

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

Humberto Araujo Quaglio de Souza

**TEMPO, ETERNIDADE E VERDADE: PRESSUPOSTOS AGOSTINIANOS DA
IDEIA DE PARADOXO ABSOLUTO EM KIERKEGAARD**

Juiz de Fora

2017

Humberto Araujo Quaglio de Souza

**Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto
em Kierkegaard**

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

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora
2017

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

Souza, Humberto Araujo Quaglio de.

Tempo, eternidade e verdade : pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard / Humberto Araujo Quaglio de Souza. -- 2017.

274 f.

Orientador: Jonas Roos

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Kierkegaard. 2. Agostinho. 3. Tempo e eternidade. 4. Verdade. 5. Paradoxo Absoluto. I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

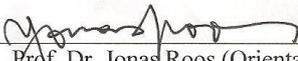
Humberto Araujo Quaglio de Souza

Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard

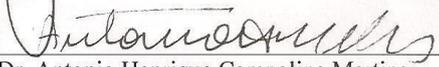
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 02 de junho de 2017.

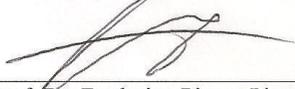
BANCA EXAMINADORA



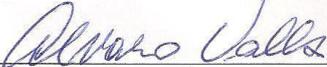
Prof. Dr. Jonas Roos (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



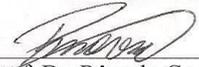
Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls
Universidade do Vale do Rio dos Sinos



Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

Esta tese é dedicada à memória de Antônio Fernandes de Oliveira (1940-2016) e de Marcio Quaglio de Souza (1949-2016). Eles não falavam línguas de homens e de anjos, nem conheciam mistérios e ciências, mas estarão eternamente acima do bronze que soa e do címbalo que retine.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Mestre, que “se inclinou para mim e me ouviu quando clamei por socorro, e me tirou de um poço de perdição e de um tremedal de lama, e colocou meus pés sobre uma rocha, e me firmou os passos”.

Agradeço à minha amada esposa Sophia, querida companheira nesta existência no tempo. Caminhar contigo é a maior dádiva que já recebi. Amparados pelo amor que jamais acaba, percorremos juntos o caminho da vida, guiados pela verdade, rumo à eternidade.

Agradeço à minhas amadas mãe e irmã, Anita e Eunice, pelo inestimável e incondicional apoio ao meu trabalho.

Agradeço à minha amada família. A vocês, sogra, cunhadas e cunhados, sobrinhas e sobrinhos, tias e tios, primas e primos, além dos queridos amigos e amigas, devo dizer que, apesar de as muitas atividades nos últimos anos terem limitado nosso tempo de convívio, não deixo de pensar em vocês e sou muito grato pelos votos de sucesso que sempre me fizeram.

Agradeço ao professor Jonas Roos. Muito mais do que um orientador, ele é um amigo querido e verdadeiro, um conselheiro sincero e um homem que mostra, tanto pelas palavras quanto pelo exemplo, o que Kierkegaard quis dizer com reduplicação.

Agradeço ao professor Antonio Campolina. Tem sido para mim uma grande honra receber seu incentivo e sua amizade. Serei sempre grato por tudo o que tem feito por mim nesta jornada acadêmica.

Agradeço aos amigos Fabio Dalpra e Carolina Bastos por terem me convidado para juntos lermos textos de Agostinho. As primeiras ideias para esta tese nasceram daqueles estudos. Igualmente, agradeço a todos os amigos do NEA, Núcleo de Estudos Agostinianos da UFJF.

Agradeço a todos os professores e colegas dos departamentos de Ciência da Religião e de Filosofia da UFJF. O ambiente intelectual criado por vocês tem sido desde o início muito estimulante para mim, e é um prazer conviver com todos vocês. No mesmo espírito, agradeço a todos os servidores do ICH, especialmente ao secretário Antônio Celestino, sempre diligente e gentil, pronto a nos ajudar todas as vezes que precisamos.

Agradeço à Hong-Kierkegaard Library, do St Olaf College de Northfield, Minnesota, Estados Unidos da América. Os recursos bibliográficos aos quais tive acesso nessa instituição foram valiosíssimos para minha pesquisa. Quero fazer aqui um agradecimento especial aos professores Gordon Marino, Lee Barrett, Andrew Burgess, à bibliotecária Cynthia Lund, e

também a todos os professores e colegas pesquisadores que participaram do *fellowship program* em 2014. Aprendi muito com todos vocês.

Agradeço ao Søren Kierkegaard Forskningscenteret, à Universidade de Copenhague e à Biblioteca Real da Dinamarca. Foi uma honra ser recebido como pesquisador visitante no país de Kierkegaard, e esta pesquisa deve muitíssimo a essas instituições dinamarquesas. Em especial, quero agradecer ao professor Jon Stewart, meu orientador durante o período de pesquisas na Dinamarca em 2016, mas que desde 2010 vem me apoiando em meus estudos de pós-graduação. Terei sempre com ele uma grande dívida de gratidão. Também quero agradecer aos professores Niels Cappelørn, Bruce Kirmmse, Joakim Garff, René Rosfort, Ettore Rocca, Takaya Suto, ao secretário Bjarne Still Laurberg, à minha colega Maria Deiviane Agostinho pelas excelentes discussões sobre hegelianismo, e aos demais colegas, professores e pesquisadores com quem tive o prazer de trabalhar no SKC. Quero registrar aqui minha gratidão especial à querida amiga Annie Grundtvig, uma das pessoas mais amáveis que já conheci e que me recebeu tão carinhosamente em sua casa. Agradeço também pela hospitalidade e gentileza do amigo Steen Noergaard. Muito obrigado a todos vocês.

Agradeço ao professor Alvaro Valls. Também com ele terei sempre uma grande dívida de gratidão. Desde o início de meus estudos ele tem sido uma das pessoas que mais tem me incentivado. Sua amizade muito me honra, e a ele serei sempre grato. Sou também grato a todos os bons amigos e amigas que tenho feito nessa caminhada de estudos de religião e filosofia, especialmente os da Sobreski e os da UFJF. Muito obrigado a vocês, Gabriel Ferreira, Marcos Érico de Araujo, Ramon Bolivar Germano, Eduardo Campos, Myriam Protásio, Fransmar Lima, Fernanda Winter, Aline Grunewald, Luís Dreher, Humberto Schubert, Frederico Pieper, Pedro Calixto, Ivan Bilheiro, Rômulo Gomes, Miguel Caruzo, Ricardo Gouvêa, Eduardo Gross, Paulo Afonso de Araújo, Volney Berkenbrock, Luciano Camerino e a tantas outras pessoas com quem tenho tido o prazer de conversar e de aprender nestes últimos anos.

Agradeço à CAPES por financiar esta pesquisa.

Por fim, quero agradecer àqueles queridos amigos sobre os quais certa vez um filósofo alemão disse que “não dissimulam a vontade pela máscara do pensamento”. Sei que nunca poderão ler esta tese, mas sei também que eles sabem da gratidão que tenho por eles.

*A Christo per carnem nato non recedas, donec pervenias ad Christum
ab uno Patre natum, Verbum Deum apud Deum, per quod facta sunt
omnia: quia illa vita est, quae in illo est lux hominum.*
Agostinho, PL 35, *In Evangelium Ioannis tractatus*, I, 1.

RESUMO

Em 1844, o pensador dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) publicou, sob o pseudônimo Johannes Climacus, o livro *Migalhas Filosóficas*, no qual formulou a expressão Paradoxo Absoluto, que designa aquilo que o cristianismo tradicionalmente chama de Encarnação do Verbo. No pensamento kierkegaardiano, a ideia de Paradoxo Absoluto identifica-se com a própria verdade, e pressupõe uma distinção absoluta entre tempo e eternidade. Tanto a identificação do Verbo Encarnado com a verdade, quanto a absoluta distinção entre tempo e eternidade, foram também objeto de reflexão para Aurélio Agostinho (354-430), pensador e sacerdote romano-bérbere. Esta tese pretende mostrar como o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano expressa um modo de pensar especificamente cristão que contrasta historicamente com perspectivas não-cristãs e com ideias divergentes da ortodoxia cristã. Além disso, pretende examinar como a maneira de Kierkegaard refletir sobre os temas do tempo, da eternidade e da verdade, no século XIX, ecoa a maneira como Agostinho lidou com essas mesmas questões na Antiguidade tardia.

Palavras-chave: Kierkegaard. Agostinho. Tempo. Eternidade. Verdade. Paradoxo Absoluto.

ABSTRACT

In 1844, the Danish thinker Søren Kierkegaard (1813-55) published his book *Philosophical Fragments* under the pseudonym Johannes Climacus. In that book, he formulated the expression Absolute Paradox, which designates what Christianity has been traditionally calling the Incarnation of the Word. In Kierkegaard's thought, the idea of Absolute Paradox is identified with truth itself, and it presupposes an absolute distinction between time and eternity. Both the identification of Incarnate Word with truth and the absolute distinction between time and eternity were also objects of reflection for Aurelius Augustine (354-430), the Roman-Berber thinker and priest. This dissertation intends to show how the Kierkegaardian Absolute Paradox expresses a specifically Christian way of thinking that historically opposes itself to non-Christian perspectives and to ideas that diverge with Christian orthodoxy. Besides, it intends to examine how Kierkegaard's way of reflecting about time, eternity and truth in the 19th Century echoes the way Augustine dealt with these same issues in late antiquity.

Keywords: Kierkegaard. Augustine. Time. Eternity. Truth. Absolute Paradox.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IKC	<i>International Kierkegaard Commentary</i>
KRSRR	<i>Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources</i>
KSY	<i>Kierkegaard Studies Yearbook</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
SKC	<i>Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet</i>
SKS	<i>Søren Kierkegaards Skrifter</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: KIERKEGAARD E AGOSTINHO	14
1.1. Kierkegaard sob a extensa sombra	18
1.2. O juízo de valor de Kierkegaard sobre Agostinho	42
1.3. Climacus, Haufniensis e Agostinho	58
CAPÍTULO 2: TEMPO E ETERNIDADE	68
2.1. O Paradoxo Absoluto e os paradoxos do tempo	71
2.2. Necessidade, possibilidade, tempo e eternidade	101
CAPÍTULO 3: VERDADE	124
3.1. Dois experimentos teóricos	127
3.2. Duas onto-antropologias e um único Mestre	155
CAPÍTULO 4: PARADOXO ABSOLUTO	187
4.1. Cristianismo e Paradoxo Absoluto	189
4.2. Um Paradoxo entre cristãos, hereges e pagãos	213
4.3. Um Paradoxo entre cristãos e hegelianos	232
CONSIDERAÇÕES FINAIS	255
REFERÊNCIAS	261

INTRODUÇÃO

Aproximadamente mil e quatrocentos anos separam Agostinho de Kierkegaard, dois autores muito significativos para o pensamento ocidental. Desde já é preciso afirmar que esse tipo de estudo comparativo exige muita consideração com as especificidades dos contextos históricos e culturais de cada pensador examinado. No caso de dois filósofos e teólogos como o africano e o escandinavo, essas especificidades inicialmente parecem muito acentuadas. E, de fato, elas são. Agostinho, filho de um homem romano e de uma mulher bérbere, nascido na África, falante da língua latina, pertence a uma época comumente identificada por historiadores contemporâneos como a transição entre a Antiguidade e a Idade Média; Kierkegaard, dinamarquês, nasceu no início do século XIX, em um período no qual aquilo que se convencionou chamar de “modernidade” já entrava em crise.

Contudo, esta tese também pretende lidar com ideias que ocuparam as mentes desses dois pensadores e que, a despeito das enormes diferenças de contextos históricos, revelam-se idênticas em seus aspectos fundamentais. Em outras palavras, o que se pretende argumentar aqui é que a distinção entre tempo e eternidade e o modo de se compreender a verdade, tanto para o pensador romano dos séculos IV e V quanto para o escandinavo do século XIX, são fundamentalmente idênticos, ainda que possa haver enormes diferenças em seus respectivos elementos acidentais, como estilo literário, forma de argumentação, linguagem, entre outros fatores que, conquanto relevantes, não alteram aquela mesma essência que ambos os filósofos buscam na mesma fonte: o cristianismo.

Essa afirmação pode parecer temerária, pois o leitor pode vir a formular questões do tipo: “não seria melhor falar em cristianismos do que em cristianismo?”. Como se poderá perceber no desenvolvimento da argumentação aqui apresentada, o uso da palavra “cristianismo”, no singular, é o mais adequado para os propósitos desta tese. Tomando sempre como premissa a distinção que Kierkegaard faz entre cristianismo e cristandade (que será exposta adiante), é possível dizer que as ideias centrais desta tese, a distinção entre tempo e eternidade, a verdade, e como elas se relacionam com o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano, representam uma concepção de cristianismo que, em seus elementos mais fundamentais, é a mesma, ainda que quatorze séculos separem os pensadores em questão. Ao final da leitura desta tese, depois de terem sido considerados todos os argumentos apresentados, especialmente aquele que se refere à ideia kierkegaardiana de contemporaneidade com a

verdade, o leitor poderá julgar se esta premissa de que o cristianismo em Kierkegaard e em Agostinho é o mesmo no que se refere àqueles pontos fulcrais está ou não correta.

Um estudo dessa natureza implica também em considerações sobre a influência do pensador mais antigo sobre o mais novo. Essa discussão será abordada no primeiro capítulo, mas desde já é preciso que se observe que a escolha do termo “pressupostos” no título da tese tem um propósito bem claro. Não seria correto, de modo algum, afirmar que Kierkegaard foi diretamente influenciado pela leitura de Agostinho quando escreveu aqueles textos mais importantes para a investigação que ora se faz, quais sejam, os livros assinados pelo pseudônimo Johannes Climacus. Pelo estado em que se encontram os estudos sobre as relações entre o pensador dinamarquês e o romano, não é possível sequer afirmar com certeza que Kierkegaard tenha lido por completo alguma das obras mais importantes de Agostinho. Pelas razões que serão apresentadas, é possível defender a ideia de que ele provavelmente leu algo de Agostinho, mas ainda assim isso provavelmente permanecerá uma hipótese não passível de definitiva comprovação. Contudo, quando Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, aborda questões relativas ao tempo, à eternidade e à verdade, não é possível deixar de notar que uma abordagem semelhante já havia sido feita por Agostinho em sua época, e que o tratamento dado a esses temas pelo pensador romano-bérbere fixou-se na cultura cristã do ocidente. Kierkegaard, pretendendo expor ideias que representam um modo cristão de pensar, necessariamente toma como pressupostos essas ideias que vieram a se fixar no cristianismo com a contribuição dos escritos de Agostinho.

Os textos de Johannes Climacus, pseudônimo e personagem de Kierkegaard, serão o eixo da argumentação desenvolvida nesta tese, especialmente seu livro *Migalhas Filosóficas*, publicado em 1844. Foi por meio desse livro que Kierkegaard expôs a ideia de Paradoxo Absoluto. Ele será examinado em comparação com vários textos de Agostinho, mas especial ênfase será dada àquele texto no qual o pensador romano-bérbere aprofunda-se na investigação do tema da distinção entre tempo e eternidade, o livro XI das *Confissões*, e àquele texto em que, desde o seu título, *De Magistro*, Cristo é identificado como o único mestre capaz de efetivamente ensinar a verdade, justamente por ser ele mesmo a própria verdade.

As semelhanças entre os argumentos de Agostinho e de Kierkegaard, como se verá adiante, não são superficiais ou simplesmente correlatas. A ideia de Paradoxo Absoluto, em seus aspectos essenciais, pode ser perfeitamente sustentada pelos argumentos formulados pela primeira vez por Agostinho. Não se quer com isso afirmar que foi Agostinho quem introduziu no cristianismo a ideia de que Cristo é o mestre e a própria verdade, ou mesmo que a

eternidade é distinta do tempo. Mas o modo como Agostinho examina estas questões é original, e sua influência sobre a teologia e a filosofia reverbera naquele texto que Kierkegaard publicaria sob pseudônimo muitos séculos depois.

