

4. FÉ

Ninguém hoje se detém na fé – vai-se mais longe. Passarei, sem dúvida, por néscio se me ocorrer perguntar para onde por tal rumo se caminha. Mas, com certeza, darei prova de correção e cultura admitindo que cada um tem fé, pois do contrário seria singular dizer que se vai mais longe. Não sucedia assim antigamente; era então a fé um compromisso aceite para a vida inteira; porque, pensava-se, a aptidão para crer não se adquire em poucos dias, ou escassas semanas. Quando, depois de ter combatido em luta leal e conservado a fé, o velho lutador experimentado chegava ao ocaso da vida, o coração mantinha suficiente juventude para não esquecer o tremor e a angústia que o tinham disciplinado enquanto jovem e que o homem maduro havia dominado, porque daqueles ninguém se livra inteiramente a menos que consiga ir mais longe desde muito cedo. O *terminus* onde chegavam essas veneráveis figuras é hoje o ponto de partida para cada um ir mais longe.¹⁰⁹

O caso de Abraão será abordado por Kierkegaard naquele livro que, dentre todos os que compõem o seu *corpus*, é possivelmente a sua obra mais célebre. Já no prólogo de *Temor e Tremor (Frygt og Bæven)*, publicado em 1843 e escrito pelo heterônimo Johannes de Silentio (João do Silêncio, em português), o filósofo nos deixa entrever, de modo rápido e conciso, o assunto sobre o qual se propará a tratar no decorrer deste livro: a *fé*.¹¹⁰ Ao realizar uma dura crítica aos seus contemporâneos, Kierkegaard compara a prática da dúvida com a prática da fé, chegando à conclusão de que no seu tempo raros são aqueles que exercem verdadeiramente tanto uma como outra atividade; e em especial a fé, posto que ninguém mais se detém nela, mas pelo contrário, querem ir sempre mais longe, superando-a.

A relação que o autor pretende estabelecer é, portanto, entre a fé e a razão. E uma vez que Abraão é reconhecido na tradição das três grandes religiões

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.110.

¹¹⁰ Para um estudo amplo e cuidadoso de *Temor e Tremor*, ver Ricardo Quadros Gouvêa, *A Palavra e o Silêncio*. Ricardo Gouvêa insistirá que a proposta de *Temor e Tremor* vai muito mais além do que uma suposta abordagem irracionalista sobre a fé, pois que em seu movimento dialético próprio aquela obra acabaria por reafirmar a possibilidade tanto do discurso filosófico como do teológico e, de maneira geral, a reformulação do *logos* a partir da fé. “Se minha leitura do livro estiver correta, em *Temor e Tremor* encontramos, paradoxalmente, tanto a afirmação dos limites da racionalidade quanto a justificação para o avanço para além destes limites pela própria racionalidade, que será, todavia, uma racionalidade autoconsciente, transformada por meio de um

monoteístas ocidentais como o pai da fé, Kierkegaard o tomará por empréstimo, confrontando-o com as pretensões intelectuais que pretenderiam compreender aquela feliz paixão que faz de Abraão um *cavaleiro da fé*. Mas como compreendê-lo se o movimento que o conduz à fé é justamente um movimento em virtude (ou à força) do absurdo (*i Kraft af det Absurde*)? Afinal, não seriam a razão e o absurdo irreconciliáveis? Não seria o absurdo, o paradoxo, um verdadeiro assombro para a razão?¹¹¹

Temor e tremor gira em torno de três questões que nos ajudarão a entender melhor tanto a relação que Abraão mantém com a sua fé quanto, conseqüentemente, como tal relação poderá ser encarada pela razão. As três questões são: 1. há uma suspensão teleológica da ética?, 2. há um dever absoluto para com Deus? e 3. pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão?

Mas antes de entrarmos nestas questões, percorramos os cenários que Johannes prepara ao seu leitor a fim de ambientar o seu espírito e habituá-lo à companhia grandiosa de Abraão, pois este é o único meio de aproximar o pai da fé daqueles que ouvem o relato sobre a sua vida, única maneira de o fazer reviver, de lhe devolver o impacto original desgastado à força do hábito e da falsa familiaridade com a sua história.

4.1. A atmosfera

Se Abraão teve que esperar completar cem anos para ver finalmente a promessa de Deus cumprida, bastou-lhe tão-somente a passagem de um capítulo para que a sua felicidade se transformasse na maior provação da sua vida.¹¹² A despeito dos poucos detalhes contidos na narração original, Johannes de Silentio se esforça para tentar nos descrever e recriar a densa e perturbadora atmosfera que teria envolvido o episódio bíblico encontrado em Gênesis 22, no qual nos é narrada aquela que teria sido a penosa e angustiante ida de Abraão ao monte de

processo dialético de humilhação e exaltação, processo que poderíamos chamar de morte e ressurreição gloriosa do *logos*” (GOUVÊA, Ricardo Q., *A palavra e o silêncio*, p.11).

¹¹¹ “Embora se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé, como se a penetrássemos ou ela se houvesse introduzido dentro de nós”, ressaltará Johannes de Silentio (*Temor e Tremor*, p.110).

¹¹² Sara, a mulher de Abraão, dá a luz a Isaque no capítulo 21 de Gênesis. No capítulo seguinte, é pedido a Abraão o seu sacrifício.

Moriá, lugar onde Deus exigira como prova de fé o sacrifício do seu único e amado filho, Isaque.

Johannes de Silentio nos fala sobre um homem a quem a história de Abraão jamais cessou de impressionar. Muito pelo contrário. “À medida que ia envelhecendo, o pensamento retomava mais por miúdo a história e com redobrada paixão; todavia compreendia-a cada vez menos”.¹¹³ Por onde quer que meditasse sobre este episódio, ele continuava a se apresentar como impenetrável, de modo que diante de uma cena tão forte e estarrecedora – não tanto porque narra a tentativa de um filicídio, o que por si só já é extremado, mas sobretudo porque a descreve como o maior ato de sacrifício que o amor e a fé podem realizar –, diante de tal cena sobrou apenas aquilo que seria a uma só vez um desafio e um desabafo lançado pela boca de quem não pode (nem quereria) ir além da fé¹¹⁴: “Então não há ninguém com a estatura de Abraão, ninguém capaz de o compreender?”¹¹⁵ Este homem é, ao que tudo indica, o próprio Johannes.

4.2. Elogio a Abraão

Não! Nada será perdido dos que foram grandes; cada um a seu modo e segundo a grandeza do objeto que *amou*. Porque aquele que se amou a si próprio foi grande pela sua pessoa; quem amou a outrem foi grande dando-se; mas o que amou a Deus foi o maior de todos. A história celebrará os grandes homens, mas cada um foi grande pelo objeto da sua *esperança*: um engrandeceu-se na esperança de atingir o possível; um outro na esperança das coisas eternas – mas aquele que quis alcançar o impossível foi, de todos, o maior. Os grandes homens hão de sobreviver na memória dos vindouros, mas cada um deles foi grande pela importância do que *combateu*. Porque aquele que lutou contra o mundo, foi grande triunfando do mundo, o que combateu consigo próprio foi grande pela vitória que alcançou sobre si – mas aquele que lutou contra Deus foi o maior de todos. [...] E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio.¹¹⁶

Depois de realizar uma breve definição daquilo que seria o herói, cujos feitos incríveis são dignos de admiração, e do poeta, cuja admiração pelo herói o faz recordar os seus feitos e deixá-los às gerações futuras, guardando-o assim do

¹¹³ *Temor e Tremor*, p.113.

¹¹⁴ “Este homem não era, aliás, um pensador. Não sentia o mínimo desejo de ir além da sua fé. Parecia-lhe ser destino mais belo a posteridade vir a chamar-lhe o pai da fé, e considerava-se digno de inveja possuí-la, ainda quando ninguém de tal suspeitasse” (ibidem, loc. cit.).

¹¹⁵ Ibid., p.115.

esquecimento, Johannes de Silentio aponta Abraão como o maior dos heróis, porque “acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo”.¹¹⁷

Abraão, homem eleito de Deus, é considerado o pai da fé porque acreditou, sem vacilar por um instante sequer, que apesar de todas as profundas dificuldades e contra todas as sombrias previsões Deus se manteria fiel às suas promessas para com ele. A fé do patriarca resistiu tanto ao tempo quanto à eternidade. Pela fé encontrou forças para lutar – e vencer! – contra essas duas terríveis potências que esmagam o homem por um e outro lado. Lutou contra o tempo porque acreditou que a promessa de Deus se cumpriria mesmo contra todas as expectativas, isto é, que ele e a sua mulher, Sara, poderiam gerar – e de fato gerariam – um filho na velhice, estação da infertilidade: “Passou o tempo, tornou-se absurda a esperança, Abraão acreditou”.¹¹⁸ Lutou esta luta e venceu: veio Isaque. No entanto, restar-lhe-ia uma outra luta, ainda maior; teria agora de lutar contra o Eterno e resistir-lhe pela fé. Deus exigira a sua oferta de volta. E não só a queria de volta, como incumbiu Abraão de lhe devolver a oferta com as suas próprias mãos. A única alegria de Abraão, razão dos seus longos dias, devia ser sacrificada e por ninguém menos que ele mesmo. “Estava tudo perdido. Oh! Desgraça terrível, maior ainda do que o desejo que nunca foi atendido! Assim o Senhor se divertia com Abraão! Eis que, depois de ter realizado milagrosamente o absurdo, queria agora ver sua obra reduzida a nada. Que loucura!”.¹¹⁹

Para que tenhamos em justa conta por que Abraão é considerado o herói dos heróis por Johannes, é necessário que saibamos um pouco mais da sua história. Primeiro Deus ordenara a Abraão que deixasse a sua terra natal e fosse em busca da terra que fora prometida ao seu povo. Abraão se tornara então estrangeiro em uma terra estranha e hostil: “Pela fé foi estrangeiro na terra prometida onde nada evocava o que amou, onde a novidade das coisas imprimia na alma a tentação dum doloroso arrependimento”.¹²⁰ Mais tarde, Deus prometera a Abraão que ele teria juntamente com a sua esposa Sara um filho cuja descendência seria tão numerosa quanto os grãos de areia da terra ou o número de estrelas do céu, sendo assim o patriarca de uma grande nação. Passados setenta anos desde aquela

¹¹⁶ Ibid., p.117-118.

¹¹⁷ Ibid., p.120.

¹¹⁸ Ibid., p.118.

¹¹⁹ Ibid., p.119.

