho!’ — ‘Eis o 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’, e foram-se os dois juntos. Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo de Iahweh [Deus] o chamou do céu e disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ O Anjo disse: ‘Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único’. Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de ‘Iahweh proverá’, de sorte que se diz hoje: ‘Sobre a montanha, Iahweh proverá’” (Gênesis 22, 1-14).

compreensão da revelação (Torres Queiruga, 2001). Disso resulta poder denominar Abraão de “pai da fé”.

O caminho tomado por Kierkegaard, no entanto, é o de uma filosofia da existência, em que a fé é elemento nuclear para a compreensão da existência humana, vista em seu dilema ético – pode o pai matar o filho? – e desenvolvida na angústia e na experiência da repetição, pela qual Abraão efetiva o seu percurso e alcança êxito diante de Deus. Assim sendo, objetiva-se analisar filosoficamente a relação entre a fé e a suspensão teleológica⁴ da ética⁵ tipificadas por Abraão, presentes no Problema I da seção central da obra, a *Problemata*. Para atingir este objetivo, descrever-se-á analiticamente o esboço da obra *Temor e Tremor*, analisar-se-á o desenvolvimento do Problema I, que é a suspensão teleológica da ética pela fé, para em seguida expor analiticamente a dialética entre a fé e a ética na referida *Problemata*.

2. Esboço da obra *Temor e tremor*

Temor e tremor, escrita em 1843, está dividida em cinco seções. Inicialmente encontra-se o “Prefácio”, assinado pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio. Na epígrafe, o autor cita um episódio lendário da Roma Antiga, no qual o rei Taquínio Soberbo envia uma mensagem cifrada a seu filho, infiltrado entre os inimigos Gábios, ao cortar os botões das papoulas mais altas, com o significado de que deveria banir os principais líderes opositores – uma possível alusão de Johannes de Silentio à comunicação indireta utilizada na obra. Em seguida, critica a superficialidade filosófica de sua época, cujos conceitos e reflexões presumiam um pretenso avanço para além da dúvida. O autor também declara-se como quem tem muito a dizer, de forma alheia ao hegelianismo, importante corrente filosófica de sua época: afirma não ser filósofo nem ter entendido o sistema hegeliano, mas apenas alguém que deseja escrever de maneira poética (Kierkegaard, 2009, p. 47-53). Porém, isso não é demonstração de modéstia intelectual da parte de Johannes. Ao identificar os termos “filósofo” e “sistema”, sua preocupação é apontar a falha da filosofia, em particular a de Hegel, no entendimento adequado do que seja ter fé, e chamar a atenção do leitor à proposta principal da obra: a percepção do verdadeiro valor da fé (Lippitt, 2003).

Na segunda seção, “Disposição”, o autor comenta a história bíblica a partir de outros finais imaginados por ele. Antes, Johannes fala ironicamente de si como um homem conhecedor da história de Abraão, que com o passar do tempo tornava-se mais entusiasmado e menos capaz de entendê-la:

⁴ A suspensão teleológica da ética, relativa a Abraão, é definida por Kierkegaard em *Temor e tremor* como situação associada à fé do patriarca, que age em função da finalidade objetivada, a saber, obedecer a Deus; e, para tanto, suspender o dever ético de preservação da vida do filho Isaac. Em outras palavras, seu ato é interpretado na obra de forma não-causal quanto a seus desdobramentos, pelo emprego tradicional do conceito de *teleologia* (Papineau, 2002).

⁵ Optamos por utilizar o termo ética, seguindo a tradução portuguesa de *Temor e tremor* (2009), por parecer-nos mais adequado à discussão teológico-filosófica da obra, presente no âmbito dos princípios norteadores e finalísticos da ação. Moral, diferentemente, é conduta decorrente da intenção e da vontade do sujeito, relativa à doutrina ética (Abbagnano, 2000).