A estrutura desta tese, então, já está delineada: depois de um necessário capítulo introdutório, no qual a influência do agostinianismo sobre Kierkegaard e sua época será discutida, se seguirá um capítulo no qual serão comparativamente considerados o Livro XI das *Confissões*, um dos textos fundamentais da filosofia sobre o problema do tempo, e o texto denominado *Interlúdio*, espécie de breve capítulo inserido como um intervalo entre dois capítulos da obra *Migalhas Filosóficas* de Climacus. É nesses dois textos que se buscará a forte distinção que ambos os pensadores fazem entre tempo e eternidade, e que é fundamental para que o Paradoxo Absoluto seja, de fato, um paradoxo. Após esse capítulo sobre o tempo e a eternidade, o capítulo três discutirá o problema da verdade. Nesse terceiro capítulo, a distinção entre as perspectivas cristã e não cristã acerca da possibilidade de aprendizado da verdade será discutida tendo como base uma comparação entre o chamado “projeto de pensamento” ou “experimento teórico” de *Migalhas Filosóficas*, e o diálogo *De Magistro*, de Agostinho. Por fim, no quarto e último capítulo, a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto será inicialmente examinada em suas relações com a distinção entre tempo e eternidade e com a concepção cristã de verdade, para então se discutir como essas ideias, tanto em Agostinho quanto em Kierkegaard, servem de fundamento para a oposição entre o pensamento desses dois filósofos e as doutrinas de seus respectivos adversários intelectuais.

Antes de se passar ao primeiro capítulo, é importante uma observação sobre os textos agostinianos e kierkegaardianos utilizados nesta tese. Sempre que uma passagem de Kierkegaard for mencionada ou citada diretamente, será apresentado como referência o texto original dos *Søren Kierkegaards Skrifter*. Trata-se da mais recente e mais cuidadosa edição crítica da obra de Kierkegaard, elaborada por pesquisadores do *Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet* (SKC), importante centro de pesquisas sobre o pensador dinamarquês ligado à Universidade de Copenhague. Com isso, o leitor interessado em conferir os argumentos aqui apresentados com o texto kierkegaardiano original terá seu trabalho facilitado. Quanto aos textos de Agostinho, sempre que uma passagem deles for citada ou mencionada, será apresentada como referência a edição de Jacques Migne, *Patrologia Latina*. A escolha dessa edição tem duas boas razões. A primeira é que o texto editado por Migne é o mais difundido e de mais fácil acesso, conforme afirmou Étienne

Gilson¹. Ainda que Gilson tenha feito tal afirmação em 1942, ela ainda é realidade em nosso tempo, principalmente levando-se em conta que toda a edição de Migne das obras de Agostinho encontra-se acessível por meio eletrônico na internet. A segunda razão para o uso da *Patrologia Latina* de Migne é que seu texto corresponde ao da edição dos Beneditinos de São Mauro de Veneza², que era justamente a edição que Kierkegaard possuía em sua biblioteca particular³.

Por fim, como será exposto de modo mais aprofundado no primeiro capítulo, esta tese não tem como objetivo principal uma investigação geral sobre as relações entre os dois pensadores. As pesquisas que já foram elaboradas com esse propósito serão examinadas aqui, principalmente no capítulo seguinte a esta introdução. Naturalmente, essa relação geral entre Kierkegaard e Agostinho não pode deixar de ser abordada em quaisquer trabalhos comparativos como este. Contudo, a especificidade do tema deve ser bem esclarecida desde o início. O núcleo desta tese é a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto e suas relações com aqueles pressupostos agostinianos mencionados no título. Em uma análise mais profunda, os dogmas mais importantes da religião cristã são o cerne das argumentações que serão aqui desenvolvidas. Contudo, para que esta tese não seja lida como um tratado de dogmática cristã, mas sim como uma investigação ligada ao campo da filosofia da religião, uma reflexão específica sobre o Paradoxo Absoluto como dogma só será apresentada no final desta tese, e em um contexto bem definido.

¹ Cf. Étienne GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 467.

² Cf. Idem.

³ Cf. Hermann Peter ROHDE. *Auktionsprotokol*, p. 12. Registro número 117-134.

CAPÍTULO 1: KIERKEGAARD E AGOSTINHO

Um trabalho desta natureza, cujo objeto é um estudo comparado de ideias de dois autores muito significativos para a história do pensamento, leva o investigador que se propõe a fazê-lo a pensar em diversos caminhos possíveis, em vários rumos que podem ser escolhidos. Afinal, trata-se de uma pesquisa envolvendo dois pensadores complexos. Afirmar a complexidade do pensamento deles pode parecer uma obviedade desnecessária, mas não é assim. A constatação da complexidade das respectivas obras de Agostinho e de Kierkegaard é um ponto de partida para se pensar em questões de método para uma proposta de investigação comparada de alguns aspectos do legado de ambos para a filosofia, a teologia, a literatura, a cultura ocidental, o cristianismo e a cristandade (compreendidos tanto no sentido mais comum quanto no kierkegaardiano) em geral.

É importante também deixar claro que a pretensão, em um trabalho desta natureza, é abordar justamente o que foi dito algumas linhas acima: alguns aspectos do legado de Kierkegaard e Agostinho. Isto significa que qualquer trabalho comparativo entre esses autores, ainda que pretenda oferecer uma visão panorâmica do problema das relações entre o sacerdote romano e o filósofo dinamarquês, sempre acabará por enfatizar alguns aspectos e negligenciar outros. Uma obra que pretendesse alcançar uma abrangência completa do problema das relações entre eles certamente seria muitíssimo extensa e volumosa, e ainda assim muito provavelmente haveria críticos que constatariam lacunas nela e, conseqüentemente, o insucesso de sua pretensão. Isto não quer dizer que os textos já publicados sobre o tema, muitos deles importantes para a presente tese, sejam todos exemplos de insucesso. Pelo contrário, muitos deles, mesmo os que pretendem fazer uma avaliação geral da influência de Agostinho sobre Kierkegaard, são excelentes introduções ao problema, e é facilmente perceptível que seus autores não tinham a pretensão de esgotar todas as possibilidades de discussão que o tema permite. O que tais estudos fazem melhor é justamente apontar caminhos para outros pesquisadores que venham a se interessar pelo problema, e que estejam motivados a entrar na discussão.

É por tal razão que o presente trabalho, ousando entrar na discussão de uma questão tão complexa, escolhe a via da especificidade, ou do “recorte” como se costuma dizer comumente nos meios acadêmicos. Como os pensamentos de Agostinho e de Kierkegaard são complexos, e como ambos representam o tipo de pensador que se aventura por diversos temas importantes em suas respectivas épocas, um dos caminhos que se apresenta ao interessado nos

dois autores é justamente o de identificar um ponto específico e dar maior atenção a ele. E assim, o caminho escolhido para a elaboração desta investigação foi o de lançar o foco sobre uma ideia de Kierkegaard, a ideia de Paradoxo Absoluto, e pensar nas possibilidades de relacioná-la com o pensamento agostiniano.

Esse caminho não é simplesmente uma escolha arbitrária. Dentre as várias ideias que convidam o estudioso à exploração na vasta produção escrita de Kierkegaard, o Paradoxo Absoluto é uma das mais importantes, e não é difícil justificar tal afirmação. O Paradoxo Absoluto, como qualquer leitor minimamente atento pode constatar, é uma expressão usada por Kierkegaard para discorrer sobre Cristo, sobre o próprio núcleo e fundamento da religião cristã, e essa é uma premissa que tem sido adotada por diversos dos comentadores e intérpretes do pensamento do filósofo dinamarquês. O Paradoxo Absoluto é também uma de suas ideias mais conhecidas, e uma das que mais têm sido escolhidas como objeto de reflexões acadêmicas.

Se, porém, for feita desde o início uma afirmação tão categórica como esta, qual seja, a de que o Paradoxo Absoluto se refere a Cristo, os problemas certamente multiplicar-se-ão. Afinal, cristologia é um ramo também central e fundamental na teologia cristã, e pensar sobre o Cristo sob a perspectiva da filosofia e da ciência da religião também exige do pesquisador a escolha de métodos ou caminhos adequados aos problemas específicos que se deseja enfrentar. O Paradoxo Absoluto, considerado como uma das formas escolhidas por Kierkegaard para se pensar sobre o Cristo, já é por si só uma expressão original e um modo específico de se enfrentar o problema. Mas o Paradoxo Absoluto, considerado como um conceito original e objeto de reflexão, também é, por si só, um problema para os estudiosos de Kierkegaard, e vários modos de abordá-lo são possíveis.

O método escolhido neste trabalho é, portanto, um dos métodos possíveis para se abordar o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano. Se Kierkegaard é ou não um pensador cristão, ainda há quem discuta tal questão. Este trabalho partirá da premissa de que Kierkegaard é, de fato, um legítimo representante da tradição cristã, ainda que inegavelmente original na forma (ou nas formas) que escolhe para pensar o cristianismo. Agostinho, porém, é considerado indisputadamente um pensador cristão, pelo menos no âmbito da cristandade ocidental, católica romana e protestante. Ainda que algumas de suas ideias sejam postas em discussão e até mesmo rejeitadas por outros pensadores no seio da cristandade ocidental (como o próprio Kierkegaard, como se verá adiante), não é possível ignorar que sua vastíssima produção intelectual é um dos pilares da cultura cristã dos quase dezesseis séculos que se seguiram à sua morte no ano de 430. Agostinho estabeleceu, ou colaborou para que se firmassem, muitas

das ideias que orientariam o desenvolvimento do magistério da Igreja Católica e muitas das ideias que inspirariam também os reformadores que atuaram um milênio depois da morte do Bispo de Hipona. Qualquer pensador europeu do século XIX, cristão ou anticristão, produziu dentro de um quadro cultural que não se configuraria como tal sem o legado de Agostinho. É possível, então, pensar sobre o Paradoxo Absoluto sem passar por Agostinho?

A resposta mais óbvia é: não. Estudos sobre o Paradoxo Absoluto podem muitas vezes (ou na maioria das vezes) não citar diretamente o nome de Agostinho, e isso permitiria dizer que ninguém precisa necessariamente aprofundar-se no pensamento agostiniano antes de ler *Migalhas Filosóficas* ou o *Pós-escrito* de Johannes Climacus. Mas, indiretamente, tudo o que se disser com mais profundidade sobre cristologia acabará por, pelo menos, resvalar em temas cuja elaboração ao longo da história foi influenciada por Agostinho. Com o Paradoxo Absoluto não seria diferente. Mais ainda, o que se mostrará neste trabalho é que o Paradoxo Absoluto, tal como apresentado pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus, depende de pressupostos que foram estabelecidos por reflexões de Agostinho.

O Paradoxo Absoluto kierkegaardiano traz ao leitor uma concepção de verdade que não é original *per se* (mesmo considerando-se a originalidade de Kierkegaard na forma de exposição escolhida), mas que remonta ao modo como Agostinho pensou o problema da verdade nos âmbitos da linguagem, da teoria do conhecimento, da ontologia, da antropologia e da cristologia. Dificilmente a ênfase de Climacus no tema da presença ou ausência de um mestre no problema do aprendizado da verdade deixaria de invocar no leitor de Agostinho algumas passagens de *De Magistro*, a obra filosófico-teológica que mais significativamente identifica Cristo com o Mestre e com a própria verdade. O Paradoxo Absoluto de Climacus também pressupõe uma distinção plena entre tempo e eternidade cujas raízes na história das ideias passam obrigatoriamente por Agostinho. A ideia de tempo como criatura, ou de tempo como algo que teve um início, não pode ser discutida sem referências ao pensador de Tagaste, e até físicos contemporâneos, muitos deles tão avessos a discussões teológicas e metafísicas, reconhecem esse fato⁴. Em poucas palavras: o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano pressupõe concepções de mestre, de verdade, de tempo e de eternidade que são agostinianas, que foram estabelecidas por Agostinho quase um milênio e meio antes do nascimento de Kierkegaard.

O Paradoxo Absoluto é, então, um dos possíveis caminhos para se abordar o problema das relações entre Kierkegaard e Agostinho, assim como uma pesquisa sobre o pensamento de Agostinho é um possível caminho para se investigar as raízes histórico-

⁴ Cf., por exemplo, Paul DAVIES. *O enigma do tempo*, p. 173, e Stephen HAWKINGS. *Uma breve história do tempo*, p. 35.

filosóficas da ideia de Paradoxo Absoluto. Ainda que a escolha do Paradoxo Absoluto como objeto de pesquisa pareça um “recorte”, ela remete, como já ficou claro, a muitas outras questões do pensamento do filósofo de Copenhague. Kierkegaard citou mais de uma vez o dito latino “unum noris omnes”⁵, que pode ser traduzido assim: sendo conhecida uma coisa, são conhecidas todas. Essa sentença, *mutatis mutandis*, e em certa medida, se aplica bem ao caso do Paradoxo Absoluto: pensar especificamente sobre ele é pensar sobre algo que perpassa todos os escritos do autor dinamarquês. O mesmo poderia ser dito quanto a Agostinho, cuja obra é inegavelmente cristocêntrica, visto ser o Paradoxo identificado por Kierkegaard (por meio de seus pseudônimos) com o próprio Cristo.

O caminho, ou método, que será seguido nesta tese, portanto, é o da consideração da ideia de Paradoxo Absoluto kierkegaardiano a partir daqueles seus pressupostos, a verdade, o tempo e a eternidade, tais como pensados por Agostinho. É o mesmo caminho que leva a uma comparação específica entre a personagem⁶ Johannes Climacus, um pensador especulativo, um filósofo no sentido estrito, e o pensamento agostiniano. Este caminho pressupõe a ênfase, assim, em um período específico da vida e do pensamento de Kierkegaard, o período anterior ao ano de 1846, e mais especificamente o ano de 1844, quando foi publicado o livro *Migalhas Filosóficas*. Igualmente, dentre os muitos livros que Agostinho escreveu sobre os mencionados temas, alguns serão considerados com mais atenção: o livro XI das *Confissões* e *De Magistro*. Mas outros textos de ambos os autores serão também considerados, tanto nas relações que tiverem com os problemas e ideias aqui abordados quanto nas relações que tiverem com os períodos mais relevantes, para esta tese, nas vidas de ambos os autores.

Antes, porém, de se passar à análise específica da questão do Paradoxo Absoluto, dos escritos assinados pelo pseudônimo Johannes Climacus, e de suas relações para com o pensamento de Agostinho, são necessárias algumas considerações introdutórias sobre o estado atual das pesquisas acerca da influência ou da presença de ideias do pensador bérbere-romano na obra de Kierkegaard. Afinal, um exame como o que esta tese pretende apresentar é, em grande parte, também um trabalho de historiografia das ideias, ainda que seu escopo último seja a filosofia da religião. Os pensadores cujas ideias serão aqui examinadas têm inspirado muita discussão e muitos estudos, ainda que poucos deles abordem tanto o pensamento do romano, quanto o do dinamarquês. Mas são justamente estes estudos que, mesmo não sendo muito numerosos, devem ser levados em conta por qualquer pesquisador que pretenda

⁵ Cf. Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 85. SKS 4, 382. Também em SKS 7, 519 (*pós-escrito*), em algumas passagens dos *Journaler og Papirer*, entre outras.

⁶ Cf. Humberto Araujo Quaglio de SOUZA. *Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto*, p. 75-76, sobre a possibilidade de se chamar os pseudônimos de Kierkegaard de personagens.

ingressar neste campo ainda não muito explorado. Destarte, após essas considerações metodológicas gerais e prévias, deve-se passar a uma exposição crítica e histórica que abordará alguns problemas específicos acerca das relações entre Kierkegaard e Agostinho, e alguns dos estudos que, na literatura secundária, são os mais relevantes para a discussão do tema.