¹²⁰ Ibid., p.118.

promessa e contando o casal já com avançada idade, ele ainda se mantinha firme na sua fé, enquanto todos, inclusive a sua própria mulher, duvidavam do seu cumprimento. Foi então que o seu filho finalmente nasceu, realizando assim a antiga promessa. Não obstante, passados poucos anos, Deus lhe ordena que sacrifique o seu tão amado e aguardado filho, Isaque, único capaz de dar continuidade às suas esperanças. Mas ainda assim Abraão continuava a confiar nas promessas de Deus, ainda assim continuava a crer na providência divina, sem duvidar jamais dela. Contudo – e eis aqui o absurdo! – permanecia com a faca empunhada e sempre pronto para o desfecho fatídico: “Porque é grande renunciar ao mais querido voto, mas maior ainda é mantê-lo depois de o ter abandonado. Grande é alcançar o eterno, mas maior ainda é guardar o temporal depois de a ele ter renunciado!”¹²¹ louva Johannes a fé de Abraão. E acerca desta mesma fé, diz ainda:

Apesar de tudo Abraão acreditou e acreditou para esta vida. Se a sua fé se reportasse à vida futura, ter-se-ia, com facilidade, despojado de tudo, para sair prontamente dum mundo a que já não pertencia. Mas não era desta espécie a fé de Abraão, se acaso isso é fé. A bem dizer não se trata aí de fé, mas apenas de remota possibilidade que adivinha o seu objeto no horizonte longínquo, embora dele separado por um abismo onde se agita a desesperação. Mas a fé de Abraão era para esta vida [...].¹²²

Mas a fé de Abraão era para esta vida, sustenta alegremente Johannes. Quer isto dizer que a fé de Abraão tinha como marca distintiva a crença na realização do absurdo. Crer que reveria Isaque nos Céus não guarda nada de absurdo para aquele que acredita numa vida eterna, mas crer que entregá-lo à morte era ainda não desistir dele *nesta* vida traz consigo um paradoxo que para a razão se faz incompreensível. O mesmo paradoxo, aliás, que expressa essa união entre tempo e eternidade, entre o chamado de Deus e a viagem silenciosa de Abraão, entre mãos que sacrificam e mãos vivificantes.

A fé de Abraão era absurda, ou tinha como objeto o absurdo, porque acreditava na intervenção revigorante da eternidade no tempo – dois campos que a princípio e por definição são de ordem distinta. E todavia não só acreditava nesta intervenção como sabia que a única maneira de se alcançar o eterno seria

¹²¹ Ibid., p.119.

¹²² Ibid., p.120.

primeiramente abrir mão do temporal para, somente então, retomá-lo. Porque, caso contrário, se não houvesse a retomada do finito, do temporal, não se trataria do movimento da fé, porque esta conduz à vida e, como Johannes nos relembra, a fé de Abraão era para esta vida. Por isso Abraão é o pai da fé: porque *viveu* conforme ela. Assim, talvez Isaque seja chamado o filho da promessa não porque fruto já da velhice dos seus pais, que aguardavam em Deus que a impossibilidade de gerarem um filho fosse revertida, mas antes porque representa o cumprimento da fé do seu pai, não a da espera nem a da resignação, e sim a da feliz retomada daquilo que já havia sido condenado.

4.3. Efusão preliminar

Temerária doutrina pretende introduzir no reino do espírito esta mesma lei de indiferença sob o peso da qual geme o mundo exterior. Pensa ela que basta saber o que é sem necessidade de nenhum outro labor. Também esta doutrina não recebe o pão; também ela perece de inanição vendo tudo em seu redor transformar-se em ouro. E que sabe ela, aliás? [...] Gerações sem número souberam de cor, palavra por palavra, a história de Abraão; mas quantos tiveram insônias por sua causa?¹²³

O mundo finito, exterior, temporal, em suma, o *nosso* mundo é regido pela imperfeição e pela lei da indiferença; mas as coisas se passam de outro modo no mundo do espírito, do infinito, da eternidade, pois que lá reina a ordem e a justiça. Feita essa distinção, Johannes denuncia então a vontade que a modernidade tem de introduzir aquela mesma lei da indiferença no mundo do espírito. Afinal, quantos dentre os seus contemporâneos – sejam já os filósofos e pensadores da moda que não se detinham na fé e julgavam ultrapassá-la, sejam já aqueles homens e mulheres que figuravam, piedosos e assíduos, nas prédicas dominicais –, quantos, entre estes, perderam sequer uma noite de sono acabrunhados e meditativos pela história de Abraão? Quantos permaneciam simplesmente indiferentes a ela?

A história de Abraão consegue se manter magnífica mesmo que dela se compreenda pouca coisa. Contudo, para tentarmos avaliar um pouco melhor a dimensão do seu ato, é necessário que antes percebamos que o que Abraão estava disposto a sacrificar não era tão-somente aquilo que ele tinha de melhor. Não devemos, aqui, identificar indistintamente Isaque com o “melhor”. Explica

¹²³ Ibid., p.123.

Johannes que é certo que não nos tornamos como Abraão porque sacrificamos a melhor coisa que possuímos. O seu caso é especial, porque nele está envolvida uma angústia. Angústia de ter que sacrificar aquilo com o que possuía obrigações morais últimas e inalienáveis: angústia de ter que matar o próprio filho.

O que se omite na história do patriarca? A angústia. Porque ... o pai está ligado ao filho pelo mais nobre e mais sagrado vínculo. Como, porém, para os débeis de espírito, a angústia é perigosa, deixamo-la passar em silêncio [...].¹²⁴

No entanto, se do ponto de vista moral a sua conduta é execrável, do ponto de vista da fé ela é digna da mais profunda admiração. Sem a dimensão da fé o ato de Abraão é simplesmente injustificável, pois a fé é aquele elemento sem o qual o sacrifício por ele perpetrado se confunde e se transforma numa ação condenável sob qualquer ponto de vista, completamente indigna de qualquer louvor ou admiração. É nesta contradição, entre o dever moral e o religioso, que reside a angústia de Abraão. Dirá Johannes: “Quando, na verdade, se suprime a fé, reduzindo-a a zero, resta só o fato brutal de Abraão ter querido matar o filho, conduta bem fácil de imitar por quem quer que não possua fé – entendendo eu por fé o que torna difícil o sacrifício”.¹²⁵

Para se suspender a ética deve-se, primeiro, reconhecer uma profunda obrigação moral para com o outro, quem quer que ele seja. É exatamente este reconhecimento das bases éticas da intersubjetividade e da coexistência que diferencia o verdadeiro sacrifício do mero assassinato. Caso contrário, sem a real e constante presença a cada instante das obrigações morais e éticas que Abraão sabia ter para com o seu filho, não poderíamos falar de uma superação do ético, pois nem sequer haveria um estágio ético propriamente dito. Onde não houver a consideração da vigência de obrigações morais nem a sincera e arrebatadora angústia de querer superá-la, não poderá haver um autêntico ato de fé. E então o religioso passa a dar lugar à barbárie. Portanto, o que está por trás da discussão que Kierkegaard leva a cabo através do seu heterônimo, Johannes, é que o religioso não anula o ético, mas que o supera ao mesmo tempo que o fundamenta. Esclarece Ricardo Gouvêa:

¹²⁴ Ibid., p.124.

Na verdade, a esfera religiosa engloba, e deve sempre englobar, a esfera ética. O que Kierkegaard queria era encontrar o fundamento genuíno e “original” para o pensamento ético. E uma vez que a ética pode ser definida historicamente (na tradição platônico-aristotélica) como a busca e o estudo do Bem, e do bem último e supremo (*summum bonum*), seu pensamento não pode ser considerado contrário à ética como tal.¹²⁶

Talvez pudéssemos interpretar o pedido de sacrifício realizado por Deus a Abraão como uma manifestação irônica, talvez até humorística. Como se Deus estivesse mostrando ao patriarca que não é aconselhável deixar o ético; demonstração esta, contudo, que só poderia ser efetuada a partir do seu contrário. Deus é o único que teria as condições de pedir (exigir) a suspensão da ética, mas que, no entanto, como ocorre no caso de Abraão, acaba por finalmente rejeitar esta ideia, já que a sua vontade seria fundamentalmente ética. Pois assim como há de se superar a finitude para ganhar a eternidade, há de se poder suspender a ética, entrar em contato com aquilo que a fundamenta, para tornar a ganhá-la. Como aponta Ricardo Gouvêa: “Kierkegaard, isto sim, subordina o ético ao religioso, já que o ético é necessário no movimento da fé. O que Kierkegaard está realmente propondo é a redenção religiosa do ético”.¹²⁷

Seja como for, não é justo sustentar posições religiosas fundamentalistas em *Temor e Tremor* porque o que está sendo defendido ali é que a decisão digna do mais alto apreço que alguém pode vir a tomar é seguir a vontade de Deus, e uma vez que o Deus de Abraão se revelaria mais tarde como sendo o deus de amor, o indivíduo que por fé o segue deverá, portanto, manifestar essa sua relação com o divino da maneira mais própria, qual seja, construindo uma relação de cuidado com o outro, pois é justamente o amor que permite e promove a comunhão entre os indivíduos, e tal comunhão é tanto mais resistente e verdadeira na medida em que se exprime por meio de relações eticamente possíveis. Assim como o estágio ético deve anteceder o estágio religioso, muito embora uma existência eticamente orientada não garanta por si só a passagem para o religioso, assim também a fé se desdobrará *sobre* a lei e *na* lei, isto é, assumirá as formas e condutas presentes no estágio ético. Pois a verdadeira fé, ainda que superior às obrigações éticas, se

¹²⁵ Ibid., p.125.

¹²⁶ GOUVÊA, Ricardo Q., *A palavra e o silêncio*, p.41.

¹²⁷ Ibidem. p.131.

ajustará, por amor, ao estágio ético. Porque se é verdade que o ético não leva necessariamente ao religioso, não é menos verdadeiro que o religioso, de uma forma ou de outra, sempre reconduzirá ao ético.