Esse homem não era pensador, nem ímpeto algum sentia para ir além da fé; parecia-lhe que ser lembrado como o pai da fé deveria ser a coisa mais magnífica e que possuir a fé deveria ser uma sorte invejável, mesmo se ninguém disso soubesse. Esse homem não era um exegeta erudito e não sabia hebraico; soubesse ele hebraico, e talvez tivesse entendido facilmente a história e Abraão (Kierkegaard, 2009, p. 56-57).

Em seguida supõe quatro desdobramentos da história de Abraão, cujas dinâmicas nunca poderiam corresponder ao final do relato bíblico. No primeiro, Abraão dissimularia fingendo-se de idólatra e levando a cabo o sacrifício de Isaac. No segundo hipotético fim, o triste patriarca mataria um carneiro em lugar do filho e passaria a viver atormentado pela recordação do ato que esteve prestes a cometer. O terceiro desdobramento teria o velho pai pensando no primogênito que abandonara, Ismael, quando se sente culpado e pede perdão a Deus pelo mais hediondo pecado, o de ter aceito matar Isaac ou, talvez, não o ter amado por chegar a tal ponto. No último, obstinado em seu intento, Abraão puxaria a faca claramente apavorado, momento em que Isaac perceberia sua insegurança e perderia sua fé – segredo que estaria entre os dois pelo resto de suas vidas (Kierkegaard, 2009, p. 58-66).

Em “Elogio de Abraão”, terceira seção, a fé do personagem bíblico é comentada e exaltada. Johannes ressalta que amar a outrem ou a si pode demonstrar grandeza, porém muito mais o é amar a Deus. Esperar alcançar as coisas possíveis ou eternas é nobre, mas aguardar pelas impossíveis é ainda mais. O combate pode ser ato de grandiosidade, seja contra si mesmo ou outros, porém lutar com Deus é ser maior do que todos:

Houve quem contasse consigo mesmo e tudo vencesse, e houve quem estivesse seguro da sua força e tudo sacrificasse, mas aquele que acreditou em Deus tornou-se maior do que todos. Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi o maior de todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio (Kierkegaard, 2009, p. 67).

Assim foi a fé de Abraão, que deixou sua terra para peregrinar em lugar estranho. Aguardou até a velhice por seu filho, mantendo-se “jovem”, segundo Johannes. E, principalmente, não pensou em seu descanso na eternidade, mas continuou a acreditar para a vida.

A quarta seção, *Problemata*, é dividida em quatro partes. Primeiramente, na “Expectoração Preliminar”⁶ Johannes levanta a questão da interpretação da ação do patriarca. Para o autor, o mundo do espírito padece pela falta de reflexão, notada na superficialidade do entendimento da história do patriarca pela teologia e pela filosofia.

⁶ Esse título indica um desabafo e um preparo para se começar o discurso, “situação retórica criada pelo autor que dirige seus textos ao ‘ouvinte’” (Sousa, 2009). Entretanto, para Hannay (1991) a correta tradução não é “expectoração”, mas *unbosoming*, ou seja, “revelação”.

Omite-se a angústia. Consequentemente, nada se aproveita das pregações nas igrejas cristãs sobre o tema, irrelevantes ao apenas identificar Isaac como o “melhor” que Abraão daria a Deus. Como se justifica o discurso cristão elogioso se a atitude do patriarca perde-se no contexto histórico da Antiguidade? Não seria melhor o esquecimento em vez de tanto prestígio? Para Johannes, a fé garante sentido ao gesto de Abraão, que foi além do amor pelo filho ao amar a Deus.