1.1.Kierkegaard sob a extensa sombra

Alguns estudiosos do pensamento de Kierkegaard que, em tempos recentes, têm dedicado parte de suas pesquisas às relações entre Kierkegaard e Agostinho geralmente reconhecem um fato digno de nota: são ainda poucos os textos exclusivamente dedicados ao tema. Robert Puchniak reconhece essa situação, e afirma em seu texto do KRSRR:

Quando é feita uma pesquisa sobre o número de trabalhos que consideram Kierkegaard e Agostinho conjuntamente em um mesmo texto, encontram-se surpreendentemente poucas produções, embora o que já tenha sido escrito seja certamente rico em ideias⁷.

Curiosamente, são frequentes as comparações esporádicas e menos aprofundadas entre os dois pensadores em textos não dedicados especificamente às relações entre ambos, mas ao pensamento de um ou de outro autor. Lee Barrett faz referência a esse fato ao reconhecer que “historiadores das ideias, de espécies muito diferentes, têm ligado os nomes de Aurélio Agostinho e de Søren Kierkegaard com surpreendente frequência”⁸, por vezes opondo as ideias do dinamarquês às do romano, e por vezes apontando semelhanças entre suas perspectivas.

Essa situação foi percebida no Brasil por Ricardo Quadros Gouvêa, autor de um dos poucos trabalhos que consideram Kierkegaard e Agostinho conjuntamente em um mesmo texto, como informado por Puchniak. Em 1999, Gouvêa afirmou:

O tema da relação entre os filósofos cristãos Søren Kierkegaard e Aurelius Augustinus tem recebido tratamento bastante esporádico e limitado até agora. Não há como negar, todavia, as múltiplas correspondências e conexões possíveis no

⁷ Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, p. 15. No original: “When surveying the number of works which consider Kierkegaard and Augustine in the same breath, one finds surprisingly few resources, though what has been written is certainly rich with insight”.

⁸ Lee BARRET. *Eros and Self-Emptying*, p. 1. No original: “Intellectual historians of very different stripes have linked the names of Aurelius Augustinus and Søren Kierkegaard with surprising frequency [...]”.

estudo da relação entre esses dois autores seminais da filosofia ocidental e da teologia cristã⁹.

Essa observação de Gouvêa reflete tanto o que afirmou Puchniak quanto o que afirmou Barrett. O tratamento dado ao problema é esporádico e até mesmo superficial, ainda que frequente, e é limitado, pois poucos se dedicam especificamente a ele. Mas há mais a se considerar na supracitada passagem de Gouvêa. As possibilidades de “múltiplas correspondências e conexões” entre Kierkegaard e Agostinho já seriam perceptíveis apenas pelas numerosas referências conjuntas esporádicas aos dois autores. Elas são, no mínimo, um indício dessa possibilidade. Afinal, por que haveria tantas delas se as conexões, ainda que superficiais, não fossem visíveis e às vezes até óbvias aos leitores? Até esse ponto, Gouvêa constata um fato da literatura secundária sobre Kierkegaard.

Mas uma atenção maior deve ser dada a outro ponto no texto de Gouvêa. Ele afirma que tanto Kierkegaard quanto Agostinho são “autores seminais da filosofia ocidental e da teologia cristã”. Talvez Gouvêa tenha razão, mas tal afirmação tem de ser examinada com cuidado. Em que medida, e de que modo, Kierkegaard e Agostinho são seminais? Certamente, não na mesma medida. Não se trata aqui de dizer que um deles é mais ou menos importante do que o outro, mas sim de reconhecer os modos específicos por meio dos quais ambos são estudados, bem como suas respectivas situações na história do pensamento ocidental.

Agostinho é, sem qualquer dúvida, seminal. Há muitos séculos ele é chamado com justiça, de um dos Pais da Igreja, e sua produção teológica e filosófica tem sido estudada com muita atenção por centenas de anos. Puchniak, Evans e Martens usam inclusive uma mesma expressão para descrever a influência de Agostinho sobre a cultura cristã: uma “extensa sombra” lançada sobre o ocidente. Puchniak diz: “Agostinho lançou uma extensa sombra sobre a história do pensamento e da prática cristã”¹⁰, enquanto Evans e Martens, no prefácio que escreveram para o livro de Barrett, dizem: “É impossível escapar da extensa sombra que Agostinho lançou sobre a tradição teológica cristã”¹¹. O leitor pode perceber que esses autores não usam o termo “sombra” de maneira pejorativa ou depreciativa, mas sim para expressar a amplitude da influência de Agostinho sobre toda a tradição subsequente, da qual nenhum pensador cristão do século XIX como Kierkegaard poderia escapar.

⁹ Ricardo Quadros GOUVÊA. *Kierkegaard lendo Agostinho*, p. 1.

¹⁰ Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, p. 11. No original: “[...] Augustine [...] has cast a long shadow over the history of Christian thought and practice”.

¹¹ C. Stephen EVANS; Paul MARTENS *apud* Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. ix. No original: “it is impossible to escape the long shadow that Augustine has cast over the Christian theological tradition”.

E quanto ao pensador de Copenhague? É possível dizer de Kierkegaard que ele é “seminal”? Teria Kierkegaard estendido uma sombra tão ampla sobre a cultura quanto a de Agostinho? Seria difícil sustentar uma resposta positiva a essa última pergunta. A importância de Kierkegaard para a cultura é inegável, e aqueles que se dedicam ao estudo de seu pensamento frequentemente percebem com tanta clareza seu potencial para impactar a cultura, que chegam a pensar que todo esse potencial já se fez ato. Mas Kierkegaard ainda não é, de modo algum, tão presente na cultura quanto Agostinho. Há aproximadamente quatro anos o bicentenário de seu nascimento foi comemorado, e suas obras mais conhecidas só começaram a ser publicadas na década de 1840. Há ainda o fato de que esse pensador escrevia em dinamarquês, língua restrita a um número pequeno de leitores, tanto em sua época quanto hoje, ao passo que Agostinho escrevia na *lingua franca* de sua época, e no idioma que permaneceria a *lingua franca studiorum* por mais de um milênio.

Kierkegaard, porém, é seminal em seus próprios termos. Para um autor que escrevia em uma língua pouco difundida, seu pensamento teve, e continua a ter, um impacto considerável. É certo que a cultura de seu país em sua época era digna de atenção no ocidente, a ponto de ter sido apelidada de “era de ouro dinamarquesa”¹². Mas Kierkegaard, ainda que seja fruto de seu tempo, merece atenção por seus próprios méritos e não apenas pelo contexto histórico-cultural de seu meio. Ele é seminal para o mundo que se formou a partir daquilo que se pode chamar de “crise da modernidade”, o período que antecede e sucede o ano de 1848, ano que se tornou símbolo da consolidação dos Estados europeus modernos, e da definitiva derrocada do *Ancient Régime* na Europa ocidental.

Então, se Agostinho e Kierkegaard são, cada um ao seu modo, tão fundamentais para a cultura presente, por que não há um interesse maior nas relações entre ambos? Algumas conjecturas podem ser apresentadas para explicar essa situação, tendo em vista as características singulares da produção intelectual do escritor dinamarquês, e elas estão ligadas principalmente a aspectos “internos” do pensamento de Kierkegaard, ou seja, às peculiaridades da obra kierkegaardiana e do próprio Kierkegaard como autor. Dificilmente se poderia imaginar um estudioso de Kierkegaard que não reconheça a originalidade do escritor de Copenhague no que concerne à forma de seus textos e de toda a sua autoria considerada em conjunto. Poucas obras, quando consideradas em sua totalidade, poderiam ser comparadas à do pensador dinamarquês. Sua autoria revela-se um grande projeto, com perceptível organicidade, ainda que um de seus aspectos mais estudados seja sua oposição à ideia de

¹² Cf. Bruce KIRMMSE. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, p. 77 e *passim*.

sistema. Kierkegaard mostra ao leitor que ele tinha um projeto como autor, mas tal projeto, ainda que orgânico e coerente, é multifacetado. Ele é “polifônico”, ou seja, Kierkegaard vale-se de diferentes “vozes” para expressar diferentes pontos de vista e diferentes maneiras de se encarar problemas.

O projeto de Kierkegaard tem um propósito claro, se seu leitor tomar como referência o que o próprio autor escreveu em seus textos *O Ponto de Vista Explicativo da minha Obra como Escritor* (que doravante será mencionado simplesmente como *Ponto de Vista*), publicado postumamente, e *Sobre minha Atividade de Escritor*, publicado em 1851; e esse propósito é religioso: “[...] a minha produção, considerada em sua *totalidade*, é religiosa do início ao fim, coisa que qualquer um que saiba ver, se quiser ver, deve ver também”¹³. Mas esse caráter religioso da obra de Kierkegaard não se desenvolve do modo como costumeiramente são produzidos textos religiosos, especialmente aqueles textos com propósitos apologéticos. Há, sim, na obra de Kierkegaard textos cujo teor religioso fica claro desde as primeiras linhas, como os discursos de 1843 e 1844, entre outros, mas seus textos mais conhecidos, especialmente nos meios acadêmicos, não se parecem com escritos piedosos como sermões, catecismos ou hagiografias. O propósito religioso de Kierkegaard era lidar com um problema bem específico que o autor, no *Ponto de Vista*, chama de “*o problema*”, grafado assim em destaque, em itálico e entre aspas, no original: “[...] ‘*o problema*’, problema de toda a minha obra como autor: tornar-se cristão [...]”¹⁴.

Kierkegaard elaborou um estilo literário próprio para lidar com esse problema. Ser cristão, para Kierkegaard, é uma tarefa individual e interior, e não uma situação na qual o sujeito, por causa de condições exteriores, já se encontra pelas circunstâncias externas de sua existência. Sob uma perspectiva kierkegaardiana, não é pelo nascimento no meio de algum povo identificado historicamente como pertencente à cristandade que o sujeito é cristão, mas sim por um processo interior, um devir (*tilblivelsen*), um tornar-se (*at blive*). Esse tornar-se, no entanto, revela-se um problema na medida em que os sujeitos pensam que já são aquilo que ainda não se tornaram. Jonas Roos descreveu esse problema nos seguintes termos:

Entretanto, como apresentar às pessoas uma tarefa que entendem já estar realizada? Como levar as pessoas a refletirem sobre a necessidade de tornarem-se algo que entendem que já são? É um problema análogo ao enfrentado por Sócrates: como tirar da ignorância aquele que não sabe que é ignorante? A

¹³ Søren KIERKEGAARD. *Sulla mia attività di scrittore*, p. 37. Na edição consultada, em italiano: “[...] la mia produzione, considerate *nel suo complesso*, è religiosa dall’inizio alla fine, cosa che chiunque sappia vedere, se vuol vedere, deve anche vedere”. SKS 13, 12: “[...] Forfatterskabet, *totalt* betragtet, er religiøst fra Først til Sidst, Noget, Enhver, der kan see, |13, 13naar han vil see, ogsaa maa see.”

¹⁴ SKS, 16, 17: “[...] ‘*Problemet*’, hele Forfatter-Virksomhedens Problem: at blive Christen [...]”

pergunta pela forma comunicativa, portanto, emerge a partir de uma preocupação religioso-existencial vinculada a um contexto determinado.

Kierkegaard desenvolve, então, uma estratégia literária para tentar dissipar aquilo que entende como ilusão de que todos os dinamarqueses são cristãos. Esta constitui sua *comunicação indireta*¹⁵.

A “estratégia literária” de que fala Roos, a comunicação indireta, inclui aquela polifonia mencionada anteriormente. Há nela vozes poéticas (Johannes de Silentio), academicistas (Vigilius Haufniensis), especulativas (Johannes Climacus), cristãs (Anti-Climacus), cada uma expressando um ponto de vista, diferente do ponto de vista (e do *Ponto de Vista*) de Kierkegaard, mas todas conduzindo o leitor, em última instância, ao enfrentamento do mesmo problema, d’o *problema*.

E o que, então, isso tem a ver com as relações entre Kierkegaard e Agostinho e o relativamente baixo interesse que essa questão tem despertado? Como já foi afirmado, esse estilo literário de Kierkegaard é original e peculiar. Para tirar as pessoas da “ilusão de que todos são cristãos”¹⁶, Kierkegaard deve surpreendê-las, “chegar por trás”¹⁷, provocá-las, deixá-las intrigadas. Para tanto, Kierkegaard se vale frequentemente de recursos como alusões e menções não explícitas a elementos da cultura que podem ser discernidos pelo leitor, ainda que não estejam explicitamente declarados no texto. Por vezes, algum autor clássico ou contemporâneo seu é criticado sem que seu nome seja sequer citado na obra. Um bom exemplo desse *modus operandi* kierkegaardiano pode ser encontrado em um dos escritos de seu pseudônimo Johannes Climacus, o não publicado *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*. Conforme afirma Jon Stewart, “o *De Omnibus* de Kierkegaard é basicamente uma sátira a Martensen e a seus alunos”¹⁸. Jon Stewart está se referindo aqui a Hans Lassen Martensen, contemporâneo do filósofo de Copenhague do qual ainda se falará mais adiante nesta tese. Mas Martensen não é citado pelo nome nenhuma vez na obra. O autor pseudônimo, Climacus, faz referências às reflexões de Hegel, em sua obra póstuma *Preleções sobre a História da Filosofia*, sobre o início da filosofia moderna e sobre Descartes¹⁹, mas os contemporâneos de Martensen perceberiam ali a sátira mordaz que Kierkegaard fez contra esse seu conterrâneo professor. Como se isso não bastasse, é possível, de fato, ler esse escrito

¹⁵ Jonas ROOS. *Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard*, p. 58-59.

¹⁶ SKS, 16, 25: “[...] Sandsebedrag med at Alle ere Christne [...]”

¹⁷ SKS, 16, 25: “[...] man maa komme bag paa Den [...]”

¹⁸ Jon STEWART. *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 14.

¹⁹ Cf. Idem, p. 12.

de Climacus como uma crítica a Descartes, e ao *cogito* cartesiano, ainda que o nome de “Cartesius”²⁰ seja citado não mais que duas vezes em todo o texto.

É, pois, assim que Kierkegaard, por vezes, referia-se a algum tema, ou a alguém em seus escritos, sem explicitamente mencionar seu nome, ou mencionando-o como se não fosse, de fato, algo de muita importância para as questões neles discutidas. Teria ele feito isso com Agostinho? Possivelmente. Aliás, mesmo que isso seja uma conjectura difícil de ser definitivamente demonstrada, é uma possibilidade muito plausível. Puchniak a defendeu em sua tese, como se verá adiante, mostrando algumas paráfrases que Kierkegaard elabora sobre textos agostinianos, e um argumento que será exposto no capítulo 2 do presente trabalho também trabalhará com essa conjectura, mostrando como um dos argumentos elaborados por Vigilus Haufniensis, o autor pseudônimo de *O Conceito de Angústia*, pode ser lido como uma paráfrase do livro XI das *Confissões* do Bispo de Hipona.

Mas menções esparsas, alusões, provocações, referências discretas e sutis, tornam o trabalho do estudioso, do acadêmico, mais difícil. Kierkegaard não escrevia pensando em facilitar o trabalho dos estudiosos que viriam a escrutinar posteriormente sua obra, como o autor desta tese. Sua tarefa, como descrita acima, não era a de um filósofo acadêmico escrevendo exclusivamente para seus pares. Ele não se preocupava, assim, em explicitar as alusões sutis que fazia, justamente porque uma explicitação destruiria a comunicação indireta, tornando-a direta e fazendo com que o efeito sobre o leitor, de provocá-lo e intrigá-lo, se dissipasse. Com isso, o trabalho daqueles que se dedicam à análise da obra kierkegaardiana no âmbito acadêmico é mais complexo nesse ponto. Identificar todas as possíveis alusões indiretas a Agostinho, ou a qualquer outro autor fundamental da cultura ocidental, na obra de Kierkegaard é um empreendimento que dificilmente seria completamente realizado por um só exegeta, mas que emerge ao longo do tempo, à medida que o interesse pelo pensamento do filósofo de Copenhague cresce no âmbito acadêmico.