Sobre este papel central que o amor eticamente orientado desempenha no sacrifício realizado por Abraão, comentará Johannes:

Pode, por acaso, falar-se francamente de Abraão sem correr o risco de extraviar aquele que quisesse fazer o que ele fez? Se não possuo a sua coragem, o melhor é não mencionar sequer Abraão, e, sobretudo, não o aviltar tornando o seu exemplo armadilha para os fracos. Mas, se fazemos da fé um valor total, se a tomamos pelo que ela é, penso que se pode falar sem perigo dos problemas que somente lhe não são estranhos; pois pela fé alguém se pode assemelhar a Abraão em vez de a um vulgar assassino. Se fazemos do amor um sentimento fugitivo, um voluptuoso movimento da alma, estendem-se, pura e simplesmente, ao falarmos das proezas da paixão, ratoeiras aos fracos. Movimentos passageiros como este, toda a gente os tem; mas, se todo o mundo se ocupar em refazer esse ato terrível que o amor santificou como façanha imortal, tudo estará então perdido: o feito sublime e o extraviado imitador.¹²⁸

A história de Abraão é, sem dúvida, magnífica mesmo que dela se compreenda pouca coisa. Há, todavia, um problema que deve ser levado em consideração: o problema da transmissão deste episódio. Pois, para evitar que porventura alguma pessoa incorra na tolice de tentar imitar o feito de Abraão, é necessário tratar o tema com a seriedade e sublimidade que ele merece, frisando aos seus ouvintes todo o terror daquela cena, toda a carga de angústia que pesava sobre o peito amoroso de Abraão. “Se me propusesse pregar – diz Johannes –, mostraria primeiro o homem piedoso e temente a Deus que foi Abraão, homem digno de ser chamado eleito do Eterno. Somente um homem assim pode submeter-se a semelhante prova. Mas quem é assim?”¹²⁹ E uma vez realizadas tais advertências, difícil seria encontrar um único homem capaz de seguir os passos do pai da fé.

¹²⁸ *Temor e Tremor*, pp.125-126. Ricardo Gouvêa comenta que Sylviane Agacinski e, antes dela, George Bataille, apontaram para o fato de que o termo sacrifício é fundamentalmente ambíguo ou, se se quiser, ambivalente, de modo que falar do sacrifício de Abraão ou do sacrifício de Isaque é falar da mesma ação. E que tal ambivalência se deve a uma identificação entre sujeito e objeto no ato do sacrifício, isto é, entre o que sacrifica e o que é sacrificado. Sem tal identificação, não se trataria propriamente de um sacrifício (cf. GOUVÊA, op. cit., p.129). Atrevo-me a dar um passo além e sugerir: e o que promove essa identificação senão o amor? Por amor, Abraão não sacrificaria apenas Isaque, mas também a si próprio – cravar o punhal no peito do seu filho teria sido tão ou mais doloroso quanto cravá-lo em si mesmo. “O amor que, com toda a minha alma, dedico a Isaque constitui o pressuposto sem o qual o meu comportamento resulta criminoso” (*Temor e Tremor*, p.128), comenta Johannes ao se pôr no lugar de Abraão.

Mas, afinal, o que é a fé? Em que ela consiste? A primeira coisa que podemos falar sobre a fé é que ela não se deixa capturar pelo pensamento: ela sempre escapa das suas malhas. A dificuldade em se pensar, em se penetrar na fé, se deve ao fato de ela ser antes de tudo um *paradoxo*. O movimento da fé é em direção ao *absurdo*. Johannes confessa que “... quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a todo instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado”.¹³⁰ No entanto, convém lembrar que o heterônimo Johannes, embora seja um admirador e entusiasta dos movimentos da fé, não é ele mesmo um homem de fé. “Não posso realizar o movimento da fé, não posso cerrar os olhos e lançar-me de cabeça, pleno de confiança, no absurdo; tal coisa é impossível, mas não me vanglorio por isso. ... Posso acomodar-me e viver à minha maneira, feliz e contente, mas tal alegria não promana da fé e, comparativamente, é desgraçada”.¹³¹ Assim, aquilo que é absurdo para o homem que vive exclusivamente sob as diretrizes racionais já não o será, entretanto, para aquele que alcançou a fé. Pois, ainda que continue sendo um absurdo para a razão, o paradoxo será acolhido e, por assim dizer, redimido pela fé.¹³²

Portanto, em lugar de pensar que o absurdo é alguma espécie de má formulação racional, uma falha no raciocínio, Johannes se inclina a admiti-lo como algo suprarracional, algo que não pode ser contido dentro das categorias lógicas, e isso não por conta de uma imperfeição do absurdo, mas sim por causa de limitações concernentes à razão. “O absurdo”, diz Johannes, “não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisto. No momento em que o cavaleiro se resigna, convence-se segundo o humano alcance, da impossibilidade. Tal é o resultado do exame racional que tem a energia de fazer”.¹³³ De fato, não é que o paradoxo careça de uma estrutura significativa; deve-se antes dizer que a sua estrutura é tal que não permite uma resolução lógica satisfatória. O pensamento se

¹²⁹ Ibid., 126.

¹³⁰ Ibid., p.127.

¹³¹ Ibid., loc. cit.

¹³² Cf. GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.61.

¹³³ *Temor e Tremor*, p.136.

enreda em si próprio. O paradoxo, e em especial este paradoxo ao qual Johannes se refere, não pode ser portanto compreendido, apenas crido. É, pois, esse caráter paradoxal da fé que impede a sua redução às categorias racionais. Segundo Kierkegaard:

O absurdo, o paradoxo se acha estruturado de tal modo que a Razão não pode de modo algum, por si mesma, dissolvê-lo em *nonsense*, nem mostrar que é um *nonsense*; não, ele é um signo, um enigma, um enigma de estrutura do qual a razão deve dizer: não posso resolvê-lo, não é compreensível, mas daí não se infere que seja *nonsense*.¹³⁴

A dialética da fé consiste em se abandonar o finito, o temporal, para vir a reconquistá-lo em seguida em virtude do absurdo; o duplo movimento da fé sempre se realiza com vistas a ganhar o finito, e é por isso que Johannes batiza os movimentos próprios da fé como movimentos da finitude (*Endelighedens Bevægelser*). France Farago define o absurdo e o paradoxo como termos correlatos na terminologia kierkegaardiana, ambos designando “... a tensão de contrários logicamente incompatíveis, mas que o homem tem de articular existencialmente. *A não-compatibilidade lógica: eis o absurdo aos olhos da razão. A articulação existencial, a compossibilidade sem divisão nem confusão, eis o sentido*”.¹³⁵ O absurdo desse movimento está no fato de que se recorre ao infinito – que é de uma ordem totalmente diversa da do finito – e, sem largá-lo, voltar a conquistar o finito ao término do movimento. É como se o finito fosse de uma só vez a chegada e o ponto de partida, sendo o infinito o percurso que liga esses dois momentos. “Esta é a natureza intrínseca do movimento da fé em virtude do absurdo em Kierkegaard. Termina-se onde se estava, mas como uma nova criação”,¹³⁶ resume Ricardo Gouvêa. E é justamente este movimento em virtude do absurdo que deixa Johannes novamente perplexo e cuja complexidade o faz admirar ainda mais a fé. Afinal,

... que se chegue a perder a razão e com ela o finito, de que a razão é o agente de transformação, para recuperar então esse mesmo finito em virtude do absurdo: eis o que me espanta; mas não digo por isso que seja coisa insignificante, quando, pelo contrário, é o único prodígio. Crê-se, em geral, que o fruto da fé, longe de ser uma obra-prima, constitui árduo e grosseiro trabalho reservado às mais incultas

¹³⁴ KIERKEGAARD, *apud* FARAGO, F., *Compreender Kierkegaard*, p.167.

¹³⁵ FARAGO, F., *op. cit.*, p.143, em nota de rodapé, número 43.

¹³⁶ GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.193.

naturezas; nada menos certo, porém. A dialética da fé é a mais sutil e notável de todas; tem uma sublimidade de que posso ter uma ideia, mas não mais que isso.¹³⁷

Aquele que tem a capacidade de recriar o finito pelo absurdo, isto é, de cumprir o movimento da fé, será ordenado por Johannes com o título de *cavaleiro da fé* (*Troens Ridder*). E, contudo, não tem ele nenhuma característica especial, nada que denuncie a sua condição privilegiada; passando despercebido através da multidão, assemelha-se a todos os outros homens e mulheres do seu tempo, totalmente indistinguível dos demais na sua rotina diária.

Aproximo-me um pouco, vigio os mínimos movimentos tentando surpreender qualquer coisa de natureza diferente, um pequeno sinal telegráfico emanado do infinito, um olhar, uma expressão fisionômica, um gesto, um ar melancólico, um ligeiro sorriso que traisse o infinito na sua irreduzibilidade finita. Mas nada! Examinoo com minúcia da cabeça aos pés, procurando a fissura por onde se escape a luz do infinito. Nada! É um sólido bloco. A sua conduta? Firme, integralmente dada ao finito. ... Nada denuncia essa natureza soberba e estranha onde se reconheceria um cavaleiro do infinito. Regozija-se por tudo e por tudo se interessa. De cada vez que intervém em alguma coisa, fá-lo com a perseverança característica do homem terrestre cujo espírito se ocupa de minúcias e seus cuidados. Ele está realmente naquilo que faz. ... Vive em despreocupação folgazã.¹³⁸

O que importa ao cavaleiro da fé é que os seus desejos se concretizem na realidade, no temporal. “Com efeito, o movimento da fé deve constantemente efetuar-se em virtude do absurdo, mas – e aqui a questão é essencial – de maneira a não perder o mundo finito, antes, pelo contrário, a permitir ganhá-lo constantemente.”¹³⁹ Mas para que isso aconteça, quer dizer, para que ele possa realizar o duplo movimento da fé e com isso obter o finito em virtude do absurdo, é necessário que antes ele realize um outro movimento: o *movimento da resignação infinita* (*Resignationes uendelige Bevægelse*). Johannes afirmará que “[a] resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente este movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé”.¹⁴⁰ Resignar-se infinitamente é ter a consciência de que no plano temporal, no mundo finito, certo desejo ou

¹³⁷ *Temor e Tremor*, p.129.

¹³⁸ *Ibidem*. pp.130-131.

¹³⁹ *Ibid.*, p.130.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.135.

objetivo nunca poderá realizar-se. É saber que nem tudo é suscetível de se realizar no finito, que há coisas impossíveis de serem alcançadas.