Em seguida, apresenta os três problemas éticos que envolvem Abraão e dão título às respectivas partes da seção. No primeiro, “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”, Johannes aborda a ética como instância presente no universal⁷, *telos* de tudo que é exterior. A individualidade não sobrepõe o universal, antes o indivíduo subordina-se a ele. Todavia, o paradoxo da fé leva Abraão a superar o universal, caso contrário não passaria de um assassino. A ética, portanto, não é o estágio maior da existência, para o autor. O absurdo de se estar acima do universal requer a suspensão teleológica da ética, condição que não possui qualquer analogia com dramas trágicos ou religiosos. A escolha pela entrega do filho como resultado de um conflito religioso interior não justificaria o sacrifício de Isaac, haja vista a situação permitir apenas a ação do crente ou do assassino, pela ética. O cavaleiro da fé, termo que também designa Abraão na obra, está em relação com o absoluto como indivíduo. Esse paradoxo escapa ao resultado da ação, cujo valor nunca está em seus fins (Kierkegaard, 2009, p. 111-124). Outrossim, despreza-se a humanidade do cavaleiro da fé, inclusive sua angústia, esquecida como se não fosse inerente ao ser humano:

Esquecemos a angústia, a adversidade, o paradoxo. Terá sido assim uma coisa tão fácil não cometer erros? Não terá sido terrível ser Deus para este homem que andava entre os outros homens, não terá sido terrível estar sentado à mesa com ele? [...]. Mas o desfecho, os dezoito séculos, isso ajuda – ajuda a alimentar esse sórdido engano com o qual nos ludibriamos a nós próprios e aos outros (Kierkegaard, 2009, p. 125).

O segundo problema, “Haverá um dever absoluto para com Deus?”, inicia-se pela identificação da ética como dever para com Deus, por ser o universal, embora não seja relação com ele. Ao amar o próximo, por exemplo, não se está em relacionamento com Deus, mas com aquele a quem o amor é dirigido; caso contrário seria amar uma abstração. Na fé, entretanto, uma interioridade superior é exercida e, consequentemente, o dever de amar a Deus é absoluto, acima da ética que, todavia, não é abolida. Por isso, não há algo mais terrível nem maior do que existir como indivíduo. O cavaleiro da fé não tem a ajuda de quem quer que seja. Sua loucura é, na verdade, paixão que não deixa de considerar a moral de seu amor de pai (Kierkegaard, 2009, p. 127-141).

O silêncio de Abraão é exposto no Problema III, com o título “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac⁸?”. Johannes defende que a ética, além de ser o universal, é

⁷ Esfera ética da existência, como formulado por Hegel (Sousa, 2009).

⁸ Respectivamente, a mulher, o servo mais próximo e o filho de Abraão, como informa o livro de Gênesis (capítulo 11, verso 30; capítulo 15, versos 2 e 3; capítulo 17, verso 15; capítulo 21, verso 3).

o manifesto e ratifica que o indivíduo, diversamente, é oculto, ser sensível e psíquico que deve se libertar para o universal, senão pecará. “A tarefa ética do singular consiste então em desembaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal” (Kierkegaard, 2009, p. 143). Aqui também há o paradoxo, visto Abraão estar acima do universal e oculto. De acordo com o autor, ao se calar o patriarca desprezou a mais alta instância ética para ele, a família. A única frase dita por Abraão foi uma resposta à indagação de Isaac: “é Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”. Para Johannes, Abraão não mente, pois realmente crê no absurdo. Nada diz com suas palavras, pois sabia o que haveria de acontecer. Se estivesse indeciso ou mentisse ao falar a Isaac, já não seria o cavaleiro da fé, que sofre e se angustia por amor a Deus (Kierkegaard, 2009, p. 144-186).

E, finalmente, o autor dedica à seção “Epílogo” seu elogio final à fé, para Johannes a mais alta paixão: toda geração deve recomeçar com ela, mas nenhuma irá além dela. Essa é a tarefa com a qual cada geração tem que se ocupar sem retroagir, para que não pareça, segundo o autor, com crianças impacientes, ávidas pelo novo, que não são mais adiantadas do que as que, mais seriamente, brincam com o que já lhes pertence. Quem chega à fé não se detém e nem quer se deter nela, porém não vai além: sempre uma nova relação é requerida (Kierkegaard, 2009, p. 187-189).