Levando-se em conta o que foi exposto acima, o interesse ocasional e esporádico pelo problema das relações entre Kierkegaard e Agostinho pode também ser ligado a aspectos “externos” à obra de Kierkegaard, mais precisamente à sua recepção e à leitura que dela se tem feito desde a morte do escritor de Copenhague. Ainda que a ideia de “extensa sombra” de Agostinho simbolize uma influência permanente em toda a cultura ocidental, uma marca perene que dificilmente será ignorada por completo, os muitos séculos de história entre o filósofo de Tagaste e o tempo presente contêm diversos períodos nos quais muitos outros

²⁰ SKS, 15, 29 e SKS 15, 33.

autores tornaram-se alvo de maior atenção por parte dos estudiosos. O cenário cultural no qual viveu Kierkegaard era marcado pela discussão de outro pensador que certamente também estenderá sua sombra por muito tempo na cultura mundial: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. É natural, considerando-se o contexto histórico e cultural do século XIX, que as relações entre esse alemão e o dinamarquês sejam objeto de maior interesse para a maior parte dos leitores de Kierkegaard (esse é, inclusive, um dos pontos mais importantes desta tese, que será discutido no último capítulo). Também é natural que as relações entre Kierkegaard e Sócrates, e conseqüentemente entre Kierkegaard e o platonismo, despertem mais interesse pelo simples fato de que o próprio Kierkegaard se reporta a Sócrates constantemente, o “sábio simples da Antiguidade”²¹, tomando-o como referência e exemplo (mas não como mestre em sentido estrito, pelas razões que serão discutidas nesta tese, especialmente no capítulo três). Evidentemente, também as relações entre o pensamento de Kierkegaard e as Escrituras Sagradas do cristianismo são um dos interesses maiores entre seus estudiosos, especialmente entre teólogos, pelas razões que já foram expostas, como a centralidade da religião em sua obra, declarada explicitamente pelo próprio autor e facilmente perceptível pelo leitor atento, que é capaz de identificar frequentes referências bíblicas em quase todos os seus textos.

É, portanto, compreensível que haja temas e autores discutidos por Kierkegaard que despertem maior interesse entre seus leitores, tanto na academia quanto fora dela. Estudiosos de Kierkegaard geralmente concordam com a ideia de que muitos dos textos do pensador de Copenhague apresentam discussões em diferentes níveis, ou “camadas”, ainda que em uma mesma argumentação. O texto kierkegaardiano que se pretende examinar mais detidamente nesta tese é um bom exemplo disso. *Migalhas Filosóficas* de Johannes Climacus aborda diretamente ideias atribuídas a Sócrates. O argumento, então, dirige-se àquele filósofo de modo mais imediato. Contudo, o leitor logo percebe que Climacus põe-se a discutir uma doutrina marcadamente platônica, e o Sócrates ali discutido revela um nível mais profundo, que é o Sócrates do platonismo, o Sócrates que Platão expõe como recurso literário para veiculação de suas doutrinas. Por isso se pode falar de um “socratismo-platonismo”, ou de aspectos “socrático-platônicos” daquilo que Climacus chama simplesmente de “o socrático”. Uma análise mais atenta faz o leitor perceber, porém, que as discussões com o platonismo também podem ser lidas como discussões com o hegelianismo de seu tempo. Chega-se, então, a outro nível. A história subsequente da recepção do pensamento de Kierkegaard, porém,

²¹ “Eenfoldige Vise i Oldtiden” (sábio simples da Antiguidade) ou simplesmente “eenfoldige Vise” (sábio simples), tanto em obras pseudonímicas quanto em obras veronímicas. Cf., por exemplo, SKS 9, 233 (As Obras do Amor), ou SKS 7, 208 (Pós-escrito).

mostra que outros níveis de discussão ainda podem ser identificados, como o exemplo contemporâneo das pesquisas de Jon Stewart que serão discutidas no último capítulo desta tese, que identificam nos textos comumente considerados anti-hegelianos uma oposição mais específica entre Kierkegaard e seus contemporâneos dinamarqueses, especialmente Martensen.

Em que nível, ou “camada”, estaria o Bispo de Hipona? As citações diretas de Kierkegaard a Agostinho não são muitas. Puchniak, no exaustivo exame que fez sobre a presença de Agostinho na obra de Kierkegaard, identificou apenas cinco livros publicados pelo filósofo dinamarquês que fazem referência direta ao pensador de Tagaste. Desses cinco livros, somente dois, *O Conceito de Angústia* e *Estágios no Caminho da Vida* mencionam o nome “Agostinho” (como “Augustin” ou “Augustinus”), e as outras três obras trazem citações diretas de frases de Agostinho, sem mencionar seu nome²². Dos livros não publicados, Agostinho é citado em apenas um deles, o *Livro sobre Adler*²³, e nos *Papirer*, os diários e cadernos de Kierkegaard, que representam aproximadamente a metade dos escritos do pensador de Copenhague aos quais se tem acesso nos dias presentes, há menos de trinta menções a Agostinho, segundo a pesquisa de Puchniak²⁴. Agostinho, então, encontra-se geralmente em camadas mais profundas dos textos kierkegaardianos. Há, naturalmente, os escritos em que Agostinho está na camada mais visível do texto. O já referido *Conceito de Angústia* é provavelmente o mais conhecido deles, pois nele Kierkegaard, pela pena de Haufniensis, discute abertamente o problema do pecado original, ou hereditário, fazendo referência direta à disputa entre o pensador bérbere-romano e o pelagianismo. Algumas das menções diretas a Agostinho nos *Papirer*, bem como o mencionado problema sobre o pecado na obra de Haufniensis, serão ainda objeto de discussão neste capítulo, quando for discutido o problema do modo como Kierkegaard apreciava o filósofo de Tagaste. Contudo, Agostinho certamente não é dos autores mais mencionados por Kierkegaard, em comparação, por exemplo, com os já referidos Platão e Hegel.

Para concluir essas reflexões, é interessante apresentar aqui também outra conjectura. Esta é, de fato, uma conjectura, uma especulação baseada tão somente na impressão que o autor desta tese tem a partir de suas próprias observações do mundo contemporâneo em geral, e dos meios acadêmicos em especial. Muito se discute no âmbito da ciência da religião, especialmente entre filósofos, historiadores e sociólogos, sobre um

²² Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine*, p. 192 a 195.

²³ SKS, 15, 240.

²⁴ Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine*, p. 196 a 205.

processo que se convencionou chamar de “secularização”. Sem entrar em considerações muito detalhadas sobre esta questão, o que por si só é objeto de estudos e discussões que fogem do escopo desta tese, a secularização é um fenômeno relacionado também às mentalidades, à cultura, ao “Espírito da Época”. “Século” e “secular” são termos comumente associados a tempo ou temporalidade, em oposição às coisas eternas ou sagradas. Ora, em tempos de mentalidades mais secularizadas, é uma consequência natural desse processo um desinteresse (quando não uma franca oposição) às coisas próprias da religião (ou, pelo menos, às coisas associadas às instituições religiosas tradicionais). O próprio Kierkegaard, ainda que esteja despertando cada vez mais interesse nos meios universitários, inclusive no Brasil, ainda não é um autor tão difundido quanto outros de sua centúria, como, por exemplo, Nietzsche ou o próprio Hegel. Agostinho, cuja sombra sempre estará estendida sobre a cultura ocidental, é autor que não desperta nas universidades de hoje, fora dos meios especificamente religiosos, e mais especificamente os ligados ao estudo da teologia, tanta discussão quanto nas universidades de outrora, como se verá quando for discutido o livro de Lee Barrett. Se, em sua época, Kierkegaard já distinguia o cristianismo da cristandade, e chamava a atenção para a ilusão que esta última representava, hoje a própria “ilusão de que todos são cristãos”, citada acima, já se dissolveu em grande parte. Quem visitar nos dias de hoje o *Nationalmuseet*, o Museu Nacional da Dinamarca, situado próximo à entrada dos estábulos do Palácio de Christiansborg em Copenhague, poderá encontrar nele uma sala dedicada à história do luteranismo naquele país. Nessa sala, há um tronco de madeira com argolas de ferro, do século XVII, e se pode ler na placa informativa que se tratava de um poste de uma paróquia da ilha de Amager, no qual eram acorrentadas as pessoas que deixavam de ir à igreja nos cultos dominicais sem justificativa. Isso, sob uma perspectiva kierkegaardiana, não é cristianismo, mas cristandade. Nos tempos de Kierkegaard, talvez essa prática já estivesse em desuso, mas a multidão ainda estava na ilusão de ser cristã apenas porque todos os sujeitos eram batizados na Igreja Oficial da Dinamarca.

Joakim Garff, em sua biografia de Kierkegaard, escreveu um tópico sobre os anos de juventude do filósofo, intitulado em inglês de *Underground Copenhagen*²⁵, a Copenhague “do submundo”, por assim dizer. No referido tópico, Garff relata como movimentos considerados desviantes da linha doutrinária da Igreja Oficial surgiam nas ruas da cidade, e ocupavam as páginas dos jornais da época. Nomes como Jakob Lindberg ou Nikolaj Grundtvig, representando posições consideradas não muito ortodoxas, debatiam com teólogos como o

²⁵ Cf. Joakim GARFF. *Søren Kierkegaard, a Biography*, p. 32 a 37.

próprio bispo Mynster. Essas discussões repercutiam na mentalidade popular, pois Garff narra que até mesmo em locais como parques de diversão a multidão ria de teatros de marionetes que mostravam o diabo com plaquinhas nas quais se lia “Magister Lindberg”²⁶, e os jornais publicavam, horrorizados, a notícia de que pregadores populares como ele promoviam assembleias “frequentadas por prostitutas”²⁷. Não só religião, mas a própria teologia, eram, de certo modo, assunto popular. Contudo, quem, neste século XXI, caminhar pelas ruas de Copenhague verá que nem mesmo essa ilusão da cristandade, com seus debates teológicos em jornais, predomina hoje como predominava no século XIX. Há na cidade de Kierkegaard certo número de igrejas dessacralizadas, que se tornaram cafés, restaurantes e até casas de espetáculo, apresentando *shows* de música eletrônica. As que não foram dessacralizadas são frequentadas por um número maior de turistas do que de congregados e paroquianos. O interesse pela religião, no ocidente e mais especificamente nos meios universitários ocidentais, diminuiu consideravelmente desde a época de Kierkegaard, e é natural que o interesse por autores religiosos como Agostinho também diminua. Daí, não é possível desprezar tal fator quando se reflete sobre as razões pelas quais poucos estudiosos se põem a pensar sobre as relações entre o pensador de Tagaste e o de Copenhague.

Quem são, então, os estudiosos de Kierkegaard que se propuseram a pensar sobre as relações entre ele e a extensa sombra de Agostinho? O melhor ponto de partida para essa discussão, hoje, é o capítulo que Robert Puchniak escreveu para o livro *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, que é o volume quatro da série *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (KRSRR), editado por Jon Stewart. Ainda que seja um texto curto, de doze páginas, publicado muito recentemente, em 2008, ele representa o primeiro esforço de catalogação de escritos sobre o tema desta tese. Puchniak deu a esse capítulo o título de *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, e, em sua bibliografia, indica não só as obras na biblioteca de Kierkegaard que discutem Agostinho (além das obras completas de Agostinho, que Kierkegaard possuía e que serão consideradas mais adiante), mas também a literatura secundária sobre as relações entre esses dois pensadores²⁸. São alguns dos textos mais significativos dessa literatura secundária (incluídos nela os próprios textos de Puchniak que ele modestamente suprimiu da bibliografia apresentada no KRSRR) que serão o principal objeto de consideração a seguir.

²⁶ Idem, p. 33.

²⁷ Idem.

²⁸ Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, p. 21 e 22.

A bibliografia apresentada por Puchniak traz como literatura secundária mais antiga sobre as relações entre Kierkegaard e Agostinho um texto de 1903, de Niels Teisen, intitulado *Søren Kierkegaard Betydning som kristelig Tænker*²⁹ (A importância de Søren Kierkegaard como pensador cristão). Esse texto menciona Agostinho em comparação com Kierkegaard em apenas três páginas, e se enquadra naquela categoria de estudos nos quais as relações entre Kierkegaard e Agostinho não são o tema central, mas apenas um dos temas tratados pelo pesquisador relacionados com sua defesa da possibilidade de se classificar Kierkegaard como pensador cristão. Ainda assim, as breves menções de Teisen a Agostinho são significativas para o argumento da presente tese. John Heywood Thomas, em seu livro *Subjectivity and Paradox*, discute as interpretações de alguns estudiosos acerca das origens da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard, e aborda entre elas as ideias de Teisen, criticando-as nos seguintes termos:

Reuter argumenta que “as ideias de Kierkegaard sobre filosofia religiosa receberam sua forma e caráter do tratamento hegeliano desses problemas”, e particularmente que a ideia de Paradoxo tem suas origens na teoria dos contraditórios de Hegel. Isto se choca com todas as evidências e dificilmente se lhe pode dar algum crédito. Niels Teisen sustentou que o conceito é derivado da teologia cristã tradicional. Ele argumenta que Kierkegaard aceitou a fé ortodoxa sem críticas, e assim ele veio a basear sua teologia essencial em Agostinho e Atanásio. A dificuldade com a perspectiva de Teisen, de que as doutrinas de Kierkegaard do Paradoxo e do pecado são devidas respectivamente a Atanásio e Agostinho, é que ela não é aparentemente alcançada por nenhuma crítica histórica. Ela não é nem baseada naquelas notas nos Diários e em outras partes dos Papirer onde Kierkegaard abertamente aceita as perspectivas dos Pais da Igreja. Como Teisen chegou a sustentar essa perspectiva não está totalmente claro no seu tratado. Provavelmente a menção da palavra “Paradoxo” como uma descrição de Cristo e a interpretação radical de pecado instantaneamente lhe trazem à mente a cristologia de Atanásio e a doutrina agostiniana do pecado original, uma associação de ideias que seria natural o bastante para um teólogo³⁰.

Essas palavras, que Heywood Thomas escreveu em 1957, mostram como ainda não haviam sido feitas reflexões mais atentas sobre a “camada” mais profunda dos textos

²⁹ Idem, p. 22.

³⁰ John Heywood THOMAS. *Subjectivity and Paradox*, 105-106. No original: “Reuter argues that “Kierkegaard’s ideas about religious philosophy have received their form and character from the Hegelian treatment of these problems”, and in particular that the idea of Paradox has its origins in Hegel’s theory of contradictories. This is to fly in the face of all the evidence and can hardly be given any credence. Niels Teisen has contended that the concept is derived from traditional Christian theology. He argues that Kierkegaard accepted the orthodox faith without criticism and so he came to rely for his essential theology in Augustine and Athanasius. The difficulty with Teisen’s view that Kierkegaard’s doctrine of the paradox and of sin were due to Athanasius and Augustine respectively is that it was not apparently reached by any historical criticism. It is not even based on those entries in the Journal and other parts of the Papirer where Kierkegaard openly accepts the views of the Church Fathers. How Teisen came to hold this view is not at all clear from his treatise. Probably the mention of the word “Paradox” as a description of Christ and the radical interpretation of sin instantly put him in mind of the Athanasian Christology and the Augustinian doctrine of the original sin, an association of ideas which would be natural enough for a theologian”

kierkegaardianos nas quais podem ser vislumbradas relações mais estreitas entre o pensador de Copenhague e Agostinho. Teisen, no texto de 1903, vislumbrou (e apenas vislumbrou) essas relações, sem aprofundar-se no exame delas. Mas é significativo que um teólogo, ao refletir sobre o Paradoxo kierkegaardiano e sobre o pecado, tenha se lembrado de Agostinho e Atanásio. Aliás, esse texto de Thomas mostra o quanto a obra de Kierkegaard ainda inspira discussões, uma vez que ele nega qualquer crédito à associação entre o Paradoxo e o pensamento hegeliano feita por Reuter, algo que hoje é plenamente discutido a partir do trabalho de Jon Stewart, como se verá no último capítulo desta tese. Quanto à sua afirmação, de que as associações feitas por Teisen entre os Pais da Igreja e as ideias de pecado e Paradoxo em Kierkegaard não encontram respaldo na crítica histórica, isto também é algo que mostra o quanto se pode ainda avançar no exame do pensamento do filósofo de Copenhague, e é um dos propósitos desta tese mostrar que ideias marcadamente agostinianas fundamentam, sim, a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto.