De início o cavaleiro deve ter a força de concentrar toda a substância da vida e todo o significado da realidade num único desejo. No caso de o não conseguir, a alma encontra-se, desde o princípio, dispersa no múltiplo e jamais poderá chegar a realizar o movimento. ... Donde se conclui que este deve ter a força de concentrar o resultado de todo o seu trabalho de pensamento em um só ato de consciência. Na falta de tal concentração, a sua alma acha-se, desde o princípio, dispersa no múltiplo; nunca terá tempo de realizar o movimento, correrá incessantemente atrás dos problemas da vida, sem nunca entrar na eternidade; porque, no preciso momento em que está prestes a alcançá-la, aperceber-se-á, subitamente, de que se esqueceu de alguma coisa, e daí a necessidade de dar meia volta.¹⁴¹

De acordo com Johannes, é necessário que o cavaleiro que deseja realizar o duplo movimento (*Dobbelt-Bevægelse*) ponha, primeiramente, toda a sua paixão naquilo que se vê obrigado a renunciar. Quer isto dizer que o movimento da resignação não é o resultado de uma atitude apática e desinteressada, mas de uma ação afirmativa e apaixonada. Porque, aqui, renunciar a algo é uma forma de possuí-lo, de retê-lo; renuncia-o temporalmente para ganhá-lo de uma maneira ainda mais segura: na eternidade, no seu valor eterno e ideal. O cavaleiro da resignação (*Resignations Ridder*) reconhece a impossibilidade, humanamente falando, de realizar temporalmente a sua paixão, e por isso prefere conservá-la idealmente, isto é, desloca-a do finito conduzindo-a a salvo para o plano da eternidade, único lugar no qual ele é capaz de conferir realidade à sua paixão. Assim, realizar o movimento da resignação infinita é, sem dúvida, difícil e doloroso, posto que quem o realiza não se esquece daquilo que é a fonte da sua dor, daquilo que para ele é impossível de acontecer, mas não obstante também conduz a uma reconciliação com a vida, uma vez que ele se conforta no seio da sua dor.

A resignação infinita implica a paz e o repouso; aquele que a deseja, aquele que não se aviltou rindo-se de si próprio (vício mais terrível que o excesso de orgulho), pode fazer a aprendizagem deste movimento doloroso, sem dúvida, mas que leva à reconciliação com a vida. ... A resignação infinita implica o repouso, a paz e a consolação no seio da dor, sempre com a condição de que o movimento seja efetuado normalmente.¹⁴²

¹⁴¹ Ibid., p.133.

O indivíduo que realiza o movimento da resignação infinita depende todas as suas forças em renunciar a temporalidade, de modo que não pode, portanto, através dessa mesma temporalidade, reconquistá-la; teria para tal que efetuar o movimento da fé e assim obtê-la novamente em virtude do absurdo, tornando-se então um cavaleiro da fé. O próprio Johannes reconhece a dificuldade de se realizar o movimento da resignação, assim como o elevado caráter deste cavaleiro, e por isso diz ter “... a convicção de que um tal homem não é maldito, que pode obter a felicidade como todos os outros – *mas nunca no tempo*”.¹⁴³ Ora, o cavaleiro da fé é o único que realmente encontra a felicidade no mundo finito, pois é nessa direção que ele emprega todos os seus esforços. Sabe que só poderá encontrar a verdadeira alegria no mundo finito graças ao absurdo, enquanto aquele que para no movimento da resignação infinita, que não tem coragem de dar o salto fundamental em direção ao absurdo, encontrará apenas o repouso na dor: “Ai de mim, que não posso fazer esse movimento. Quando o tento, então tudo se altera e volto a refugiar-me na dor da resignação”.¹⁴⁴ Está ao alcance de qualquer um realizar de maneira independente o movimento da resignação infinita; todavia, o mesmo não acontece com o movimento da fé, cuja execução dependerá do auxílio divino.

É-me lícito, portanto, afirmar que importa possuir força, energia e liberdade de espírito para realizar o movimento infinito da resignação, inclusivamente para que a sua execução seja possível. Todavia o resto deixa-me estupefato. Rodopia-me o cérebro dentro da cabeça; porque, depois de ter realizado o movimento da resignação e tudo obter em virtude do absurdo, ver assim integralmente realizado todo o desejo está acima das forças humanas: é um prodígio.¹⁴⁵

No plano finito, racional, o cavaleiro da fé se resigna ao admitir a impossibilidade de realizar o seu desejo; no entanto, no plano infinito do espírito, da fé, ele ainda mantém viva a esperança de satisfazê-lo. O paradoxo está justamente no cavaleiro da fé, ao mesmo tempo em que reconhece a impossibilidade, crer no absurdo de ela se realizar no tempo. A fé não é renúncia, pelo contrário, é posse do que se deseja. Pela resignação, o cavaleiro da fé renuncia; pela fé, recebe aquilo que renunciara. Pela resignação reconhece a

¹⁴² Ibid., p.135.

¹⁴³ Ibid., p.126. Meu grifo.

¹⁴⁴ Ibid., p.138.

impossibilidade da concretização temporal da sua paixão; pela fé ele se dirige apaixonadamente rumo ao impossível.

O cavaleiro da fé tem também lúcida consciência desta impossibilidade; só o que o pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé. Reconhece, pois, a impossibilidade e, ao mesmo tempo, crê no absurdo; porque, se alguém imagina ter a fé sem reconhecer a impossibilidade de todo o coração e com toda a paixão da sua alma, engana-se a si próprio e o seu testemunho é absolutamente inaceitável, pois que nem sequer alcançou a resignação infinita.¹⁴⁶

Não se pode, com efeito, chegar à fé sem antes se ter passado pela resignação infinita; contudo, a resignação infinita não implica necessariamente a fé. O que se obtém com a resignação infinita é a consciência eterna de si próprio, uma vez que esse movimento consiste em renunciar a toda temporalidade. A fé, por sua vez, age no temporal, no finito. E eis que o paradoxo da fé mais uma vez nos intriga: pois uma vez obtida a consciência da eternidade, o cavaleiro da fé a puxa consigo para dentro dos limites temporais. Tal dialética do duplo movimento da fé permite que Johannes afirme que “... o cavaleiro da fé é o único feliz, o herdeiro direto do mundo finito, enquanto que o cavaleiro da resignação é um estranho vagabundo”.¹⁴⁷ Mas a sua felicidade não vem de graça; exige do cavaleiro da fé uma disposição incansável para, a cada vez e sempre, agarrar e crer na possibilidade do absurdo. Prossegue Johannes, constatando que o cavaleiro da fé...

... paga os favores do tempo, cada instante da sua vida pelo preço mais elevado – porque a mínima coisa é sempre realizada em função do absurdo. E era o caso para se enfurecer, pelo menos de ciúme, porque este homem efetuou e completou, *a todo momento*, o movimento do infinito. Converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida; conhece a felicidade do infinito; experimentou a dor da total renúncia àquilo que mais ama no mundo – e, no entanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se nada tivesse conhecido de melhor, não mostra indício de sofrer inquietação ou temor, diverte-se com uma tal tranquilidade, que, parece, nada há de mais certo que este mundo finito. E, no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo. *Constantemente* efetua o movimento do infinito, com tal segurança e precisão que *sem cessar* obtém o finito sem que se suspeite a existência de outra coisa.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ibid., p.136.

¹⁴⁶ Ibid., loc. cit.

¹⁴⁷ Ibid., p.138.

O cavaleiro da fé, reconhecendo que o finito não pode lhe dar as condições de realizar aquilo que ele deseja, mas ao mesmo tempo sem desistir de realizá-lo, apela ao infinito, pois este sim pode oferecer-lhe os recursos dos quais necessita para levar a cabo as suas aspirações. Não obstante, o ato de se recorrer ao infinito com vistas a realizar o finito é, a uma só vez e de certa forma, também renunciar a esse mesmo finito, aceitar a sua impossibilidade, humanamente falando. Talvez, em lugar de se dizer que o finito é renunciado, seja melhor dizer que ele foi superado, porque só se ganha aquilo que se supera.¹⁴⁹ A renúncia prévia do cavaleiro da fé é, em outro sentido, franco movimento de avanço em direção ao absurdo.

Mas Johannes ainda não está satisfeito; continuará analisando a história de Abraão a fim de extrair dela a sua dialética própria e com isso chegar mais próximo do paradoxo da fé: paradoxo que faz de um crime abominável um ato santo, que restitui a Abraão o seu filho condenado, paradoxo que não se deixa apreender pelo pensamento, pois “... a fé começa precisamente onde acaba a razão”.¹⁵⁰

4.3.1. Há uma suspensão teleológica da moralidade?

A moralidade está no geral, repousa em si mesma e é o *telos* (isto é, o fim, a finalidade) de tudo o que lhe é exterior. Em face desta realidade, cabe ao indivíduo, enquanto ser imediato, sensível e psíquico, expressar-se no geral, deixando de lado todas as suas singularidades, dado que o seu *telos* se encontra na esfera pública ou, se se quiser, no universal. “A moralidade, em si, está no geral, e a este título é aplicável a todos. O que pode por outro lado, exprimir-se dizendo que é aplicável a cada instante. Repousa imanente em si mesma, sem nada exterior que seja o seu *telos* sendo ela mesma *telos* de tudo o que lhe é exterior”.¹⁵¹

A tarefa moral do indivíduo consiste então em renunciar a sua individualidade para que desse modo possa exprimir-se convenientemente no geral. Todavia, quando se trata do paradoxo da fé o indivíduo enquanto tal, na sua

¹⁴⁸ Ibid., pp.131-132. Meus grifos.

¹⁴⁹ Em um dos seus “Discursos Edificantes”, Kierkegaard diz o seguinte: “Como poderia um pagão conseguir superar o mundo; mas se ele não tivesse sucesso nisto, como então poderia ele ser capaz de ganhar o mundo!” in GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, pp.187-188.

¹⁵⁰ *Temor e Tremor*, p.140.

individualidade, fica acima do geral. “Com efeito, é a fé esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como Indivíduo acima do geral”.¹⁵² A fé ultrapassa o geral (e, portanto, a moral), do qual se segue que a sua expressão se dá unicamente no caráter singular do indivíduo.

O indivíduo só chega a se constituir como tal, isto é, como singularidade incomensurável com o real, dentro do movimento da fé. É a fé que, pela primeira vez, o eleva acima das determinações do geral. Antes da fé, o indivíduo ainda não é capaz de afirmar a sua individualidade, a sua existência se encontra dispersa, as suas verdades são todas impessoais. Johannes ironiza os seus contemporâneos, os quais, sem nem mesmo terem conseguido alcançar a fé, propõem-se a decifrá-la como se realmente soubessem o que estão fazendo: “É fácil explicar a vida toda, incluindo a fé, sem ter bem a ideia do que esta representa; e aquele que especula acerca da admiração causada pela sua teoria não faz mau cálculo; porque, como diz Boileau, *um tolo encontra sempre um tolo ainda maior que o admira*”.¹⁵³ Mas, na medida em que o indivíduo conseguir superar toda mediação desempenhada pelo geral e, em lugar de teorizar sobre a fé, vivê-la de fato, estará ele numa relação absoluta com o absoluto.