Voltando-se especialmente ao Problema I, evidencia-se que o caso de Abraão subverte a racionalidade ética. Se o âmbito ético da vida tem como finalidade a adequação ao universal, *telos* de toda ação humana e sentido último da razão ética, o pai da fé não pode ser justificado eticamente. Sua ação contradiz a lógica da moral individual de pai, assim como da ética pública, pois coloca-se acima destas: como indivíduo está acima do universal em sua relação com Deus, paradoxo que somente pode ser concebido mediante a suspensão teleológica do ético.

3. O Problema I: “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”

Ao iniciar o Problema I, Johannes questiona se o ético é o universal. Para ele, Abraão é exceção, está no paradoxo do singular ser superior ao universal, em direta relação com Deus e incapacitado de se explicar publicamente. Assim, acaba por responder à posição kantiana que, de forma diversa, afirma ser condenável a atitude do patriarca, uma vez que o pedido de sacrifício do filho não pode vir de um comando divino. Para o filósofo alemão o ser humano não é meio, mas sempre fim da ação, o que exclui excepcionalidades, especialmente quando se trata da morte de um inocente (Lippitt, 2003).

As alusões do autor de *Temor e tremor*, entretanto, concentram-se em Hegel. Baseado em Fichte, este filósofo alemão defende que Kant desconsidera que o dever moral deve ser aplicado a cada circunstância individual. Ambos concordam, porém, que ser ético é ser racional, não obstante discordem sobre o que significa essa racionalidade. Para Hegel racionalidade não é, como em Kant, pensamento racional próprio do indivíduo, mas moralidade individual constituída de vontade e intenção interior, a ser compatibilizada com a vida ética social pela reflexão sobre sua justificação racional. No

hegelianismo, leis, costumes e instituições de uma nação ou cultura compõem tal vida ética. Abraão não estaria, portanto, segundo Hegel, acima de suas obrigações como pai e partícipe do contexto social de então – não seria possível estar como indivíduo acima do universal (Lippitt, 2003).

A relação direta e inexplicável com Deus é contraposta por Johannes à concepção de Hegel a respeito da linguagem, fundamentalmente pertencente à esfera pública. Para este, a ideia de relação privada com a divindade não passaria de visão pessoal, restrita e idiossincrática, uma *Meinung*⁹, e a subjetividade excessiva refletiria a obstinação do “cavaleiro errante”, ou seja, quem faz da busca de seu próprio sistema filosófico uma obsessão. Hegel afirma que a linguagem tem de ser racional e, como contrariamente diz Fichte, agir pela própria consciência pode tomar indevidamente o lugar do universal e promover o mal. Conseqüentemente, linguagem é autoconsciência voltada a outros, universal e com percepção de si mesma, assim como é percebida pelos receptores. No hegelianismo, portanto, a solidão de Abraão é *Meinung*: certeza subjetiva que, mesmo com boas intenções não implica a verdade, tampouco é justificável. (Lippitt, 2003).

Em resumo, para Kant e Hegel a ética requer o universal e a submissão da razão a esta. Se a ética é *telos* de todo o exterior, não havendo uma instância superior acaba por incluir a dimensão religiosa, como em Kant. E, desse modo, como diz Hegel, a mais alta instância é a ética universal. A fim de explicitar essas conclusões, Johannes apresenta pressupostos kantianos e hegelianos em sua argumentação, que têm a ética como o universal e manifesta pela intenção social da moral a universalidade dos deveres religiosos e a justificação racional explícita para os atos morais. Para o autor, contudo, tais pensamentos não conduzem para além do paganismo grego e fazem de Abraão um assassino ou um herói trágico. Por isso, declara não conseguir entender o personagem bíblico, cujo *telos* não está na ética, mas no absoluto. Como resultado, a insuficiência da razão humana, diante do paradoxo da individualidade estar acima do universal, remete à fé dialeticamente concebida em virtude do absurdo (Gouvêa, 2002).

Ora, Abraão não é um imoral, pois está limitado à ética que, em seu caso, contudo, está em suspensão, o que perfaz um paradoxo que inibe a razão.