Quanto aos estudos mais recentes na bibliografia de Puchniak, eles são da primeira década deste século XXI. Naturalmente, como o texto de Puchniak foi publicado em 2008, ficaram de fora os importantes trabalhos que Lee Barrett publicou recentemente, especialmente o livro que esse *scholar* norte-americano publicou em 2013, *Eros and Self-Emptying*, inteiramente dedicado às relações entre Kierkegaard e Agostinho. Puchniak também não inclui na bibliografia do KRSRR sua própria tese de doutoramento, *Kierkegaard and Augustine: A Study in Christian Existence*, de 2007, e (obviamente) seu texto publicado no *Kierkegaard Studies Yearbook* de 2011, intitulado *Kierkegaard's "Self" and Augustine's Influence*. Até o momento presente, os trabalhos de Puchniak e Barrett, além dos do já falecido Jørgen Pedersen, são os mais importantes e abrangentes dentre os estudos já dedicados às relações entre o filósofo de Copenhague e o agostinianismo³¹. Esses três autores, portanto, serão discutidos aqui com mais atenção.

Sem desmerecer a importância de trabalhos mais antigos sobre o tema, como os de Teisen e Thomas, citados acima, ou o de Carl Weltzer³² (que em 1947 escreveu um texto dedicado à influência de Agostinho na formação intelectual de Søren e de seu irmão Peter Kierkegaard, concluindo que a concepção agostiniana de filosofia como uma “investigação dupla”³³, sobre Deus e sobre a alma era “o fundamento sobre o qual os irmãos Kierkegaard

³¹ Lee Barrett, em uma preleção dada em 08 de julho de 2014 no St. Olaf College em Northfield, Minnesota, Estados Unidos da América, chegou a declarar que apenas ele e Robert Puchniak dedicam-se atualmente ao estudo das relações entre Kierkegaard e Agostinho.

³² Carl WELTZER. *Augustinus og Brødrene Kierkegaard*, p. 305-320.

³³ Cf. PL 32, *De Ordine* II, 18.47.

edificaram”³⁴), quem primeiro produziu um texto mais extenso e mais profundo sobre as relações entre Kierkegaard e Agostinho foi Jørgen Pedersen. Este pesquisador dinamarquês escreveu um texto de quase cinquenta páginas, intitulado *Kierkegaard and Augustinianism*, para o livro *Kierkegaard and Great Traditions*, sexto volume da série *Bibliotheca Kierkegaardiana*³⁵. Como se verá mais adiante, no capítulo três desta tese, Pedersen pode ser incluído entre aqueles estudiosos que vêem em Kierkegaard mais concordância do que discordância com o pensamento de Agostinho e com o agostinianismo. Pedersen chegou inclusive, em um texto publicado em 1991³⁶ a fazer menção às semelhanças específicas entre as argumentações de *De Magistro* e *Migalhas Filosóficas*, mas de modo incidental, acessório à discussão principal, que era sobre São Boaventura. Isso, porém, pode ser lido à luz do trabalho publicado dez anos antes, em 1981, no mencionado texto para a *Bibliotheca Kierkegaardiana*.

Puchniak, ao comentar o texto de Pedersen, praticamente não faz outra coisa a não ser citá-lo, mostrando quão clara é a posição desse estudioso dinamarquês de Kierkegaard. Puchniak toma Pedersen como exemplo daqueles que vêem em Agostinho uma das principais inspirações do pensamento kierkegaardiano, em oposição a outros autores como George Pattison, que distanciam Kierkegaard do pensamento agostiniano³⁷. Diz Puchniak, citando Pedersen:

Outros, como Jørgen Pedersen, argumentaram que “o agostinianismo” é “um pressuposto maior no próprio pensamento de SK”, e que muitos dos conceitos kierkegaardianos “irão constantemente recordar o agostinianismo historicamente enraizado do qual eles obtêm sua força”³⁸.

Pedersen apresenta boas razões para fazer tal afirmação. Este pesquisador dinamarquês inicia seu texto reconhecendo uma das razões mais fundamentais pelas quais Agostinho tornou-se, nas palavras de Gouvêa citadas acima, uma figura seminal no ocidente: “No sentido mais amplo, o agostinianismo tornou-se constitutivo para a tradição em virtude de sua característica fusão da herança cultural antiga e do Cristianismo triunfante.”³⁹ Pedersen

³⁴ Carl WELTZER. *Augustinus og Brødrene Kierkegaard*, p. 320. No original: “[...] er det Grundlag givet, som Brødrene Kierkegaard bigger videre paa”.

³⁵ Jørgen PEDERSEN. *Kierkegaard and Augustinianism*, p. 54-97.

³⁶ Cf. Jørgen PEDERSEN. *Fra Augustin til Johs. V. Jensen*, p. 40.

³⁷ Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, p. 14.

³⁸ Idem, p. 14-15. No original: “Others, such as Jørgen Pedersen have argued that ‘Augustinianism’ is ‘a major presupposition of SK’s own thought’, and that many Kierkegaardian concepts ‘will constantly recall the historically rooted Augustinianism from which they have their strength’”. A citação feita por Puchniak está em Jørgen PEDERSEN. *Augustine and Augustinianism*, p. 56.

³⁹ Jørgen PEDERSEN. *Augustine and Augustinianism*, p. 54. No original: “In the broadest sense, Augustinianism became constitutive for the tradition by virtue of its characteristic fusion of the antique cultural heritage and triumphant Christianity”

passa a considerar brevemente a “forte afiliação agostiniana de Lutero”⁴⁰, sem aprofundar-se nela, para chegar ao tempo de Kierkegaard. Sobre o agostinianismo no século XIX, e sua influência sobre Kierkegaard, Pedersen afirma o seguinte:

Deve ser enfatizado que o pensamento de Agostinho e, especialmente a tradição agostiniana – em sua perspectiva longa bem como em sua renovada e complexa presença no início do século XIX – pode lançar uma luz substancial sobre o contexto da história das ideias e da história espiritual à qual SK pertence; ele também pode iluminar a época contra a qual Kierkegaard reage bem como as bases internas e o complexo de problemas a partir do qual ele estabelece suas próprias visões, e na qual ele mesmo as concebe⁴¹.

É considerando esse quadro cultural do século XIX, bem como a afinidade existente entre as ideias de Kierkegaard e o agostinianismo, que Pedersen pôde dizer que o agostinianismo é um dos maiores pressupostos do pensamento de Kierkegaard, conforme citado por Puchniak. É pertinente aqui transcrever essa passagem de Pedersen, pois ela é um pressuposto para as principais questões que se pretende estabelecer nesta tese:

O agostinianismo é um pressuposto maior do próprio pensamento de SK, especialmente dos problemas e dimensões de sua dialética da existência e do relacionamento com Deus no qual ela se baseia, e no qual ela luta para se expressar e, em sua expressão, se sustentar. Assim, o estudo dos conceitos kierkegaardianos básicos (verdade e interioridade, espírito e si-mesmo, liberdade e escolha, eternidade e temporalidade, unidade e pluralidade, pecado e redenção, nada e benção, amor e louvor, etc.) irão constantemente fazer lembrar o agostinianismo historicamente enraizado do qual eles obtêm sua força; ao mesmo tempo, entre as diferenças específicas, eles confirmam e, sendo uma nova atualização, revalidam o agostinianismo contra uma tradição que, sem um corretivo, estava em um processo de mudança ou de refutação direta de seus pressupostos e, assim, estava a caminho de sua dissolução⁴².

Essa passagem de Pedersen é fundamental para a argumentação que se desenvolverá nesta tese, e há muito que se dizer sobre ela. Pedersen está ciente das dificuldades de se pesquisar as relações entre Kierkegaard a Agostinho, e conhece a literatura secundária que havia em seu tempo sobre o tema, e isso ainda será discutido. Portanto, ele não se fixa

⁴⁰ Idem, p. 55. No original: “[...] the strong Augustinian affiliation of Luther [...]”.

⁴¹ Idem, p. 56. No original: “[...]it must be emphasized that Augustine’s thinking and, especially, the Augustinian tradition – in its long perspective as well as in its renewed, complex presence at the beginning of the 19th century – can throw substantial light upon the context of the history of ideas and spiritual history in which SK belongs; it may also illuminate the age against which he reacts as well as the inner basis and complex of problems from which he establishes his own views, and in which he himself conceived them”.

⁴² Idem. No original: “Augustinianism is a major presupposition of SK’s own thought, especially of the problems and dimensions of his dialectics of existence and the God-relationship on which it is based, and which it strives to express and, in its expression, vindicate. Thus the study of the basic Kierkegaardian concepts (truth and inwardness, spirit and self, freedom and choice, eternity and temporality, unity and plurality, sin and redemption, nothingness and bliss, love and praise, etc.) will constantly recall the historically rooted Augustinianism from which they have their strength; at the same time, amid the specific differences, they confirm and, being a new actualization, re-validate Augustinianism against a tradition which, without a corrective, was in a process of change or direct refutation of its presuppositions and, thus, on its way to dissolution”.

exclusivamente nas passagens dos escritos kierkegaardianos que mencionam explicitamente o pensamento de Agostinho ou a vasta literatura secundária que se desenvolveu sobre ela nos últimos dezesseis séculos. O que Pedersen percebe como mais importante para sua afirmação de que o agostinianismo é um dos maiores pressupostos do pensamento de Kierkegaard é o modo como o filósofo de Copenhague desenvolve suas ideias sobre aqueles temas citados acima (entre eles o tempo, a eternidade e a verdade), um modo claramente afinado com o agostinianismo, e com o cristianismo que o trabalho de Agostinho procurou defender. Não é, portanto, enfatizando as menções diretas que Kierkegaard faz a Agostinho que se perceberá toda a dimensão do agostinianismo que permeia as ideias de Kierkegaard e que dá apoio a elas, mesmo levando-se em conta o estilo literário original utilizado pelo pensador dinamarquês para expô-las.

Pedersen vai além, e percebe como o pensamento de Kierkegaard, nas polêmicas que desenvolveu com seus contemporâneos, está em sintonia com o agostinianismo que também pode ser oposto àquelas ideias que, na Europa do século XIX, poderiam representar um desvio ou até mesmo a dissolução dos pressupostos básicos da fé cristã. O Kierkegaard cristão, ainda que em sua constatação de que a filosofia especulativa não pode fundamentar a fé, caminha ao lado de Agostinho, o apologeta por excelência, quando se trata de afirmar pontos fulcrais do cristianismo como a identificação entre Cristo e a verdade ou a distinção absoluta entre temporalidade e eternidade. É a partir dessa concordância entre Kierkegaard e Agostinho em pontos importantes que Pedersen pode utilizar um termo bastante adequado para se pensar as relações entre os dois importantes filósofos: a justaposição. A justaposição de que fala Pedersen pode ser equiparada à “comparação conceitual”⁴³ de que fala Gouvêa, apesar desse autor brasileiro afirmar que Pedersen se limita a “dar sugestões de paralelos conceituais e a apontar divergências e convergências”⁴⁴. Mas Pedersen explica sua ideia de justaposição nos seguintes termos:

Quando a relação entre SK e Agostinho demanda atenção especial, ela o faz não somente por causa do conhecimento direto, embora limitado, que SK tinha do grande pensador cristão e Pai da Igreja; nem por causa de suas esporádicas, mas ainda assim importantes, avaliações sobre ele; nem por causa do interesse que sempre surgirá em uma comparação direta e sistemática desses dois grandes representantes da vida espiritual, dois dos mais distintos representantes da fé cristã. Na justaposição de Agostinho, - o bispo na sua igreja, em seu trabalho com sua contribuição e realização prática, o defensor da crescente igreja unificada em seu caminho para a cidade celestial de Deus - e SK - a figura individual e solitária confrontada com o cristianismo em crise, ruptura e declínio - nessa justaposição há também uma coerência histórica especial e compreensiva, uma

⁴³ Ricardo Quadros GOUVÊA. *Kierkegaard lendo Agostinho*, p. 2.

⁴⁴ Idem.

perspectiva de tradição e ideia que leva em consideração muitos aspectos do espírito e do pensamento agostiniano⁴⁵.

Essa justaposição é, assim, a expressão mais adequada para uma investigação comparativa acerca de ideias kierkegaardianas e seus pressupostos agostinianos. Pois o que Agostinho estabeleceu foi exatamente isso: pressupostos para o pensamento cristão subsequente. Por mais original que seja a forma escolhida por Kierkegaard para expor seus argumentos, eles necessariamente se reportarão às discussões promovidas por Agostinho no que se refere a pontos centrais da fé cristã. A ideia de justaposição também é perfeitamente adequada para quem pretende realizar “experimentos teóricos” com o pensamento kierkegaardiano, como será feito no capítulo três desta tese. Em termos simples, uma leitura analítica de um argumento kierkegaardiano que se refira a algum ponto central do cristianismo (e são muitos) pode ser contrastada com uma leitura de textos agostinianos sobre o mesmo tema. Se a justaposição for observável, é possível afirmar que a ideia kierkegaardiana em análise tem entre seus pressupostos as ideias de Agostinho que são fundantes para o cristianismo que o próprio Kierkegaard pretendia representar. E Pedersen percebe que a justaposição de ideias é muito frequente, e que os pontos de concordância são bem mais numerosos do que os de dissonância.

O que foi exposto até agora sobre o texto de Pedersen não significa que este estudioso de Kierkegaard não tenha levado em consideração problemas como os que as citações diretas que Kierkegaard faz a Agostinho levantam, nem os problemas relacionados à extensão do conhecimento que Kierkegaard tinha sobre o pensamento do Bispo de Hipona. E essas categorias de problema devem ser sempre abordadas, ainda que brevemente, em quaisquer estudos sobre as relações entre os dois pensadores. A questão das citações diretas que Kierkegaard faz de Agostinho e do agostinianismo serão discutidas no próximo tópico deste capítulo. Mas é pertinente agora discutir a extensão do conhecimento do próprio Kierkegaard sobre Agostinho e o agostinianismo em geral. Este problema revela-se complexo e infenso a uma solução definitiva justamente pela escassez de referências diretas que Kierkegaard fez a Agostinho. Como exposto acima, Puchniak fez uma pesquisa exaustiva, e

⁴⁵ Idem, p. 54. No original: “When SK’s relation to Augustine claims special attention, it does so not only because of his own direct, though limited knowledge of the great Christian thinker and Church Father; nor because of his sporadic, yet important, estimates of him; nor because of the interest which will always be aroused by a direct and systematic comparison of the two great representatives of spiritual life, two of the most distinguished representatives of Christian faith. In the juxtaposition of Augustine, - the bishop in his church, in his work with his practical contribution and achievement, the advocate of the growing church unified on its way to the celestial city of God - and SK - the individual and solitary figure confronted with Christianity in crisis, break up and decline - in this juxtaposition, there is also a special and comprehensive historical coherence, a perspective of tradition and idea which brings into consideration many aspects of Augustinian spirit and thought”

encontrou não mais que trinta anotações nos *Papirer*, e ainda menos referências nas obras publicadas ou não publicadas. Como, então, estimar o quanto o pensador de Copenhague sabia a respeito de Agostinho, de suas ideias e da tradição de pensamento por ele iniciada?

As respostas a essa pergunta provavelmente serão sempre conjecturais, com base em especulações baseadas tanto em interpretações das poucas referências diretas que Kierkegaard fez a Agostinho, quanto na avaliação do grau de justaposição (nos termos de Pedersen) que o pesquisador do pensamento de Kierkegaard puder enxergar no estudo de sua obra. Essa avaliação do grau de justaposição, porém, é passível de muitas discordâncias. Um exemplo dessa possibilidade de discordância é o próprio argumento que será exposto no terceiro capítulo desta tese, que é, de fato, uma antítese do estudo feito por George Pattison (ao qual Puchniak se referiu como exemplo de interpretação que distancia Kierkegaard de Agostinho). Precisamente no ponto em que Pattison percebe um afastamento de Kierkegaard de uma perspectiva agostiniana (na comparação entre *De Magistro* e *Migalhas Filosóficas*), esta tese procurará demonstrar que há ali um bom exemplo de justaposição e concordância (que, aliás, também foi percebida por Pedersen em seu texto sobre Boaventura que será citado mais adiante).