A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este.¹⁵⁴

Se a fé, diz Johannes, não for este paradoxo então, em verdade, jamais houve fé no mundo, posto que ela nunca passou do geral, e Abraão, em vez de pai da fé, não passaria de um lunático e homicida. Há, pois, na história de Abraão uma suspensão teleológica da moralidade, uma vez que ele foi capaz de praticar o absurdo, isto é, conseguiu como indivíduo elevar-se acima do geral. Contudo, resta saber se há alguma expressão superior dentro da própria esfera da moral que

¹⁵¹ Ibidem., p.141.

¹⁵² Ibid., loc. cit.

¹⁵³ Ibid., p.142.

¹⁵⁴ Ibid., loc. cit.

possa justificar o ato de Abraão, o qual, suspendendo a obrigação moral que tinha para com o seu filho, bem podia ser que estivesse amparado num dever ainda maior, cujo cumprimento o abonaria da transgressão ética na relação com o seu filho. Afinal, como comenta Oliva Blanchette: “Existe uma proibição universal contra matar o próprio filho que em certas circunstâncias pode ser teleologicamente suspensa onde se possa imaginar que um princípio ético mais elevado se apresente”.¹⁵⁵

Johannes nos apresenta, então, três exemplos de expressões superiores de moralidade que justificariam a suspensão de um dever moral em particular, nomeadamente o do pai para com o próprio filho. O primeiro exemplo é o do herói trágico Agamenom que tem de sacrificar a sua filha, Ifigênia, a pedido dos deuses, pois do contrário as condições meteorológicas não seriam favoráveis à investida das naus gregas, as quais ele comandava, contra Troia.

O segundo é de Jefté, personagem cuja história se encontra no Antigo Testamento. Jefté foi um dos doze Juízes de Israel. Havia prometido a Deus, caso obtivesse uma vitória militar contra os amonitas, que sacrificaria a primeira pessoa que, saindo da sua própria casa, viesse recepcioná-lo. Ao fim da campanha vitoriosa, o herói volta a casa e é recebido pela sua única filha. Não podendo renunciar a promessa que fizera, Jefté se lamenta: “Ai de mim, filha minha! Muito me abateste; és tu a causa da minha desgraça! Pois eu fiz um voto ao Senhor, e não posso voltar atrás”.¹⁵⁶

O último exemplo é de Brutus.¹⁵⁷ Brutus foi um dos dois cônsules da recém formada República Romana. Representando os interesses do Estado, Brutus teve que se encarregar do julgamento dos próprios filhos, que conspiravam contra a República. Não havendo outra saída do que o rigoroso cumprimento da lei, condenou-os à morte.¹⁵⁸

“Todos estes homens são heróis trágicos. O herói trágico é a figura ética pagã por excelência. As ações de Agamenom, Brutus e Jefté são todas eticamente defensáveis. Seus casos envolveram um conflito entre seus deveres como pais e

¹⁵⁵ Retirado de GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.232.

¹⁵⁶ Juízes 11:35.

¹⁵⁷ Não confundir com a história daquele outro Brutus que apunhalou Júlio César.

¹⁵⁸ O pintor francês neoclássico Jacques-Louis David (1748-1825) representa esta cena em “Os Lictores Levam ao Cônsul Brutus os Corpos de Seus Filhos”. Neste quadro, Brutus aparece

seus deveres como cidadãos”.¹⁵⁹ No entanto, depois de nos apresentar estes três casos, Johannes nos convida a refletir se conseguiríamos compreendê-los mesmo se não houvesse motivos para os sacrifícios aí realizados. E mais: se no momento mesmo da execução os algozes dissessem “isto não acontecerá; e assim creio porque é absurdo”, então quem mais seria capaz de compreendê-los?¹⁶⁰ Pois não era outro o caso de Abraão, e por isso Johannes diz que o patriarca não era absolutamente um herói trágico, “... mas algo muito diferente: um crente ou um assassino. Falta-lhe a instância intermediária que salva o herói trágico. Este, então, posso eu compreender, mas não Abraão, ainda que, sem motivo razoável, o admire mais do que a qualquer outro homem”.¹⁶¹

Não há, nos casos anteriores, uma suspensão teleológica da moralidade, visto que os seus agentes – o herói trágico de uma forma geral ou, o que dá igual, o cavaleiro da resignação infinita – ainda se movem na esfera da moral, mesmo que as suas ações expressem uma esfera superior da moralidade. Já no caso de Abraão, ele, como cavaleiro da fé, ultrapassa o estádio moral; não age mais por intermédio do geral. O herói trágico ainda pode ser compreendido graças à mediação que existe entre ele e o absoluto; mas o mesmo não ocorre com o cavaleiro da fé, pois que se move em função do absurdo, sem mediação alguma.

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 ideia 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 estádio moral; tem para além disso um *telos* perante o qual suspende esse estádio. ... Não age para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados. ... Assim, enquanto o herói é grande pela sua virtude moral, Abraão é-o por uma virtude estritamente pessoal.¹⁶²

A virtude que o cavaleiro da fé possui não é moral (como a do herói trágico), e sim pessoal. Ele age por amor de Deus, na medida em que este exige uma prova da sua fé, e por amor de si mesmo, pois que se dispõe a dar essa prova.

taciturno enquanto algumas mulheres se desesperam ao verem os corpos dos executados. Cabe ainda aqui aquela célebre fórmula romana: *Dura lex sed lex* (A lei é dura, mas é a lei).

¹⁵⁹ *Temor e Tremor*, p.230.

¹⁶⁰ Cf. *Temor e Tremor*, p.144.

¹⁶¹ *Temor e Tremor*, p.143.

¹⁶² *Ibidem*. p.144.

Uma prova, uma provação, é geralmente identificada como uma espécie de tentação, quer dizer, como aquilo que quer desviar do dever, da obrigação. Ora, no caso de Abraão a tentação consistia exatamente na sua obrigação moral de pai, a qual o impedia de realizar o sacrifício; de modo que a verdadeira obrigação para o cavaleiro da fé está na expressão da vontade de Deus, e não na moral.¹⁶³

No entanto, Ricardo Gouvêa nos lembra que “... é o valor absoluto da ética que é suspenso, pois a ideia de lei abstraída da existência do Deus transcendente e autoconsciente legislador, é irracional, e esta suposta lei *eo ipso* não pode e não será seguida! Para ser mais preciso, é o valor último da teleologia da ética que está sendo suspenso”.¹⁶⁴ Deus é, pois, a verdadeira e única base para a ética. Portanto, a ética não possui um valor absoluto em si, uma vez que deve se remeter a algo que está além dela. Toda formulação ética que quiser ser autossuficiente estará, na verdade, limitando o indivíduo à sua manifestação pública, paralisando-o num estágio que embora certamente muito importante, não é o mais elevado e tampouco é o que responde às suas necessidades últimas. Em suma, afirmar que o cavaleiro da fé encontra a expressão do seu dever na vontade de Deus não significa que, necessariamente, tal vontade vá de encontro ou se oponha às obrigações morais – ainda que, como no caso de Abraão, possa eventualmente assumir tal antagonismo. O problema de Kierkegaard não é a ética em si, mas a reivindicação da sua autonomia e primazia, isto é, considerá-la um fim em si mesma. Continua Ricardo Gouvêa:

Em outras palavras, quem determina o que é correto e o que não é? Esta pergunta não pode ser respondida à luz da mera razão humana. Isto não significa, no entanto, que a fé implica em antinomianismo. Pelo contrário, ela significa um novo sentido de dever *para com* Deus que é impossível no nível apenas ético, e carece do religioso. Além disso, significa uma transformação do velho sentido estático de dever *de* Deus, de mandamento divino, pois a ética enquanto reflexão natural acerca das relações humanas não é invalidada. 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 supraética.¹⁶⁵

Para tentarmos, a esta altura, compreender um pouco mais da figura de Abraão, é necessário que recorramos a uma nova categoria: a do *silêncio*.

¹⁶³ Cf. *ibid.*, loc. cit.

¹⁶⁴ GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.233.

¹⁶⁵ *Ibidem*. pp.244-245.

“Johannes diz que a primeira tarefa ética é que devemos nos expressar constantemente no espírito ético e, portanto, abolir nossa particularidade de forma a nos tornarmos universais”.¹⁶⁶ Para o paganismo, de cuja representação se encarrega o herói trágico (ou cavaleiro da resignação), a relação com o divino é sempre mediada (seja por categorias morais, seja por quaisquer outras categorias universais), suprimindo assim qualquer possibilidade de uma relação direta, absoluta e privada com o divino. Abraão não pode falar porque, na sua relação absoluta com o absoluto, recusada toda mediação, resta-lhe apenas um insondável silêncio. O cavaleiro da fé não pode falar porque ultrapassou o geral, e falar nada mais é do que exprimir esse mesmo geral por meio de palavras. A tentativa de expressar a fé no geral não alcançará maior êxito que a sua expressão como crise religiosa, posto que o geral não tem meios de comunicar aquilo que o ultrapassa. O geral está limitado unicamente, quando se trata de fé, a lhe atribuir a grosseira aparência de uma crise religiosa.

Abraão recusa essa mediação; em outros termos: não pode falar. Logo que falo, exprimo o geral, e se me calo, ninguém me pode compreender. Quando Abraão se quer exprimir no geral, é-lhe necessário dizer que a sua situação é a da dúvida religiosa, porque não dispõe de expressão mais alta, vinda do geral, que esteja acima do geral que ele ultrapassou.¹⁶⁷

Quando a moral é teleologicamente suspensa, o indivíduo existe como tal oposto ao geral, numa relação absoluta com o absoluto. Tal indivíduo não peca; não peca porque está acima do geral e, portanto, não pode se submeter aos seus deveres, não pode ser julgado por eles, embora sempre será tido por infrator desde uma perspectiva estritamente ética. Entretanto, costuma-se pensar que o indivíduo estará autorizado a se comportar como tal frente ao geral pelo resultado dos seus atos. Se os resultados forem favoráveis, então se tem a certeza de que se trata de um homem verdadeiramente digno, de um autêntico herói, cuja exceção do comportamento se transformará em regra e servirá de estímulo para os seus pares. No entanto, nada mais falso, pois se ele é grande e digno de admiração, não o é graças ao término das suas ações, mas sim por tê-las começado. “Porque não é o que me sucede que me eleva mas aquilo que faço”,¹⁶⁸ explica Johannes. A

¹⁶⁶ Ibid., p.237.