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz: o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal, transforma-se agora novamente através do universal no singular que enquanto singular lhe é superior; e o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Esse ponto de vista não pode ser mediado; pois toda a mediação acontece precisamente por força do universal; é e permanece para toda a eternidade um paradoxo, inacessível ao pensamento (Kierkegaard, 2009, p. 114).

⁹ Segundo Hegel, é representação subjetiva, aleatória, fantasiosa e particularizada. Não é em si um pensamento universal, tampouco filosoficamente válido, necessário e conceitual. Trata-se apenas de opinião e posicionamento pessoal (Lippitt, 2003).

O patriarca está em relação absoluta com o absoluto, Deus, sem mediação. Para Hegel, duas são as formas de mediação. A primeira refere-se à solução da oposição entre conceitos, por exemplo, a contraposição entre a liberdade individual e a responsabilidade pública, mediada pela adoção de uma unidade conceitual superior. A segunda é o espaço público da linguagem, pela operação de conceitos acessíveis no universal. Ambas não propõem soluções ao caso de Abraão, porque como indivíduo está só em sua relação com o absoluto, no paradoxo da fé. Existe um nível de mediação, contudo, não citado por Johannes, para que Abraão reconhecesse Deus, não obstante ainda pertencer à sua individualidade: a crença pela qual teve condições de identificar, por si mesmo, aquele de quem recebeu o comando divino como o criador de todas as coisas (Lippitt, 2003).

Na parte final de sua argumentação a respeito da suspensão teleológica da ética, o autor retoma a figura do herói trágico ao afirmar que há justificativa pública para suas ações, por exemplo, o compromisso social com a liderança militar, o voto religioso ou o cumprimento da lei. Por isso, de diferentes formas, transitam dentro do domínio da ética e podem ser explicados pela esfera pública da linguagem. A propósito, três exemplos que envolvem a morte de um filho pelo pai, ou com seu consentimento, são citados por Johannes (Kierkegaard, 2009, p. 116-117).

Primeiramente, apresenta o mito de Ifigênia, no qual Agamenon decide pelo sacrifício da filha em nome do bem comum. Esse episódio da mitologia grega narra o prognóstico do adivinho Calcas feito a Agamenon, rei de Micenas e comandante-chefe de uma ofensiva para vingar seu irmão Menelau, rei de Esparta, cuja esposa, Helena, havia sido raptada oito anos antes por Alexandre, príncipe de Tróia. Para aplacar a ira da deusa Ártemis, deveria Agamenon sacrificar sua filha mais velha, Ifigênia. Pressionado pelo irmão, após muita relutância, consente com o sacrifício da jovem (Brandão, 1990). Em seguida o autor comenta a passagem bíblica do holocausto da filha de Jefté, juiz de Israel, em cumprimento ao voto, feito por este diante de Deus, após conquistar a vitória sobre o inimigo de seu povo. Natural de Galaad e expulso de sua terra por ser filho de uma prostituta, o israelita Jefté fora um guerreiro valente. Volta a seu povo sob a promessa de chefia caso vencesse os inimigos amonitas. A postos para o ataque, faz voto de oferecer em holocausto a seu deus, lahweh, quem sair primeiro pela porta de sua casa para encontrá-lo após o triunfo. Sua única filha, ainda virgem, sai ao seu encontro e, após dois meses de lamentação, é imolada pelo pai (Juízes 11, 29-40). E, finalmente, Johannes lembra a condenação à morte sentenciada por Brutus a seus próprios filhos, para defender a República de Roma de uma conspiração contra o governo. Lucius Junius Brutus, primeiro cônsul de Roma, no século VI antes de Cristo, condenou seus filhos ao descobrir o envolvimento com o intento de restauração da monarquia, recém derrubada pela vitória sobre o déspota etrusco Lúcio Tarquínio, que fora expulso de Roma (Sousa, 2009).