Atualmente, o estudo mais profundo que se tem sobre as fontes do conhecimento que Kierkegaard tinha de Agostinho é o livro de Lee Barrett, *Eros and Self-Emptying*, especialmente em seu primeiro capítulo. Uma das hipóteses defendidas por Barrett, e com a qual Pedersen⁴⁶ e Šajda⁴⁷ parecem concordar, é que o conhecimento que Kierkegaard tinha de Agostinho era proveniente muito mais de fontes secundárias⁴⁸ do que da leitura dos próprios textos do Bispo de Hipona. Tal afirmação é sustentada por Barrett, Šajda e por Pedersen mesmo levando-se em consideração o fato de que Kierkegaard possuía em sua biblioteca particular todas as obras de Agostinho, conforme comprova o catálogo elaborado após sua morte⁴⁹. Barrett reconhece que “a influência de Agostinho sobre Kierkegaard pode ter sido maior do que a relativa ausência de Agostinho nos escritos publicados de Kierkegaard indicaria”⁵⁰. Mas de onde viria essa “bagagem agostiniana” que Kierkegaard deixou transparecer em seus textos? Diante deste problema, Barrett enfatiza a importância de se tentar reconstruir tanto a familiaridade de Kierkegaard com os textos de Agostinho quanto a

⁴⁶ Cf. Jørgen PEDERSEN. *Augustine and Augustinianism*, p. 71.

⁴⁷ Peter ŠAJDA. *The Legacy of the Undivided Western Christianity*, p. 2.

⁴⁸ Cf. Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. 31.

⁴⁹ Cf. Hermann Peter ROHDE. *Auktionsprotokol*, p. 12. Registro número 117-134..

⁵⁰ Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. 30. No original: “[...] Augustine’s influence on Kierkegaard may have been stronger than the relative absence of Augustine in Kierkegaard’s published writings would indicate”.

imagem do pensador romano que o dinamarquês “herdou do seu ambiente intelectual”.⁵¹ É nesse ponto, sobre esse ambiente intelectual, que se revela a importância da pesquisa de Barrett. Esse estudioso norte-americano deixa claro que não seria correto idealizar em um tipo de “Agostinho-em-si”⁵² como influência pura sobre Kierkegaard. Em vez disso, o correto é pensar em Agostinho do modo como cada época o interpreta. Neste ponto, o estudo de Barrett mostra como a Europa do século XIX percebia Agostinho, e como intérpretes alemães e dinamarqueses “construíram” o Agostinho que chegou até Kierkegaard⁵³. Para sustentar esse argumento, Barrett chama a atenção para o fato de que o pensamento de Agostinho não poderia, de modo algum, ser considerado sistemático. Barrett reconhece que os escritos de Agostinho são “altamente contextuais”⁵⁴, ou seja, dependentes muitas vezes das circunstâncias específicas na vida do autor no momento da escrita de cada texto. Este aspecto favoreceu apropriações diversas e divergentes em diferentes épocas e em diferentes meios culturais⁵⁵, como, por exemplo, as divergências entre a recepção católica e a protestante do pensamento agostiniano sobre o problema do pecado original/hereditário, pois nem sempre os leitores de Agostinho levam em conta as circunstâncias históricas específicas de cada escrito, e tendem a elaborar sobre o conjunto deles uma sistematicidade que o próprio autor não planejara.

Quando Barrett analisa as passagens dos escritos kierkegaardianos que fazem referência a Agostinho, ele observa que muitas das citações que Kierkegaard faz aos textos do Bispo de Hipona “são mais ornamentais do que substantivas”⁵⁶, ou seja, não parece que a análise de ideias agostinianas fosse essencial para o que estivesse sendo ali discutido. Exemplos dessas citações “ornamentais” são as feitas em *Estágios no Caminho da Vida*, *Prefácios* ou *As Obras do Amor*. Essas citações, segundo Barrett, indicam que Kierkegaard pelo menos chegou a consultar os dezoito volumes de Agostinho que havia adquirido (aqueles já mencionados acima, registrados no catálogo póstumo de sua biblioteca feito para o leilão de seus livros). É pertinente acrescentar a essa observação de Barrett a informação que Gouvêa traz em seu artigo, de que “o exame *in loco* dos livros parece indicar que [Kierkegaard] fez uso das mesmas [das obras completas de Agostinho]”⁵⁷. Outro dado interessante, que tanto

⁵¹ Idem. No original: “[...] inherited from his intellectual environment”.

⁵² Idem. No original: “Augustine-in-himself”.

⁵³ Cf. Idem, p. 31.

⁵⁴ Idem. No original “highly contextual”.

⁵⁵ Cf. Idem.

⁵⁶ Idem, p. 34. No original: “[...] are more ornamental than substantive [...]”.

⁵⁷ Ricardo Quadros GOUVÊA. *Kierkegaard lendo Agostinho*, p. 2. Gouvêa, porém, não informa que método foi utilizado. Não fica claro se o exame permite constatar que os livros foram utilizados no tempo de Kierkegaard, ou se o desgaste observável foi por causa de manuseio posterior.

Barrett quanto Gouvêa mencionam, é a data da aquisição das obras completas de Agostinho por Kierkegaard: maio de 1843. Esse dado é significativo especialmente para a comparação que se pretende fazer entre textos de Johannes Climacus e ideias agostinianas, já que *Migalhas Filosóficas* viria a ser publicado no ano seguinte, assim como *O Conceito de Angústia*, de Vigilius Haufniensis, livro kierkegaardiano publicado com as mais importantes referências diretas a Agostinho.

Esses dados, porém, não permitem determinar com exatidão o quanto Kierkegaard leu das obras de Agostinho. Barrett, assim, dá ênfase à constatação de que Kierkegaard recebeu um Agostinho “mediado”, e não só pela teologia de sua época, mas também por seus próprios interesses como autor. Essa “mediação” se deu por vias diferentes. As aulas e preleções sobre teologia foram uma dessas vias, e Barrett destaca as anotações que Kierkegaard fez em sua juventude, quando frequentava as preleções de Henrik Nicolai Clausen e de Hans Lassen Martensen na década de 1830. As preleções de Martensen sobre dogmática especulativa, segundo ressalta Barrett, abordavam Agostinho tal como interpretado por Schleiermacher, e tratavam especialmente do problema do pecado original, da graça e da doutrina da eleição. Barrett também salienta que Kierkegaard teve a oportunidade de frequentar as preleções de Marheineke em Berlim, em 1841, e que as interpretações que esse teólogo fazia de Agostinho eram diferentes das que Clausen e Martensen faziam, o que indica contato com uma diversidade de interpretações. As leituras que Marheineke fazia sobre o problema do pecado original apresentam alguns pontos de convergência com o que Kierkegaard iria escrever mais tarde sob a pena de Vigilius Haufnienses, como se verá no tópico seguinte deste capítulo, embora o pseudônimo autor de *O Conceito de Angústia* claramente rejeite a identificação (de inspiração hegeliana) que Marheineke faz entre inocência e imediatidade⁵⁸. Merecem maior atenção aqui, porém, as ideias de Clausen e Martensen. As relações entre Martensen e Agostinho serão também abordadas mais adiante.

Sobre Clausen, é muito significativo para esta tese observar os comentários de Barrett, pois as ideias daquele dinamarquês, que foi professor de Kierkegaard entre 1832 e 1835, e também por um breve período em 1839⁵⁹, têm notável afinidade com o modo como os temas agostinianos do tempo, da eternidade e da verdade serão examinados nos dois capítulos seguintes. Lee Barrett afirma que Clausen não compartilhava o entusiasmo que seus contemporâneos dinamarqueses mostravam pelo pensamento hegeliano, pois via nele a

⁵⁸ Cf. Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão, O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 50.

⁵⁹ Cf. Takaya SUTO, *Kierkegaard and H. N. Clausen*, p. 1.

atribuição de demasiado poder à razão humana. Além disso, Clausen, professor de Kierkegaard, chamou a atenção para a ideia agostiniana de que o tempo é uma criatura. Eis o que Barrett diz sobre isso:

Clausen estava chamando a atenção para a recusa de Agostinho em confinar o Deus infinito dentro de uma conceitualidade limitante e finita, enquanto ao mesmo tempo magnificava as perfeições metafísicas de Deus. De modo semelhante, Clausen citou a proposta de Agostinho – no livro VI, capítulo 6 de *A Cidade de Deus* – de que o tempo foi criado juntamente com o mundo, evitando assim tanto a crença alexandrina de que o mundo tinha sido criado a partir da eternidade, quanto a opinião de Metódio de Tiro de que o mundo tinha sido criado no tempo. Em ambos os casos, de acordo com Clausen, Agostinho estava exemplificando uma sensibilidade inteiramente adequada à transcendência de Deus em relação às categorias da finitude⁶⁰.

Clausen, então, opunha claramente Agostinho ao neoplatonismo alexandrino, a Plotino, e à sua doutrina do emanacionismo ou irradiação, sustentando um argumento fundamental para a perspectiva cristã da *creatio ex nihilo* e da distinção entre a substância de Deus e a alma humana. Outra ideia sustentada por Clausen revela-se também muito significativa para as relações entre os modos como Kierkegaard e Agostinho compreendiam a verdade. Takaya Suto, em sua pesquisa sobre as relações entre Kierkegaard e o iluminismo dinamarquês (que tinha em Clausen um de seus mais influentes representantes na teologia), chama a atenção para as raízes cristãs desse movimento cultural na Dinamarca do século XVIII. Segundo Suto, Clausen propugnava um racionalismo diferente daquele secular e negador do cristianismo, geralmente associado ao iluminismo, e defendia o esforço de ajustar as doutrinas da igreja às exigências da razão, em harmonia com as Escrituras, ainda que isso implicasse em uma rejeição de elementos da ortodoxia⁶¹. Suto afirma, citando Clausen, que “a luz do Iluminismo era ‘a luz da percepção interior’”⁶². Na oposição que fazia entre protestantismo e catolicismo, Clausen enfatizava a interioridade da verdade contra a exterioridade católica. Nas palavras de Suto:

O desenvolvimento da nossa razão significava o desenvolvimento também do nosso espírito. Segundo Clausen, o protestantismo acredita nesse desenvolvimento do espírito. Ou seja, a verdade cristã não é algo externo aos seres humanos; antes, situa-se em nós mesmos. Neste sentido, o protestantismo é uma religião da

⁶⁰ Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. 42. No original: “Clausen was calling attention to Augustine’s refusal to confine the infinite God within a limiting, finite conceptuality, while at the same time magnifying God’s metaphysical perfections. Similarly, Clausen cited Augustine’s proposal – in book 6, chapter 6 of *The City of God* – that time was created along with the world, thereby avoiding both the Alexandrian belief that the world had been created from eternity and the opinion of Methodius of Tyre that the world had been created in time. In both of these instances, according to Clausen, Augustine was exemplifying an entirely apt sensitivity to God’s transcendence of the categories of finitude”

⁶¹ Cf. Takaya SUTO. *Kierkegaard and H. N. Clausen*, p. 2.

⁶² Idem. No original: “The light of Enlightenment was the ‘Christian insight’s light’”.

interioridade. Portanto, o protestantismo não apela a nenhuma autoridade exterior. Ele afirmava que o submeter-se à exterioridade é o católico.⁶³

A importância que Barrett dá ao papel de Clausen como fonte de conhecimento sobre o agostinianismo para Kierkegaard permite pensar que as relações entre esse peculiar “iluminismo cristão” de Clausen e a doutrina agostiniana da iluminação não são superficialidades ou coincidência. Mantendo em mente o que Barrett e Suto expuseram sobre Clausen, o leitor poderá perceber como essas ideias se harmonizam com as relações entre os argumentos de Climacus e os de Agostinho sobre tempo, eternidade e verdade que serão examinadas nos dois capítulos centrais desta tese. Não se pode, contudo deixar de mencionar as críticas que Clausen fazia ao agostinianismo dos meios protestantes de seu tempo. Como Barrett expõe, Clausen percebia em Agostinho uma “tendência à construção de um sistema de pensamento governado pela filosofia especulativa, um vício que Clausen acreditava que prefigurava os enganosos caprichos dos seus contemporâneos hegelianos”⁶⁴. Sobre isto, convém reiterar o que foi mencionado acima, sobre a possibilidade de intérpretes pósteros enxergarem no conjunto do pensamento de Agostinho uma sistematicidade que não foi pretendida pelo filósofo romano em seu tempo. Essas críticas de Clausen ao que ele percebia como aspecto “sistemático” do pensamento de Agostinho ligavam-se, sobretudo, ao problema do pecado hereditário/original⁶⁵, e podem também ter tido alguma influência sobre Kierkegaard.

Essa interpretação de Agostinho como pensador especulativo e sistemático também se encontra em Martensen. Contudo, ao contrário de Clausen, Martensen não se opunha a essa percebida “sistematicidade agostiniana”, mas a esposava e defendia. Como afirma Barrett: “Ao apresentar a si mesmo como um herdeiro teológico de Agostinho, Martensen dava a impressão de que os escritos de Agostinho constituíam um sistema teológico filosoficamente informado”⁶⁶. Essa interpretação que Martensen faz do pensamento de Agostinho é certamente o alvo de algumas das críticas que Kierkegaard dirigiu ao filósofo bérbere-romano na década de 1850, que serão discutidas quando forem examinadas as notas dos *Papirer*.

⁶³ Idem, p. 4. No original: “The development of our reason meant the development of our spirit too. According to Clausen, Protestantism believes in this developing spirit. That is, the Christian truth is not something external to human beings, but rather, it lies in ourselves. In this sense, Protestantism is a religion of inwardness. Therefore, Protestantism does not call for any external authority. To submit to the external is the Catholic, he claimed”.

⁶⁴ Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. 43. No original: “[...] perceived penchant for constructing a system of thought governed by speculative philosophy, a vice that Clausen believed prefigured the misleading vagaries of the contemporary Hegelians”.

⁶⁵ Cf. Idem.

⁶⁶ Idem, p. 45. No original: “By presenting himself as a theological heir of Augustine, Martensen gave the impression that Augustine’s writings constituted a philosophically informed theological system”.

Outra via de acesso de Kierkegaard a discussões sobre o agostinianismo em seu tempo foram as muitas obras teológicas que o pensador de Copenhague possuía em sua biblioteca. Elas constituem a maior parte da bibliografia registrada por Puchniak em seu texto no KRSRR, ocupando cinco páginas⁶⁷. É digno de nota o fato de que quase todos os livros ali registrados são obras de teólogos e filósofos alemães e dinamarqueses, a maioria deles publicados no final do século XVIII ou na primeira metade do século XIX. Algumas das raras exceções a esse padrão são as obras de Leibniz e Montaigne. Esse dado catalográfico reforça a constatação de que o Agostinho conhecido por Kierkegaard era predominantemente aquele da cultura luterana, e mais especificamente o da teologia protestante pós-iluminista muito discutido em seu país e em sua época. Compreender esse fato é fundamental para se compreender o modo como as ideias agostinianas sobre o pecado original foram tratadas por Kierkegaard no livro assinado por Haufniensis em 1844, mesmo ano em que Climacus assinava *Migalhas Filosóficas*. Trata-se de uma interpretação eminentemente luterana do problema, não somente por ter se desenvolvido na cultura protestante germânica, mas também por remeter às leituras que o próprio Lutero fazia de Agostinho.