¹⁶⁷ *Temor e Tremor*, p.145.

¹⁶⁸ Ibidem. p.147.

resposta que o mundo finito oferece a um problema infinito não pode constituir-se num parâmetro de julgamento para o indivíduo. Pois poderíamos afirmar, por acaso, que Abraão só é considerado um grande homem porque conseguiu reaver Isaque, e não porque iniciou o movimento da fé, dispondo-se como indivíduo frente ao absoluto? O fato é que, ansiosos por conhecermos os resultados das ações que julgamos grandiosas, esquecemo-nos de olhar para o que realmente importa, para a sombra da angústia e do paradoxo que as envolvem. Não é, pois, o resultado da ação que enobrece o indivíduo ou que lhe dá a autorização de se comportar como tal, mas antes a sua verdadeira disposição de tê-la realizado.

Como existe então? Ele crê. Tal o paradoxo que o impele até o extremo e que não pode tornar inteligível a ninguém, porque o paradoxo consiste em que se coloca como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto. Mas está Abraão autorizado a isso? Se está, eis novamente o paradoxo, porque não o está em virtude de uma participação qualquer no geral, mas na sua qualidade de Indivíduo.¹⁶⁹

Suspender teleologicamente a moral, ultrapassar o estágio ético da existência, elevar-se como indivíduo acima do geral, estar face a face com o absoluto e, ainda assim, conciliar a exceção de uma existência que pela fé superou o geral com este mesmo geral que fora superado, realizar essa façanha de “existir de tal maneira que a minha oposição à existência traduza, a cada momento, a mais maravilhosa e a mais serena harmonia com ela”¹⁷⁰ – aqui estão as razões que fazem de Abraão um paradoxo inacessível.

4.3.2. Há um dever absoluto para com Deus?

Quando Kierkegaard iniciou o seu percurso filosófico, Hegel já exercia uma influência gigantesca sobre os seus contemporâneos, e a sua voz era ouvida e seguida não só pelos novos filósofos, mas também pelos teólogos. Assim, Hegel (ou pelo menos as caricaturas e interpretações que faziam dele) se infiltrava nas mais diversas áreas do conhecimento, como teologia, estética, filosofia do direito, lógica, ética, etc. Johannes protesta contra essa invasão hegeliana e diz que se a moralidade é o geral, tal como Hegel ou mesmo Kant pressupunham, então deve ser também o divino. Deste modo, todo o dever seria também dever para com

¹⁶⁹ Ibid., p.146.

¹⁷⁰ Ibid., p.138.

Deus. “A última consequência do racionalismo absoluto é – aponta Ricardo Gouvêa – a completa identificação de Deus com o universal, uma identificação que Hegel estava ansioso por indicar e efetuar – com a peculiaridade adicional de que a noção de universal de Hegel estava permeada (se não equacionada) com a cultura e a moralidade germânica (o conceito hegeliano de *Sittlichkeit*)”.¹⁷¹

No entanto, Johannes tenta esclarecer que, na verdade, o dever é considerado como tal porque é referido a Deus, mas não é por isso que através dele entrar-se-ia em relação com o próprio divino. Identificado com o geral, “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”.¹⁷² Pois, por exemplo, quando se trata da obrigação de amar o próximo, entro em relação com este, com o meu próximo, e não com Deus mesmo. Ou, dito de outra forma, as relações éticas que entabulo com o meu próximo não resumem, nem mesmo quando pensadas no seu conjunto total, a relação que o indivíduo trava com Deus, pois esta deve ser de uma ordem absoluta, não mediada. Assim, tanto o indivíduo quanto Deus permanecem incomensuráveis com o geral, o qual, portanto, não poderia ser identificado com o absoluto. Adverte Johannes:

Se estes pontos de vista são exatos, se não há nada incomensurável na vida humana, se o incomensurável que nela terá aparece por um acaso do qual nada advém, na medida em que a existência é contemplada, segundo a ideia, então Hegel tem razão; mas equivoca-se ao falar da fé e ao autorizar a que se fale de Abraão como pai da fé, porque invocando a outra alternativa, condenou Abraão e a fé. Na sua filosofia, *das Äussere (die Entäusserung)* [o exterior, a manifestação] é superior à *das Innere* [o íntimo] [...].¹⁷³

Contra o ponto de vista que diz que o geral, o exterior, é superior ao indivíduo e ao interior, o paradoxo da fé sustenta que, ao contrário, o interior é superior ao exterior, sendo em relação a ele incomensurável. “A fé é, pelo contrário, este paradoxo: o interior é superior ao exterior”.¹⁷⁴ Logo, como o indivíduo é incomensurável com o exterior, é-lhe impossível exprimir-se por completo no geral, e se o tenta, se tenta exprimir o seu dever absoluto para com

¹⁷¹ GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.240.

¹⁷² *Temor e Tremor*, p.150. Gouvêa traduz: “... seu poder está apenas no ético, que preenche toda a existência” (GOUVÊA, op. cit., p.243). No original: “... *hans Magt er kun i det Ethiske, der udfylder Tilværelsen*” (SV³, V, 63).

¹⁷³ *Temor e Tremor*, p.150.

¹⁷⁴ *Ibidem*. loc. cit.

Deus no geral, entrará em crise – porque não poderá, de forma alguma, ser compreendido pelos outros nem, muito menos, levar a cabo a sua intenção. Quando diante de uma crise existencial nem a vontade (porque ou fraca ou desorientada) nem a razão (porque abstrata e distante das demandas subjetivas) fornecem ao indivíduo uma resposta à sua inquietação, então não lhe resta outra alternativa senão tentar efetuar o movimento da fé em virtude do absurdo e resistir à tentação ou provação (*Anfægtelse*) de encontrar qualquer mediação no geral. No momento em que toma esta resolução, reconhece que os alicerces que ele busca não dependem dele mesmo (da sua vontade) nem da mediação do geral (da razão, dos conceitos), mas de uma força que os transcendem e que, não obstante, está face a face com ele.

A fé é, reitera Johannes, sempre precedida por um movimento infinito: o movimento da infinita resignação (*Resignationes uendelige Bevægelse*). Compreender isso, todavia, não quer dizer que quem o compreende possui a fé. “A fé é precedida de um movimento infinito; é somente então que ela aparece, *ne inopinata* [e não inopinadamente], em virtude do absurdo. Posso compreendê-lo, sem por isso pretender que possuo a fé”.¹⁷⁵ É antes necessário que o indivíduo tenha de se exaurir na infinitude para que então possa chegar a ter fé. Esta fé que o indivíduo alcançou não é algo simplesmente dado, não é uma pulsão nem uma vontade, não é algo que nasça com ele nem é da ordem de qualquer imediatez (*Umiddelbarhed*), tal como os românticos e mesmo Hegel pretendiam que fosse. Conforme Gouvêa:

Schleiermacher, seguindo os românticos, e a ideia romântica de fé, parece colocar a fé na companhia dos sentimentos (*Følelse*), humores (*Stemming*), idiossincrasias, vapores, etc. ... Na verdade, Hegel seguiu os românticos em sua compreensão da fé, e considerava-a uma forma não confiável de imediatez, importante para a representação simbólica religiosa, mas não boa o suficiente para o filosofar conceitual e, portanto, uma manifestação inferior da interioridade humana e do movimento do Absoluto em direção à autoconsciência.¹⁷⁶

A fé, de acordo com Kierkegaard, não é nada disso. Só é lícito relacionar fé com imediatez quando se fala de uma “segunda imediatez”, que é aquela que exige esforço para ser obtida, que não vem naturalmente, mas antes é alcançada

¹⁷⁵ Ibid., p.151.

¹⁷⁶ GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.247.

por um processo de autorreflexão. Sugere Gouvêa: “Imediatez e fé não podem assim ser igualadas. A fé deve ser entendida como uma segunda imediatez, uma interioridade duplamente refletida, acima e além do ético-universal”.¹⁷⁷ Tanto “segunda imediatez” quanto “dupla reflexão” são termos correlatos e, sendo assim, ambos se referem ao duplo movimento realizado pela fé, qual seja, o da reapropriação do finito em virtude do absurdo, o qual se efetua no instante (*Øjeblik*)¹⁷⁸, isto é, no ato pontual da resolução que apaixonadamente se decide pelo paradoxo. Pois o cavaleiro da fé é aquele que “... possui paixão suficiente para mobilizar, *num abrir e fechar de olhos*, toda essa segurança e de tal maneira que nada perde da sua primitiva realidade”.¹⁷⁹

Nada perde da sua primitiva realidade, pelo contrário, tudo ganha e o ganha renovado. A sua segunda imediatez equivale ao seu segundo nascimento, um novo nascimento que foi gerado a partir da sua relação com Deus e, conseqüentemente, com a eternidade. O paradoxo dessa segunda imediatez é tal que traz a eternidade ao tempo. Johannes é incapaz de compreender este paradoxo, esta dupla reflexão e

¹⁷⁷ Ibidem. loc. cit.

¹⁷⁸ Instante, momento e, literalmente, piscar de olho, piscada, piscadela. Uma das categorias centrais do pensamento de Søren Kierkegaard. Nas palavras do próprio filósofo: “O instante é este ambíguo em que se tocam o tempo e a eternidade, e através dele se põe o conceito de *temporalidade*, onde o tempo interrompe constantemente a eternidade e onde a eternidade penetra constantemente no tempo” (KIERKEGAARD, *OC VII*, p.187 *apud* FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, p.89). Tempo e eternidade se reúnem sem, contudo, perderem as suas especificidades: permanecem opostos. No entanto, a oposição desempenha aqui a própria condição de possibilidade para que haja tal encontro. Sem esta oposição declarada, o tempo permaneceria indiferente à eternidade e a eternidade indiferente ao tempo. Mais do que uma categoria quantitativa, o instante é eminentemente qualitativo, pois diz respeito ao movimento passional de uma existência que pela fé opta pelo eterno. Assim, o instante não é um acontecimento único e isolado, mas ao contrário renovado incessantemente, tantas vezes quanto o indivíduo realizar o movimento da fé, e o realiza sempre, porque compreende que ele está sempre incompleto e que é, afinal, um exercício a ser cumprido por toda a vida.