Comum a esses três casos é a aprovação moral dos pais, defende Johannes. Como heróis trágicos, receberiam o elogio de qualquer consciência, mínima que fosse, da supremacia do universal sobre o individual. Diversamente, sem aprovação social ou validação ética, o patriarca está em sofrimento ao caminhar rumo à obediência diante do extraordinário, do paradoxal, de forma similar ao ocorrido com a mãe do Cristo:

Quem foi no mundo grande como essa mulher cheia de graça, a mãe de Deus, a Virgem Maria? E todavia, como se fala dela? Que era bendita entre as mulheres não a torna grande [...]. Omite-se a adversidade, a angústia, o paradoxo [...]. Sem dúvida que Maria deu à luz o filho por obra de um prodígio, mas aconteceu com ela como é costume entre as mulheres, e esse foi um tempo de angústia, de adversidade e de paradoxo. (Kierkegaard, 2009,123-124).

Assim como ocorreu com a Virgem Maria, segundo o autor, Abraão se tornou grande pelo paradoxo, em tormento diante do inexplicável, sem contar com a admiração ética ou as lágrimas humanas pela tragédia. Por isso, é um erro entender o episódio bíblico de Abraão pelo seu resultado, como faz a pregação cristã, pois para Johannes não se pode avaliar uma ação pelo que ainda não aconteceu, tampouco aprová-la por ter passado por um teste, uma vez que se não aparecesse o carneiro a ser imolado a atitude de Abraão teria sido a mesma: a disposição de sacrificar o próprio filho. Reduzir a história ao seu final, assim, é concebê-la de forma não religiosa, mas estética (Lippit, 2003). A filosofia igualmente erra ao entender que a provação do patriarca consistiu em afastá-lo do cumprimento de um princípio ético, quando, contrariamente, ele é justamente tentado a cumpri-lo:

Uma tentação? Mas que quer isto dizer? Ora o que por hábito tenta o homem é exactamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético, que o impedirá de cumprir a vontade Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exactamente a expressão da vontade de Deus (Kierkegaard, 2009, p. 118).

Portanto, a tentação sofrida pelo patriarca refere-se à circunscrição aos limites da ética. No absurdo de se estar acima do universal na relação com Deus, a resposta ao primeiro problema ético é afirmativa: a suspensão teleológica da ética é requerida. Abraão possui um *telos* superior, a saber, seu dever para com Deus, que suspende a ética concebida como o universal.

4. A dialética entre a fé e a ética no Problema I

Johannes define a ética como *telos* da exterioridade, que pertence ao universal. Diante do paradoxo da fé, contudo, a ética é superada e não constitui o estágio¹⁰ maior da existência. Diferentemente do que ocorre com o herói trágico, a superioridade do indivíduo em relação ao universal em Abraão envolve dois outros aspectos distintivos em relação à tragédia, além dos sublinhados por Johannes: Abraão já tem o favor de Deus, pois recebera a promessa de posteridade, e o sacrifício humano consistira em

¹⁰ A expressão “estádio” faz referência ao apresentado por Kierkegaard na obra *Estações na estrada da vida*, de 1845. Nela “[...] a estrutura quádrupla projetada acabou resumida em três partes, uma estética, uma ética e uma religiosa. Daí a tendência a se interpretar o pensamento de Kierkegaard pelo esquema de uma teoria de três estádios, que não é estrutural na obra. Tanto isso é verdade que alguns dos principais títulos abstraem desse esquema, que também pode ser binário (o estético de um lado e o ético-religioso do outro) ou quaternário (com a religiosidade paradoxal constituindo um quarto estágio). O termo ‘estádio’ lembra um percurso, trecho, etapa (não são estágios)” (Almeida; Valls, 2007).

suspensão teleológica da ética, mesmo no contexto histórico do patriarca¹¹ (Sousa, 2009).