O tema dos pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard remete o pesquisador ao ano de 1844 e ao período que ficou conhecido como a primeira parte da autoria do pensador dinamarquês, que vai de seus primeiros textos até a publicação, em 1846, do *Pós-escrito*. Viu-se acima que o agostinianismo com o qual Kierkegaard se familiarizou é bastante condicionado pelas circunstâncias histórico-culturais da época. Contudo, isto não quer dizer que Kierkegaard se limitou a absorver os debates e interpretações que seus contemporâneos faziam sobre o tema. Como esse ambiente cultural influenciou as leituras que Kierkegaard fez dos próprios textos de Agostinho? Barrett e Pedersen, como já foi observado, concordam que o conhecimento de Kierkegaard sobre o agostinianismo era, em sua maior parte, proveniente de fontes secundárias. Mas isso não afasta outro problema: quanto Kierkegaard leu das obras de Agostinho? Barrett, como visto, admite que Kierkegaard chegou a consultar a edição das obras completas de Agostinho que havia adquirido em 1843, por causa das “citações ornamentais” que o filósofo de Copenhague fez em alguns de seus livros. Gouvêa, por sua vez, menciona o desgaste perceptível dos livros que pode ser constatado por um exame dos mesmos (ainda que tal método seja questionável, considerando os mais de duzentos anos que se passaram desde que aqueles volumes foram publicados).

⁶⁷ Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, p. 17-21

Determinar exatamente o quanto Kierkegaard leu dos textos de Agostinho é uma tarefa que não parece ser exequível. A escassez de citações diretas a Agostinho pode levar alguns estudiosos a pensar que Kierkegaard não tenha lido quase nada daqueles volumes, e que se limitou a folheá-los esporadicamente. Contudo, é preciso levar em consideração o que já foi dito sobre o estilo literário de Kierkegaard, seu modo indireto de comunicar suas ideias a seus leitores. Esse aspecto de sua escrita, pensado em conjunto com a “justaposição” de que fala Pedersen, a harmonia de perspectivas que se pode encontrar quando se comparam argumentos kierkegaardianos e agostinianos, permite aos leitores de ambos os pensadores elaborar hipóteses sobre algumas das obras de Agostinho que Kierkegaard pode, de fato, ter lido, e lido com atenção. Robert Puchniak, em sua tese *Kierkegaard and Augustine: A Study in Christian Existence*, percebe bem essa possibilidade. Como todos os que compararam Kierkegaard e Agostinho, Puchniak reconhece que “Kierkegaard nunca empreendeu uma revisão sistemática do pensamento de Agostinho”⁶⁸, mas que também nunca empreendeu tal revisão sobre nenhuma de suas outras fontes⁶⁹.

Ainda assim, Puchniak percebe as proximidades entre o pensamento de ambos. Aquilo que Pedersen chamou de “justaposição” e que Gouvêa tratou como algo passível de “comparação conceitual”, é chamado por Puchniak de “ressonância temática”⁷⁰. Puchniak concentra-se na análise das “ressonâncias temáticas” que podem ser encontradas nas *Confissões* de Agostinho e na obra *A Doença para a Morte*, que Kierkegaard escreveu sob o pseudônimo Anti-Climacus e publicou em 1849. Puchniak nota que esse conhecido texto de Agostinho pode ser lido como uma “narrativa íntima do movimento que parte de uma fragmentação interior em direção a um tipo de integridade espiritual”⁷¹, e que isto é condizente com as reflexões kierkegaardianas sobre um *selv*, um si-mesmo “capaz de se apropriar do cristianismo”⁷². Segundo Puchniak, a busca de Kierkegaard por essa interioridade encontra nas *Confissões* um padrão, um modelo com muitas semelhanças que não podem ser ignoradas. Um fato que deixa essa “ressonância temática” ainda mais significativa é algo que Puchniak percebeu, e que poderia ser chamado, parafrazeando-o, de “ressonância textual”. Puchniak identifica no texto de Anti-Climacus uma verdadeira paráfrase do texto de Agostinho, e cita duas passagens das duas referidas obras, *Confissões* e *a Doença para a Morte*, nas quais essa “ressonância textual” pode ser vista. Serão

⁶⁸ Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine*, p. 9.

⁶⁹ Cf. idem. Essa afirmação de Puchniak talvez não se aplique à Bíblia ou aos escritos de Platão.

⁷⁰ Idem, p. 11. No original: “thematic resonance”.

⁷¹ Idem, p. 12. No original: “[...] intimate narrative of movement from inner fragmentation to a sort of spiritual integrity [...]”.

⁷² Idem. No original: “[...] able to appropriate Christianity”.

reproduzidas aqui as duas passagens, do mesmo modo como Puchniak as citou no início de sua tese.

Agostinho, nas *Confissões*, escreveu: “Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós”⁷³. Já Anti-Climacus, pseudônimo de Kierkegaard autor de *A Doença para a Morte*, escreveu: “Esta é, pois, a fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente erradicado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu”⁷⁴. A “ressonância temática” é aqui perfeitamente perceptível. Tanto Agostinho quanto Kierkegaard falam da interioridade, do coração, ou do si-mesmo, cada um fazendo uso da linguagem mais usual em suas respectivas época. Mas a ressonância não se limita ao tema. Ela chega ao próprio texto, mesmo que em línguas tão distintas quanto o latim e o dinamarquês. O poder que estabelece a síntese é o próprio Criador, e a síntese [*Forholdet*] de Anti-Climacus é o próprio ser humano [*Mennesket*], o espírito [*Aanden*], o si-mesmo [*Selvet*], síntese de finitude e infinitude, como fica claro desde o início da obra⁷⁵.

Ao identificar paráfrases como essa, ou “ressonâncias textuais” dentro das “ressonâncias temáticas”, Puchniak chama atenção para o fato de que Kierkegaard pode, sim, ter lido algumas das obras de Agostinho, não se limitando a folheá-las ocasionalmente. Puchniak dedica-se, em sua tese, a investigar as relações entre Anti-Climacus e Agostinho, e por isso privilegia uma leitura comparativa entre as *Confissões* e *A Doença para a Morte*. A ressonância temática e, por vezes, textual, que Puchniak encontra entre essas duas obras é significativa sob um ponto de vista metodológico. Ainda que Kierkegaard tivesse obtido a maior parte de seu conhecimento sobre o agostinianismo de fontes secundárias, elas poderiam explicar parte da “ressonância temática”, da “justaposição”, mas dificilmente poderiam explicar as “ressonâncias textuais”. O livro *Migalhas Filosóficas*, de Climacus, apresenta claras “ressonâncias temáticas” como se verá nos dois próximos capítulos. O livro de Haufniensis, *O Conceito de Angústia*, porém, traz um argumento sobre a ideia de instante [*Øiebliket*] tão semelhante ao que Agostinho elabora no Livro XI das *Confissões*, que chega a

⁷³ Aurélio AGOSTINHO. *Confissões*, p.23. PL 32, *Confessionum*, I, 1.1: “[...]et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

⁷⁴ Søren KIERKEGAARD. *A doença para a morte* [tradução ainda não publicada, de Jonas Roos]. SKS 11, 130: “Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, | naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det”.

⁷⁵ Cf. SKS 11, 129.

ser uma verdadeira paráfrase, e é difícil ignorar a própria “ressonância textual”⁷⁶. O argumento de Haufniensis será transcrito no capítulo dois desta tese, pois é fundamental para a discussão que ali se desenvolve. Mas o fato de que ambas as obras, a de Climacus e a de Haufniensis, foram publicadas em 1844 é importante para essa discussão sobre o quanto Kierkegaard leu de Agostinho, e, até o momento, considerando os argumentos de Puchniak e os que serão expostos nos dois capítulos centrais desta tese, não é absurdo trabalhar com a hipótese de que Kierkegaard tenha lido atentamente as *Confissões*.

1.2. O juízo de valor de Kierkegaard sobre Agostinho

Após as considerações acima, sobre a porção da “extensa sombra” do agostinianismo sob a qual Kierkegaard produziu sua obra, há dois importantes pontos que cumpre examinar, ambos relacionados àquilo que Barrett chamou de “avaliações explícitas de Kierkegaard sobre Agostinho”⁷⁷. Um deles é a interpretação de passagens dos escritos kierkegaardianos nos quais Agostinho, ou textos indiscutivelmente agostinianos, são citados. Esse ponto é indissociável do exame comparado que se pretende fazer entre ideias agostinianas e kierkegaardianas, tanto nas “avaliações explícitas” quanto nos textos em que se pode identificar as “justaposições” ou as “ressonâncias temáticas”. O outro ponto, que também é importante para qualquer estudo desta natureza, diz respeito aos juízos de valor que Kierkegaard fazia sobre Agostinho.

Este ponto é tão problemático quanto importante. É importante quando se leva em consideração tudo o que foi afirmado até aqui acerca das dificuldades de se avaliar as concordâncias ou discordâncias entre as ideias de ambos os pensadores. Afinal, por se tratar de um escritor com estilo tão peculiar, que se comunica indiretamente, e que frequentemente faz uso de ironia, é preciso maior atenção nas interpretações de seus argumentos, de suas disputas e das polêmicas que travava tanto com seus contemporâneos quanto com outros autores já falecidos em seu tempo. E é problemático porque é possível encontrar dentre os escritos de Kierkegaard tanto um elevadíssimo elogio a Agostinho quanto reprimendas muitíssimo severas. O uso de superlativos aqui não é inadequado e se justifica plenamente. Os

⁷⁶ Basta comparar o que se lê em SKS 4, 388-390 [Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 93-94] com o texto agostiniano.

⁷⁷ Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. 53. No original: “Kierkegaard’s Explicit Evaluations of Augustine”.

juízos de valor que Kierkegaard faz sobre Agostinho em seus *Papirer* foram objeto de discussão entre a maior parte dos acadêmicos que investigaram as relações entre os dois autores, pois parecem apresentar uma espécie de inconsistência, ou inconstância, no modo como Kierkegaard apreciava o filósofo romano, ora parecendo concordar com ele e considerá-lo um modelo a ser seguido tanto no campo intelectual quanto no campo religioso e existencial, ora repreendendo-o severamente tanto como pensador quanto como homem e sacerdote, atribuindo à influência e aos escritos do Bispo de Hipona um grande malefício ao cristianismo.

Para se fazer um exame do juízo de valor que Kierkegaard fazia sobre Agostinho, é preciso examinar, em primeiro lugar, suas anotações nos diários e cadernos, os *Papirer*. Mas é preciso levar em conta também as relações entre essas anotações e os argumentos em obras publicadas, pois elas parecem deixar o problema ainda mais confuso. Afinal, no mesmo período em que Kierkegaard fazia observações geralmente positivas sobre Agostinho (na década de 1840), ele parece argumentar contra as ideias do Bispo de Hipona quando escreve *O Conceito de Angústia*, de Haufniensis. Para mostrar esse contraste de juízos de valor conflitantes, é preciso transcrever aqui algumas das mencionadas anotações dos *Papirer*. Três delas são bastante significativas. Em 1848, Kierkegaard escreveu:

O que é curioso sobre o modo como os homens falam a respeito de Deus ou sobre seus relacionamentos com Deus é que nunca parece ocorrer a eles que Deus também os ouve falando. Alguém diz: no presente momento eu não tenho a oportunidade ou a concentração para pensar em Deus – mas só daqui a pouco. Ou, ainda melhor, um jovem diz: “agora eu sou muito jovem; eu quero aproveitar a vida primeiro – e então”. Eu me pergunto se seria possível falar desse jeito se eles pensassem que Deus os ouve. Mas a reduplicação quase nunca é vista. Eu realmente não conheço nenhum único autor religioso (exceto, talvez, Agostinho) que efetivamente reduplica seu pensamento⁷⁸.

Esta é a nota de diário de Kierkegaard onde se lê o maior elogio que o pensador dinamarquês poderia fazer a um autor. Examinando a primeira parte da nota, vê-se claramente que Kierkegaard descreve uma atitude em tudo contrária à que Agostinho deixa transparecer, pelo menos no texto das *Confissões*. Os homens falam de Deus e de suas vidas como se Deus não pudesse ouvi-los, ao passo que Agostinho, nas *Confissões*, fala para Deus, de tal maneira que se poderia dizer que o célebre livro de Agostinho foi escrito em segunda pessoa. O autor

⁷⁸ NB 5: 117. SKS 20, 418: “Det Mærkelige i den Maade, paa hvilken Mskene tale i Forhold til Gud ell. om deres Forhold til Gud, er, at det ganske synes at undgaae dem, at Gud jo ogsaa hører det. En Mand siger: nu har jeg ikke Leilighed ell. Samling til at tænke paa Gud, men om nogen Tid. Eller endnu bedre: et ungt Msk. siger: nu er jeg for ung, jeg vil først | nyde Livet – og saa.« Mon det var muligt, at tale saaledes, hvis man betænkte, at Gud jo ogsaa hører det. Men Reduplikationen seer man næsten aldrig. Jeg kjender egl. ikke een eneste religiøs Forfatter (det skulde da være Augustinus) der egl. reduplicerer sin Tanke.”

pressupõe sempre que é Deus quem está a ouvi-lo, que é Deus o receptor e destinatário daquilo que ele confessa. Mas Kierkegaard parece descrever justamente a atitude que Agostinho afirmava ter em sua adolescência, quando declara nas *Confissões*:

Eu, jovem tão miserável, sim, miserável desde o despertar da juventude, Vos tinha pedido a castidade, nestes termos: “Dai-me a castidade e a continência, mas não já”. Temia que me ouvísseis logo e me curásseis imediatamente da doença da concupiscência que antes preferia suportar que extinguir. Tinha andado por maus caminhos, em sacrílega superstição, não que estivesse certo dela, mas porque a antepunha a outras verdades que não procurava com piedade e combatia hostilmente⁷⁹.

A descrição feita por Kierkegaard dos jovens que “querem aproveitar a vida primeiro” é bem condizente com o que Agostinho confessa a Deus. Mas o Agostinho adolescente, que não queria a castidade e temia que Deus o ouvisse, é diferente do Agostinho sacerdote e maduro, que escreve as *Confissões*. Este Agostinho mais velho é o que “reduplica seu pensamento”. Reduplicação é uma palavra importante no pensamento kierkegaardiano, e Julia Watkin afirma que “Kierkegaard usa esse termo para indicar o ser aquilo que se diz – ou seja, colocar em prática o modo como alguém pensa que se deve viver”⁸⁰. É a coerência entre existência e discurso, em poucas palavras. Quando Kierkegaard, pela pena de Climacus, aborda o tema da verdade subjetiva no *Pós-escrito*, ele fala em reduplicação:

Quando surge a questão da verdade para o espírito existente *qua* espírito existente, aquela reduplicação abstrata da verdade reaparece; mas a própria existência, a própria existência no inquiridor, que por certo existe, mantém os dois momentos apartados um do outro, e a reflexão mostra duas relações. Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade⁸¹.

Esse tornar-se apropriação e subjetividade da verdade, do qual fala Climacus, refere-se precisamente àquela coerência plena entre discurso, palavras, conceitos, pensamento, e

⁷⁹ Aurélio AGOSTINHO. *Confissões*, p. 179. PL 32, *Confessionum*, VIII, 7.17: “At ego adulescens miser valde, miser in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram: ‘Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo’. Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam extinguere. Et ieram per vias pravas superstitione sacrilega non quidem certus in ea, sed quasi praeponebam eam ceteris, quae non pie quaerebam, sed inimice oppugnabam.”

⁸⁰ Julia WATKIN. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, p. 210. No original: “Kierkegaard uses this term to indicate being what one says – that is, putting into practice how one thinks one ought to live”.