O instante é a inserção da eternidade no tempo e, por isso mesmo, a plenitude suscetível de ser alcançada pelo indivíduo. Plenitude porque o tempo, ao contato com o eterno, é revigorado, regenerado, alargado. É nesse *instante* (não antes) que o indivíduo é capaz de reencontrar a fé no tempo e retomar para si tudo o que antes lhe havia sido tirado, assim como gozar das possibilidades que ainda virão ao seu encontro, firmemente convicto de que a sua busca será recompensada. No instante o indivíduo não se sente mais como um devedor do tempo, mas antes como o seu credor. Sente-se realizado nele e, ao mesmo tempo, maior do que ele – na verdade, sente-se realizado no tempo justamente porque sabe-se agora maior do que o tempo. Diz Kierkegaard: “O conceito central do cristianismo, que faz novas todas as coisas, é a plenitude do tempo, e esta é o instante concebido como o eterno, quando este eterno é, todavia, simultaneamente o futuro e o passado” (KIERKEGAARD, *OC IV*, p.397; *VII*, p.89 *apud* ibidem, pp.152-153). Vale lembrar, portanto, que o instante ao qual nos referimos aqui não é aquele ponto fugaz de prazer no qual o indivíduo esteta dispersa a sua existência, mas o lugar próprio da revelação divina.

¹⁷⁹ *Temor e Tremor*, pp.156-157. Meu grifo. No original: “*Dernæst har han Lidenskab til i et Nu at tage hele denne Forvisning frem, og det saaledes, at den er ligesaa fuldgyldig som i det første Øieblik*”. Note-se que aqui a palavra “*Øjeblik*” está grafada da maneira antiga.

este novo nascimento: “A história de Abraão comporta uma suspensão teleológica da moral. Como Indivíduo, superou o geral. Tal é o paradoxo que se recusa à mediação. *Não se pode explicar nem como aí entra nem como aí permanece*”.¹⁸⁰

A respeito desse renascimento do indivíduo no instante, Gouvêa diz:

Portanto, o paradoxo teleológico é como um relâmpago. Ele existe apenas por um momento, o piscar de um olho (*Øjeblikket*), pois ou ficamos ofendidos e rejeitamos a possibilidade de uma suspensão teleológica ou a reconhecemos, e em ambos os casos o paradoxo desaparece imediatamente.¹⁸¹

O primeiro nascimento é para o mundo, o segundo para si mesmo. E, no entanto, nos deparamos com esse curioso paradoxo no qual só se nasce verdadeiramente para o mundo depois de se haver nascido primeiramente para si. O herói trágico é o primeiro a realizar a passagem da imediatez à autorreflexão; toma consciência do seu valor eterno; encontra, apesar e por causa do sofrimento, mas não nele, o consolo e a alegria da sua existência. Chega até aqui e daqui não ousa passar. Desconhece a experiência da segunda imediatez, sente-se incapaz de executar a dupla reflexão. Não encontra o caminho para voltar ao finito. Intimida-se e paralisa-se em frente do instante em lugar de agarrá-lo apaixonadamente. Em comparação com a do cavaleiro da fé, a sua alegria é tão verdadeira como a do célebre ator inglês, Garrick.¹⁸² Se é verdade, contudo, que o herói trágico ou cavaleiro da resignação é corajoso o suficiente para sacrificar aquilo que ama, não é menos verdadeiro que o cavaleiro da fé vai ainda mais longe, pois somente ele o faz sem qualquer apoio do geral, somente ele tem a coragem de, contra o geral, afirmar-se a si próprio, e sobretudo somente o cavaleiro da fé crê que será capaz de reaver o que sacrificou. “O herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em Indivíduo”.¹⁸³

O primeiro sacrifício é o sacrifício de si e está relacionado com o estádio estético (o da pura imediatez), ou melhor dito, com a passagem do indivíduo do estético ao ético. O esteta sacrifica a si próprio (o seu ego) na medida em que se

¹⁸⁰ Ibidem. p.149. Meu grifo.

¹⁸¹ GOUVÊA, *A Palavra e o Silêncio*, p.234. *Øjeblikket* significa “o momento” ou “o instante”. Em dinamarquês os artigos definidos são sufixados. Existem duas classes de gênero nessa língua: o gênero comum, *en*, e o gênero neutro, *et*. Além do mais, a consoante que ocupar o final da palavra será dobrada para indicar que a vogal que a antecede é curta e tônica sempre que algum sufixo lhe for acrescentado.

¹⁸² Refiro-me ao personagem central do poema de Juan de Dios Peza, *Reír Llorando*.

descobre numa relação de responsabilidade com o outro, volta os seus cuidados para a sociedade, compromete-se consigo mesmo enquanto sujeito eticamente responsável. Se se diz que se sacrifica, é porque este que morreu é a velha criatura, o antigo eu, aquele que estava preso à imediatez das suas sensações: sai da imediatez em direção à consciência reflexiva, a qual conhecerá pela primeira vez no estádio ético.

Já a segunda espécie de sacrifício é o sacrifício do mundo e se relaciona com o estádio ético, isto é, com a passagem do indivíduo do ético ao religioso. Sacrifica o mundo porque suspende as suas obrigações éticas, abandona o geral em busca da atualização da sua individualidade. Mas se sacrifica o mundo é justamente porque sabe que só dessa maneira será capaz de reconquistá-lo, transfigurá-lo, enxergá-lo a partir de uma perspectiva privilegiada, relacionar-se com ele de uma maneira mais autêntica. Em suma, se morre para o mundo é simplesmente com vistas a renascer para ele e conquistar a sua segunda imediatez.

Kierkegaard diz que “Esta conversão que é a passagem da imediatidade ao espírito, esta morte, não é um ato sério, mas fica sempre como ilusão e experimentação, se não intervier um terceiro elemento, um fator de coerção, de fora do próprio indivíduo”.¹⁸⁴ Ora, e é que no paradoxo da fé o indivíduo, em vez de determinar a sua relação com o absoluto em referência ao geral, determina antes a sua relação com o geral em referência ao absoluto. Por conseguinte, é lícito afirmar que há sim um dever absoluto para com Deus, uma vez que nesse dever o indivíduo entra numa relação absoluta com o absoluto, sem interferência do geral; de maneira que se houver um dever absoluto e ele não estiver no geral, forçosamente a moral terá de ser relativa. Explica Johannes:

De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever.¹⁸⁵

A ética não é, portanto, abandonada, mas reformulada pelo religioso, fora do qual ela permanece insuficiente, porque incapaz de lidar com a dimensão singular da existência concreta do indivíduo. E mais: a ética não só é reformulada pelo

¹⁸³ *Temor e Tremor*, p.155.

¹⁸⁴ *Journal III*, p.320-321 *apud* FARAGO, F., *Compreender Kierkegaard*. p.138.

religioso, mas encontra nele o seu verdadeiro fundamento. Pois cada indivíduo está mais aparentado com o seu próximo por meio de um compartilhamento de origens metafísicas (Deus) do que por convenções éticas abstratas. Mas nem por isso se diz que a lei (ou o conjunto de tais convenções) é dispensável, pois ela não apenas torna passível a atualização, isto é, a realização temporal daquelas relações metafísicas que garantem tanto o acesso à ipseidade quanto o reconhecimento da alteridade, como também permite que mesmo na ausência da experiência direta de tais relações possa ainda assim haver algum recurso capaz de indicá-las – se bem que de uma maneira um tanto debilitada, porque quando o indivíduo vive unicamente na esfera ética, relacionando-se com ela como se fosse um fim em si mesma, ele ainda vive uma existência inautêntica; inautêntica porque nem acedeu à sua própria singularidade nem, por conseguinte, pôde realizar uma verdadeira experiência com o outro (ou do outro), restringindo-se a manter com este uma relação impessoal, artificial e, por assim dizer, puramente legal. Por outro lado, quando o ético é retomado a partir do religioso, essa relação legal é vista não mais como heterônoma (leis impostas de fora), mas sim autônoma (expressão do cuidado que se reconhece como devido ao outro), e o que era impessoal torna-se pessoal e o que antes era artificial torna-se autêntico.

Em poucas palavras, uma vez que o indivíduo efetuou o duplo movimento da fé, a sua opção pela ética, quer dizer, o seu retorno e reapropriação do estádio ético da existência se deve a uma decisão fundamentada na liberdade, e não a um constrangimento social que ele se vê obrigado a cumprir ou ainda que ele cumpre por simples força do hábito. “A maior parte dos homens vive numa obrigação moral que, dia após dia, evita cumprir; mas também nunca alcança essa concentração apaixonada, essa consciência enérgica. Para a obter, o herói trágico pode, em certo sentido, pedir o socorro ao geral, mas o cavaleiro da fé está só em todos os momentos”.¹⁸⁶ O cavaleiro da fé não pode contar com a ajuda ou compreensão de ninguém: está completamente sozinho, tem que consolar-se a si mesmo, deve tomar nos seus ombros toda a responsabilidade das suas ações, pois não pode dividi-las com mais ninguém. Nem mesmo um outro cavaleiro da fé poderia reconhecê-lo ou prestar-lhe auxílio, porque na sua relação absoluta com o absoluto não há espaço para intromissões.

¹⁸⁵ *Temor e Tremor*, p.151.

Um cavaleiro da fé não pode de maneira alguma socorrer um outro. 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 Isaque. ... Assim, ainda que um homem fosse suficientemente covarde e miserável para pretender tornar-se um cavaleiro da fé sob a responsabilidade de outrem, não o poderia conseguir; porque unicamente o Indivíduo chega a sê-lo enquanto Indivíduo; aí reside sua grandeza que posso compreender mas não atingir, por falta de coragem; aí reside também o espanto, e esse posso ainda melhor concebê-lo.¹⁸⁷

Johannes acaba de nos confidenciar que, a seu ver, não há nada mais inquietante, mesmo terrível, do que existir como indivíduo, pois uma vez que se assume esta condição renuncia-se ao mínimo grau de compreensão e segurança que se poderia obter no e do geral. Traçando uma comparação entre o cavaleiro da fé e o herói trágico, o mesmo Johannes assinala que enquanto este renuncia a si próprio a fim de exprimir o geral, aquele renuncia ao geral a fim de se exprimir como indivíduo. O herói trágico, após efetuar o movimento infinito (de resignação), encontra apoio e conforto no geral; já o cavaleiro da fé está sempre sozinho, não conta com a ajuda nem com a compreensão do estágio ético. Se o cavaleiro da fé se sentisse tentado a, por meio do geral, mediar a sua relação com o absoluto, assim como faz o herói trágico, então dele não se poderia dizer outra coisa senão que está passando por uma crise.