O sacrifício de Isaac constitui, dessa forma, uma ação contrária à ética, visto ser ato que não ocorre em favor do universal, como representado pelo herói trágico, tampouco está, ironicamente, conciliado com a promessa feita pelo próprio Deus, relacionada à universalidade da descendência abraâmica: de que, através do filho de Abraão, todas as nações seriam alcançadas pela bênção divina. Para que uma ação, sob o crivo ético típica de um assassinato, seja justificada, deve haver uma autoridade absoluta sobre a ética e que, portanto, a faça ser relativa. Dessa forma, ocorre sua suspensão teleológica ao ser sujeita ao absoluto mandado divino, justificador da atitude de Abraão e superior ao universal. Consequentemente, para Hannay, a ética deixa de ser concebida com um *telos* que represente um fim em si mesmo (1991). Assim, surge uma nova ética, vivida a partir da fé:

O cavaleiro da fé recebe o espírito ético de volta numa nova forma. O ético não é mais o absoluto, mas um novo relativo a nossa relação com Deus, a relação de fé do indivíduo. Todos os deveres éticos do cavaleiro da fé são deveres absolutos para com Deus, eles não são mediados pelo universal, pela ética (Gouvêa, 2002, p. 234).

Em última análise, o valor absoluto da ética é suspenso pelo ato de escolha, porquanto não se trata de necessidade ou de imediaticidade¹², mas de uma segunda imediaticidade, inteiramente volitiva e de caráter paradoxal – haja vista a exclusão da mediação ética argumentada por Johannes. No entanto, é equivocada a ideia de que a ética é suspensa teleologicamente como exceção, ocorrida somente quando houver um mandamento divino a ser cumprido em uma situação delimitada. Diversamente, fé significa relação com Deus durante toda a existência, presente em cada atitude. A vida de Abraão tem, em tudo e continuamente, o movimento da fé, razão porque é denominado por Johannes o cavaleiro da fé. Cada ato é uma nova criação, pela profunda crença em virtude do absurdo de que ocorrerá o melhor a partir da ação que foi qualificada pela fé (Gouvêa, 2002).

Em Abraão há a autossuficiência de uma racionalidade prática particular, ao contrário de uma irresponsável ultrapassagem dos limites da razão prática, como afirmou Kant. A fé do personagem bíblico não pressupõe apenas crença na existência de Deus e disposição de oferecer Isaac em sacrifício, pois aqui está tão somente a resignação, incapaz de enxergar além da possibilidade humana e ciente de que qualquer outra forma de pensar seria ilógica. O patriarca vai adiante, uma vez que quando crê no impossível já renunciou a tudo; não crê para, somente então, renunciar. Ele exerce seu amor a Deus como extensão de seu amor a Isaac. Sua fé considera, paradoxalmente, que o humanamente impossível, continuar a vivenciar sua paternidade, ocorra por força

¹¹ De acordo com Bright (1978), “é também possível que a estória do quase sacrifício de Isaac (Gn 22), qualquer que seja a lição que ele pretenda ensinar no presente contexto, reflete a convicção de Israel – convicção certamente correta – de que seus antepassados nunca condescenderam com a prática do sacrifício humano vigente entre seus vizinhos”.

¹² Imediaticidade ou imediatidade, para Hegel, é conhecimento direto a partir de intuição, sentimento ou introspecção, como o sentimento religioso, o amor, a fé, entre outros (Sousa, 2009).

do absurdo, da incompatibilidade lógica entre ser obediente à voz divina e preservar a vida do filho.

Assim, qualquer pretensão de defesa da possibilidade de compreensão de tal fé seria submetê-la ao domínio da irracionalidade. Como afirma Hannay (1991), Johannes entende que não se pode conceber a fé em termos de raciocínio humano, uma vez que o absurdo está em sacrificar o filho e crer que o mandamento seria revogado:

A fé de Abraão é mantida como um fenômeno interior resultante da intimidade entre o indivíduo e o seu criador, e transmite a convicção do “cavaleiro da fé”, que deixa de sentir preocupação pelo eventual reconhecimento de seu amor a Deus – para este Abraão, ter fé numa voz que o chama e ter “fé para esta vida” são duas faces da mesma moeda, e a imediaticidade da fé no Deus que não vê é a imediaticidade do que realmente vive através do cumprimento dessa voz (Sousa, 2009, p. 16).

Johannes declara crer em Deus a ponto de se resignar diante do dever de obediência, porém apenas pode admirar a fé de Abraão como um observador externo, com quem não compartilha vivencialmente dessa forma de vida por ser incapaz de fazer seus movimentos: ele se reconhece existencialmente pronto à resignação, mas não para a fé. Quanto à compreensão dessa fé, da mesma forma o autor coloca-se como inapto para apreendê-la racionalmente. Nem mesmo a filosofia, confessa, pode fazê-lo, uma vez que a fé teria de ser acessível à racionalidade universal e expressa em linguagem pública. Portanto, a fé pode ser vivida, mas não compreendida pelos recursos filosóficos conceituais. Há que se reconhecer, para o autor, os limites do alcance da razão na abordagem da complexidade da vida e do comportamento humano. Entretanto, diferentemente de Hegel, para ele o que se pode compreender da fé é que esta consiste em forma de vida superior, em contraste com a vida restrita à ética tipificada em *Temor e tremor* pelo herói trágico (Lippitt, 2003).

Conclusão

A abordagem filosófica de Kierkegaard em *Temor e tremor* sugere que a fé é paixão superior, imperscrutável pela razão. Tipificada por Abraão de forma existencial e paradoxal, a fé leva à superação do universal como indivíduo em função do dever absoluto para com Deus e da impossibilidade de expressão pública da situação vivida. Não obstante, na interioridade o conflito entre o amor a Isaac e a Deus gera angústia e sofrimento, superados pela relação de fé com o absoluto.

Tanto a racionalidade moral kantiana, própria do indivíduo, quanto a compatibilização hegeliana da vontade e da intenção individuais com a razão ética pública, são insuficientes diante do paradoxo vivido por Abraão, que não admite mediação, segundo Kierkegaard. Sua relação com o absoluto é absoluta e suas profundas implicações são desconsideradas pela retórica cristã, restrita ao resultado de sua ação, ou seja, a aprovação de Deus; e pela filosofia, ao preconizar que o patriarca fora tentado a transgredir a ética, quando sua tentação consistira justamente em seguir os

preceitos éticos. Contudo, ao agir contra a ética Abraão não a despreza, mas reconhece, na imediaticidade e volição de sua fé superior à racionalidade do universal, em função do absurdo, a autoridade divina que permite a suspensão teleológica da ética. Diante do Problema I qualquer pretensão de identificar fé e irracionalidade é refutada, pois o caráter paradoxal daquela não implica esta, antes preserva a razão em seus limites.

Pela análise do Problema I foi possível percorrer a argumentação de Johannes sobre o paradoxo da fé, enquanto categoria inapreensível pela razão, em particular inexplicável pela ética, bem como reconhecer seu elogio da sublimidade da fé do patriarca bíblico, incompreendida pela teologia e a filosofia. Além disso, o autor sugere que a fé de Abraão apresenta elementos de uma existência que se dá como relação não limitada à ética e vivida na individualidade, cuja interioridade encontra sentido último no transcendente, em obediência e sofrimento – transcendência a partir da qual o pai da fé também se relaciona com a realidade. Johannes defende que a ética é o universal, *telos* de tudo o que é exterior, entretanto afirma que não constitui condição superior da existência, pois é superada pela fé.

Contrariamente à ética, Abraão permanece em silêncio e obediente à voz divina mesmo tendo, da parte de Deus, o favor e a promessa de posteridade relacionada a Isaac, paradoxalmente. A ética, assim, é suspensa e relativizada na vida de fé, em função da relação absoluta com o absoluto.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz M. **Kierkegaard** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1990, 3 ed. V. III.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 1978.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor***. São Paulo: Custom; Alfarrábio, 2002.
- HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London, New York: Routledge, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- LIPPITT, John. **Routledge guidebook to Kierkegaard and *Fear and Trembling***. London, New York: Routledge, 2003.
- PAPINEAU, David. Filosofia da ciência. In: BUNNIN, Nicolas; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.). **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.

SOUSA, Elisabete M. Introdução e notas. *In*: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

Submetido em 01/05/2023

Aceito em 28/10/2023