O cavaleiro da fé, de fato, sempre tem a possibilidade de regressar ao geral, o que para ele é angustiante, visto que não dispõe de critérios objetivos que lhe assegurem qual decisão é a correta: se continua o movimento da fé ou se o interrompe. Cabe somente ao indivíduo chegar à conclusão se ele é um autêntico cavaleiro da fé ou se, pelo contrário, está apenas passando por uma crise. E é justamente essa falta de critérios objetivos que possam acolhê-lo e respaldá-lo, essa incapacidade dilacerante de não poder exprimir-se publicamente, essa distância e rejeição do geral que anteriormente o amparava, é justamente isso que há de mais terrível para o indivíduo. Pois, como bem nota Johannes:

... o cavaleiro da fé sabe que é magnífico pertencer ao geral. Sabe que é belo e benéfico ser o Indivíduo que se traduz no geral e que, por assim dizer, dá de si

¹⁸⁶ Ibidem. p.157.

¹⁸⁷ *Temor e Tremor*, p.152.

próprio uma edição apurada, elegante, o mais possível correta, compreensível a todos; sabe quanto é reconfortante tornar-se compreensível a si próprio no geral, de forma a compreender este, e que todo o Indivíduo que o compreenda a ele compreende o geral, ambos usufruindo da alegria que a segurança do geral justifica. Sabe como é belo ter nascido como Indivíduo que tem no geral a sua pátria, a sua acolhedora casa, sempre pronta a recebê-lo todas as vezes que lá queira viver. Mas sabe, ao mesmo tempo, que acima desse domínio serpenteia um caminho solitário, estreito e escarpado; sabe quanto é terrível ter nascido isolado, fora do geral, caminhar sem encontrar um único companheiro de viagem.¹⁸⁸

Chamo a atenção para a passagem que acabo de citar. Pois nela vemos, mais uma vez, a importância que o estádio ético tem para o cavaleiro da fé, mesmo quando este é definido como um indivíduo que se relaciona absolutamente com o absoluto e, portanto, que se põe enquanto indivíduo acima do geral. Não se trata apenas de atribuir ao geral uma função que, por contraste ao estádio religioso, seria lenitiva, uma espécie de evocação saudosa de tempos mais fáceis ou mesmo uma provação sedutora a qual o indivíduo dever evitar a todo custo. Porque até mesmo o cavaleiro da fé e, diria, *principalmente* ele reconhece o valor inestimável do geral, da expressão pública, do ético. Sem este reconhecimento e comprometimento com o ético, é impossível chegar à condição de cavaleiro da fé.

Só por amor o cavaleiro da fé pode chegar a sacrificar o ético. Pois assim como Abraão só pode sacrificar Isaque porque o amou e, por amor, tem fé de que o recuperará, assim também o indivíduo só tem a possibilidade de sacrificar o geral porque o ama (sem a presença do amor nem sequer conseguiria efetuar o movimento da resignação) e, igualmente por amor, deseja reincorporar-se a ele.

Fica claro assim que Kierkegaard não rejeita a ética, e sim, pelo contrário, confere-lhe um papel importantíssimo na existência humana, o qual deve ocupar seriamente as considerações existenciais de qualquer indivíduo e, mais ainda, quando se trata de um cavaleiro da fé. Sobre o amor como fator *sine qua non* das relações ético-religiosas, alegará Johannes:

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. É o que mostra Abraão. No momento em que quer sacrificar Isaque, a moral diz que ele o odeia. Mas se assim é realmente, pode estar seguro de que Deus lhe não pede esse sacrifício ... Este 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 Isaque é o que, pela sua posição paradoxal ao amor

¹⁸⁸ Ibidem. p.155.

que tem por Deus, faz do seu ato um sacrifício. Mas a tribulação e a angústia do paradoxo fazem que Abraão não possa ser compreendido, de nenhuma forma, pelos homens. É somente no instante em que o seu ato está em contradição absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaque.¹⁸⁹

O cavaleiro da fé, o indivíduo, nunca deixa de amar, mesmo que a moral pense o contrário. Ora, o movimento da fé exige sacrifício e, a rigor, só se sacrifica, no sentido pleno desse termo, aquilo que se ama. Numa palavra, é indispensável ao cavaleiro da fé o amor. Para realizar o movimento da fé, é necessário que o indivíduo não somente ame a si mesmo e a Deus como, também, o objeto do seu sacrifício. O amor é o que move o cavaleiro da fé, é o que lhe possibilita relacionar-se com Deus, edificar-se enquanto indivíduo e assumir a alteridade sob a sua responsabilidade. Se não amasse Deus, Abraão não amaria a si; se não amasse a si, não teria podido amar Isaque, e se não amasse Isaque, nunca poderia ter realizado o movimento da fé. É por isso que Johannes pode afirmar que, se 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".¹⁹⁰ Mas o paradoxo da fé é tal que o egoísmo não deixará de manifestar-se também como altruísmo e o abandono de si como afirmação resoluta de si. Pois é somente quando o indivíduo mergulha na sua ipseidade que ele se descobre ligado fundamentalmente ao outro pelo amor, assim como é somente na entrega de si a Deus que o indivíduo ganha forças para realizar o movimento da fé, reconquistando deste modo o finito e, com ele, a afirmação e o controle da sua existência.

Se o indivíduo pensa ter realizado o movimento da fé sem ter, primeiramente, se assegurado de que se une profundamente pelo amor àquilo que precisa sacrificar, se não experimenta esta ligação de cuidado e obrigação para com o outro, então ele não passa de um impostor. Johannes assinala que embora seja responsabilidade única e exclusiva do próprio indivíduo decidir se está em crise ou, se pelo contrário, é um autêntico cavaleiro da fé, há alguns traços no movimento da fé que permitem, ao menos, identificar algumas imposturas daquele que, equivocadamente ou por pura má-vontade, atribui-se a si o título imerecido de cavaleiro da fé. Por exemplo, o verdadeiro cavaleiro da fé de modo algum é um

¹⁸⁹ Ibid., p.154.

¹⁹⁰ Ibid., p.152.

sectário, posto que se encontra completamente isolado, abandonado na sua extraordinária condição de indivíduo – e é exatamente disso que o sectário foge, associando-se sempre a pandilhas, movimentos de massa, seitas sem credibilidade e toda espécie de grupos suspeitos. Além do mais, o autêntico cavaleiro da fé não sente necessidade de guiar outras pessoas, mas antes se prontifica a servi-los no papel de mera testemunha, e como testemunha do seu próprio movimento pode tão-somente relatar – assim pede a sua honestidade – que quem quer que queira realizar o movimento da fé deverá fazê-lo por sua própria conta, pois “... compreende que se outro Indivíduo vai seguir o mesmo caminho deve tornar-se em Indivíduo exatamente da mesma maneira, sem ter, por consequência, necessidade de diretivas de ninguém, e, sobretudo, de quem as pretenda impor”.¹⁹¹

Por outro lado, o simulacro de cavaleiro da fé nem sequer chega a ser um herói trágico, pois não ama nem se angustia por aquilo que sacrifica; não representa o geral nem muito menos uma esfera superior da moralidade, mas, em lugar disso, mais se parece com o chefe de um bando criminoso. Age por desprezo, ódio, vaidade e em benefício próprio e dos seus comparsas, e camufla tudo isso sob o disfarce mal acabado do martírio e abnegação. As ações que este tipo perpetra na esfera ética são mais bem descritas como ações terroristas do que heróicas. Pantomímico desastrado, imita Abraão sem saber que movimentos verdadeiramente executa e o que eles significam de fato, quando seria muito mais vantajoso e sensato “... reconhecer a sua incapacidade para fazer o que é grande e confessá-lo sinceramente, o que – diz Johannes – não posso deixar de aprovar pois que é afinal a minha atitude ...”.¹⁹²

Numa época como a nossa, na qual as mais variadas formas de intolerância e desrespeito à diferença se agravam e se tornam cada vez mais ubíquas, na qual a ameaça toma o lugar do apelo, na qual a coexistência se torna perigosa, na qual fanáticos surgem e nos assombram desde todas as direções, nunca é demais lembrar as palavras que Kierkegaard fala pela boca de Johannes de Silentio:

O verdadeiro cavaleiro da fé encontra-se sempre no absoluto isolamento; o falso cavaleiro é sectário, quer dizer que tenta sair da estreita vereda do paradoxo para se tornar um herói trágico barato. O herói trágico exprime o geral e sacrifica-se por ele. Em vez de assim atuar, o polichinelo sectário possui um teatro privado, alguns

¹⁹¹ Ibid., p.158.

¹⁹² Ibid., p.157.

bons amigos e companheiros que representam o geral tão bem como os assessores de *A Tabaqueira de Ouro* representam a justiça. ... o pobre diabo supõe que juntando-se a alguns dos seus semelhantes poderá alcançar o termo do seu intento. Mas de modo algum terá êxito, pois o mundo do espírito não se deixa enganar.¹⁹³

Assim, uma vez que o amor não se reduz aos seus aspectos éticos, parece razoável que certas transgressões a estes aspectos ainda possam ser consideradas como expressões de amor, embora desde a perspectiva do geral tais expressões serão sempre recusadas, desencorajadas ou punidas. Por isso essas transgressões não podem nem devem transformar-se em regra, permanecendo sempre como aquela exceção da qual se lança mão em situações extremas (como é o caso do indivíduo que supera o universal), quando já não é possível conciliar (ou quando ainda não se sabe fazê-lo) a dimensão singular com a do geral.

Se é bem verdade que todo aquele que deseja executar o duplo movimento da fé deve concentrar de uma só vez, no instante, toda a paixão da sua existência, não é menos verdadeiro que esta pessoa deve, por outro lado, munir-se da maior cautela, meditar intensamente sobre o que está prestes a fazer, *avançar lenta e penosamente* – para usar uma fórmula de Johannes – até o pé do monte Moriá, ali onde deve ocorrer o sacrifício, sabendo que sempre tem a chance de retornar sem subir ao seu cume, pois “encerrado dentro do paradoxo, encontra nele, necessariamente, ou a sua felicidade ou a sua perdição”.¹⁹⁴

¹⁹³ Ibid., loc. cit. *A Tabaqueira de Ouro (Gulddaasen)* é o título de um livro escrito por Christian Olufsen (1764-1827), compatriota de Kierkegaard.

¹⁹⁴ Ibid., p.154.