⁸¹ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, vol. I, p. 202. SKS 7, 176: “Idet der for den eksisterende Aand qva eksisterende bliver Spørgsmaal om Sandheden, kommer hiin Sandhedens abstrakte Reduplikation igjen, men Existentsen selv, Existentsen selv i Spørgeren, der jo eksisterer, holder de tvende Momenter ud fra hinanden, og Reflexionen udviser tvende Forhold. For den objektive Reflexion bliver Sandheden et Objektivt, en Gjenstand, og det gjælder om at see bort fra Subjektet; for den subjektive Reflexion bliver Sandheden Tilegnelsen, Inderligheden, Subjektiviteten, og det gjælder netop om eksisterende at fordybe sig i Subjektiviteten”.

existência. Quando escreveu a nota de diário citada acima, afirmando que Agostinho é talvez o único dos escritores que ele conhece que efetivamente reduplica seu pensamento, Kierkegaard já havia escrito e publicado, sob o pseudônimo Climacus, essas palavras encontradas no *Pós-escrito*. O juízo de valor que ele faz de Agostinho em 1848, portanto, é muito elevado. Essa admiração que Kierkegaard mostra por Agostinho nos anos 1840, e até o ano de 1851, é compreensível também a partir da influência da literatura secundária que já foi discutida acima. O modo como outros autores retratam Agostinho e os Pais da Igreja é bastante condizente com a admiração que Kierkegaard tinha pelo cristianismo da antiguidade, tão diferente da cristandade institucionalizada de seu tempo. Lee Barrett assim se expressa sobre esse ponto:

Kierkegaard expressa admiração pelos primeiros Pais da Igreja em geral, entre os quais ele sempre situou Agostinho, porque suas vidas expressavam a seriedade e o pathos dos quais a cristandade contemporânea tão frequentemente carecia. Como é evidente, Kierkegaard foi atraído pelas descrições de Agostinho como um discípulo sério de Cristo, com uma piedade apaixonada, desenvolvidas por estudiosos como Böhringer, Neander, de Wette, e outros⁸².

Até 1851, Kierkegaard continua escrevendo de um modo que expressa concordância e apreço pelas ideias de Agostinho. Especialmente no ano de 1851, Kierkegaard faz constantes referências ao pensamento de Agostinho por causa de suas leituras de Böhringer, teólogo suíço do século XIX e biógrafo do Bispo de Hipona. Das onze notas dos *Papirer* nas quais Agostinho é mencionado em 1851, nove fazem referência a Böhringer, e apenas duas mencionam Agostinho sem mencionar seu biógrafo suíço⁸³. É possível até mesmo afirmar que aquelas referências ao filósofo bérbere-romano em 1851 são muito mais reflexões sobre um agostinianismo específico, o de Böhringer⁸⁴, do que sobre o pensamento de Agostinho considerado em si mesmo. Dentre essas anotações, é digna de menção aquela feita no diário NB 23: 167⁸⁵, na qual Böhringer, interpretando Agostinho, faz uma apologia da autoridade quando esta pretende combater os obstáculos e barreiras que impedem alguém de chegar até a fé. Kierkegaard parece concordar com esse papel da autoridade, e com a ressalva de que ela

⁸² Lee BARRETT. *Eros and Self-Emptying*, p. 55. No original: “Kierkegaard expresses admiration for the early church fathers in general, among whom he always placed Augustine, because their lives expressed the earnestness and pathos that contemporary Christendom so often lacked. As is evident, Kierkegaard had been attracted to the depictions of Augustine as an earnest disciple of Christ with a passionate piety that had been developed by such scholars as Böhringer, Neander, de Wette, and others”.

⁸³ Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine: A Study in Existence*, p. 199-202.

⁸⁴ A influência de Böhringer sobre Kierkegaard, a partir das leituras que o dinamarquês fez desse teólogo suíço em 1851, foi significativa, e deve ser levada em consideração em pesquisas sobre os últimos anos da vida do filósofo de Copenhague, de acordo com análise do Prof. Niels Jørgen Cappelørn, dada em entrevista ao autor desta tese em 07 de junho de 2016.

⁸⁵ SKS 24, 286.

não conduz ninguém à fé, uma vez que a fé não pode ser dada pela força, não pode ser forçada pela autoridade. Nessa anotação de diário, Kierkegaard faz explícita menção à polêmica entre Agostinho e os Donatistas, sempre se referindo ao texto de Böhringer.

A admiração por Agostinho expressada por Kierkegaard naquela anotação de 1848, citada acima, contrasta fortemente com o que o pensador de Copenhague passou a escrever sobre o Bispo de Hipona em 1853, e mais ainda com as notas dos Papirer em 1854. Os juízos de valor negativos em relação a Agostinho, a partir de 1853⁸⁶, estão quase sempre ligados a uma identificação do agostinianismo com perspectivas às quais Kierkegaard se opôs, oposição esta que se intensificou nos últimos anos de vida do pensador de Copenhague. Uma “confusão do cristianismo”, como Kierkegaard afirmou na referida nota de 1853⁸⁷. Nesses três últimos anos de vida, Kierkegaard passa a associar o agostinianismo à intelectualização da fé promovida pela filosofia especulativa. Kierkegaard critica especificamente a ideia de que é possível uma progressão que vai da fé ao conhecimento. Para Kierkegaard, “Deus não atuou no papel de um docente que apresenta algumas doutrinas nas quais a pessoa deve antes acreditar para depois entender”⁸⁸, conforme escreveu em 1854 no diário NB 30:57 sob a rubrica “Augustinus”. Esta mesma anotação de diário afirma o seguinte:

A. [Agostinho], contudo, fez um estrago incalculável. Todo o sistema de doutrina através dos séculos se apóia essencialmente nele – e ele confundiu o conceito de “fé”. De modo bem simples, Agostinho restabeleceu a definição platônico-aristotélica, toda a definição filosófica grega pagã de fé. [...] Porém, já no tempo de A. [Agostinho], o cristianismo estava muito, demasiadamente, confortável, se comprazia em permitir que o acadêmico e o científico emergissem – com sua presunçosa e mal compreendida importância – e então nós ganhamos a filosofia pagã – e supõe-se que isso seja progresso cristão.⁸⁹

Kierkegaard, aqui, associa Agostinho diretamente ao paganismo, a uma mentalidade pagã, algo que jamais havia feito antes, uma opinião bem diferente das ideias que ele desenvolveu nas obras publicadas antes de 1846. Em outra passagem de diário, o NB 31:42, de 1854, Kierkegaard apresenta aquela que pode ser considerada a mais severa reprimenda (de um ponto de vista kierkegaardiano) a um pensador: Kierkegaard acusa Agostinho de

⁸⁶ Cf. NB 28:43, SKS 25, 249.

⁸⁷ Idem. No original: “Christendommens Forvirring”.

⁸⁸ SKS 25, 433. No original: “Gud er ikke optraadt i Charakter af Docent, som har nogle Læresætninger, man først maae troe, siden begribe”

⁸⁹ SKS 25, 432-433. No original: “A. har dog gjort uberegnelig Skade. Hele det christelige Lærebegreb gjennem Aarhundrederne støtter sig egl. til ham – og han har forvirret Begrebet »Tro«.

A. har ganske simplement bragt den platonisk-aristoteliske Bestemmelse, hele den græske philosophiske hedenske Bestemmelse af Tro op igjen [...] Men allerede paa Augustins Tid havde Xstd. meget for meget Ro, fik Tid til at det Videnskabelige kunne komme op med samt dets indbildske og misforstaaede Vigtighed – og saa faaer vi hedensk Philosophie, og det skal være det christelige Fremskridt”.

argumentar com base em números! A partir do que leu em Böhlinger, o pensador de Copenhague afirmou:

Ó, Sócrates, você foi e é, no fim das contas, o único filósofo no reino do puramente humano. Os assim chamados filósofos cristãos – que cabeças-de-vento! Considere o muito aclamado Agostinho! Em algum lugar (Cf. Böhlinger, op. cit., I, p. 322-324) ele discute com os Donatistas mais ou menos assim: O que uma dúzia de homens como vocês pensam que são contra toda a Igreja Cristã, como se uma dúzia de homens como vocês possuíssem a verdade. Ó Sócrates, pode isto ser chamado de filósofo! Ele argumenta acerca da verdade com base em números. E um pensador cristão! No entanto, o cristianismo se relaciona com a categoria do indivíduo singular⁹⁰.

Como compreender esses juízos de valor tão diferentes? Do fascínio pelo único pensador que reduplica seu pensamento, Agostinho chegou a ser chamado por Kierkegaard de “cabeça-de-vento”. Puchniak e Barrett sugerem, cada um a seu modo, que a apreciação que Kierkegaard fazia de Agostinho era ambivalente. Em sua análise dessa ambivalência, Barrett percebe que Kierkegaard admira o Agostinho que representa o homem que se desespera ao perceber suas falhas morais e espirituais, mas que aprende a confiar no amor de Deus. É o Agostinho voltado para as vicissitudes da existência e da condição humana após a queda, o Agostinho capaz de “soar o alarme sobre as profundezas da corrupção humana e capacitar o leitor para sentir o peso esmagador da culpa”⁹¹. Por outro lado, ainda segundo Barrett, o Agostinho repreendido e rejeitado por Kierkegaard é aquele que é percebido como pensador sistemático, que “inventou a doutrina da predestinação”⁹², e cujas doutrinas acerca do pecado e da graça dificultam a afirmação da responsabilidade humana. Como se verá no próximo tópico (e isto deve ser reforçado aqui), esse Agostinho que elimina a possibilidade de atribuição de responsabilidade ao homem é reflexo do agostinianismo característico daquela cultura luterana na qual Kierkegaard viveu.

Puchniak tem uma opinião semelhante à de Barrett, e fala em termos de uma “avaliação bifurcada”. Ele inclusive deu a seu texto no KRSRR o sugestivo título de “A admiração temperada de Kirkegaard por Agostinho”. Segundo Puchniak,

A avaliação de Kierkegaard das ideias de Agostinho era bifurcada em duas partes distintas: de um lado, Kierkegaard via Agostinho como um “autor religioso” cuja

⁹⁰ SKS 26, 31: “O Socrates, Du var og er dog den eneste Tænker blandt hvad der blot er Msk.

De saakaldte christelige Philosopher, hvilke forvirrede Hoveder! Tag den saa udraabte Augustin! Han argumenterer etsteds mod Donatisterne saaledes: hvad ville I halvsnees Msker bilde Eder ind ligeoverfor hele den christelige Kirke, som have I halvsnees Msker Sandhed. O, Socrates, ikke sandt det kan man kalde en Tænker! han argumenterer i Forhold til Sandhed fra det Numeriske. Og en christelig Tænker! Medens Christendom just hviler i dette om den Enkelte”.

⁹¹ Lee Barrett. *Eros and Self-Emptying*, p. 63. No original: “[...] sound the alarm about the depths of human corruption and enable the reader to feel the crushing weight of guilt”.

⁹² Idem. No original: “[...] invented the doctrine of predestination [...]”.

vida exemplificou as “provações espirituais” do tornar-se cristão. Kierkegaard também pensava que Agostinho havia trazido a atenção necessária para uma dimensão chave do cristianismo: a autoridade divina da Encarnação que pôs à prova o entendimento humano e demandou uma resposta de obediência ou rejeição. Mas, por outro lado, Kierkegaard foi um crítico do que ele pensava ser uma distorção do cristianismo em direção a um sistema racional de doutrina que compreendia mal o que a “fé” acarreta. Tal “confusão,” disse Kierkegaard, interpreta mal a fé como se fosse alguma coisa intelectual, e perde o “existencial” ao transformar o cristianismo em filosofia. Aos olhos de Kierkegaard, Agostinho poderia ser assim tanto um vilão quanto uma fonte de valiosa percepção para a existência cristã⁹³.

Tanto Barrett quanto Puchniak não deixam de ter razão em suas avaliações. Eles percebem que, quando Agostinho é associado a uma perspectiva contra a qual Kierkegaard polemizava, como a identificação do cristianismo com uma doutrina racional e passível de apreensão pelo intelecto, ou a identificação da fé com um sistema filosófico acessível ao entendimento, então o pensador de Copenhague se mostra hostil àquilo que é atribuído ao pensador de Tagaste. Mas quando Agostinho é percebido como um exemplo de reduplicação, de homem que percebia a dimensão existencial da fé e o valor do cristianismo para a interioridade, então Kierkegaard se mostra favorável ao Bispo de Hipona.

Contudo, há um problema com essas interpretações de Puchniak e Barrett. Elas acabam por passar ao leitor a impressão de que Kierkegaard avaliou Agostinho de modo uniformemente ambivalente, ao longo de toda a sua carreira como escritor e pensador. Ou seja, fica parecendo que Kierkegaard sempre se mostraria hostil a Agostinho quando alguns pontos fossem postos em discussão, e sempre se mostraria favorável a ele quando fossem discutidas outras questões. Mas isso seria um engano. Como visto acima, Kierkegaard chegou até mesmo a escrever uma nota de diário em 1851 concordando com as posições de Agostinho nas disputas com os Donatistas, ao passo que, em 1854, ele insulta Agostinho ao pensar justamente naquela mesma questão. O que se deve também levar em conta é um dado cronológico bastante simples, também já mencionado acima: até 1851, todas as referências a Agostinho nos *Papirer* são compatíveis com juízos de valor favoráveis, ao passo que, de 1853

⁹³ Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine*, p. 15-16. No original: “Kierkegaard’s evaluation of Augustine’s ideas were bifurcated into two distinct parts: on the one hand, Kierkegaard saw Augustine as a “religious author” whose life exemplified the “spiritual trials” of becoming a Christian. Kierkegaard also thought that Augustine had brought necessary attention to a key dimension of Christianity: the divine authority of the Incarnation that tested human understanding and evoked a response of obedience or rejection. But, on the other hand, Kierkegaard was critical of what he thought was a distortion of Christianity into a rational system of doctrine that misunderstood what “faith” entails. Such “confusion,” said Kierkegaard, misconstrues faith as something intellectual and loses “the existential” by turning Christianity into philosophy. In Kierkegaard’s eyes, Augustine could thus be either a villain or a source of valuable insight into Christian existence”.

em diante, todas as notas dos diários passam a transparecer juízos de valor extremamente desfavoráveis.

Jørgen Pedersen levou esse fato em consideração, e concluiu, de modo bastante razoável, que a apreciação que Kierkegaard fazia de Agostinho mudou com o tempo⁹⁴. Segundo essa perspectiva, Kierkegaard nunca foi ambivalente em relação a Agostinho. Em uma fase de sua vida, Kierkegaard admirava Agostinho e essa admiração se refletia no que ele escrevia, tanto nos poucos textos em que fala abertamente do Bispo de Hipona quanto nos textos em que se pode perceber aquela afinidade, aquela “justaposição” de ideias e perspectivas. Porém, em determinado ponto de sua vida, Kierkegaard passou a fazer um mau juízo da pessoa de Agostinho, e do que ela passou a representar para ele. Que razões teriam levado Kierkegaard a essa mudança de apreciação?

Em primeiro lugar, é importante expor um fato que é levado em consideração pela literatura secundária sobre o tema. O Agostinho criticado por Kierkegaard em seus últimos anos está fortemente ligado a Hans Lassen Martensen. Este importante hegeliano dinamarquês foi uma das figuras de sua época com quem Kierkegaard mais polemizou. Martensen se declarava abertamente um herdeiro de Agostinho, e o agostinianismo de Martensen acabou por reforçar aquela interpretação do pensamento agostiniano como uma filosofia especulativa e sistemática. Nas palavras de Barrett, “ao apresentar a si mesmo como um herdeiro teológico de Agostinho, Martensen deu a impressão de que os escritos de Agostinho constituíam um sistema teológico filosoficamente informado”⁹⁵. Puchniak também deixa claro este ponto, destacando a ligação que havia entre Martensen, Agostinho e a confusão entre fé e intelectualidade que fazia parte do espírito daquela época. Para Puchniak, a responsabilidade que Kierkegaard atribuía a Agostinho por essa confusão era também uma atribuição de responsabilidade a Martensen⁹⁶. Puchniak afirma:

O que Kierkegaard achava repugnante em Martensen era, em parte, o legado agostiniano que Martensen representava. É possível ver o respeito e a admiração que Martensen tinha por Agostinho; eles permeiam os escritos sistemáticos de Martensen⁹⁷.

⁹⁴ Cf. Jørgen PEDERSEN, *Augustine and Augustinianism*. In: Niels THULSTRUP; Marie M. THULSTRUP. *Kierkegaard and Great Traditions*, p. 74-75.

⁹⁵ Lee Barrett. *Eros and Self-Emptying*, p. 45. No original: “By presenting himself as a theological heir of Augustine, Martensen gave the impression that Augustine’s writings constituted a philosophically informed theological system”.

⁹⁶ Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine: A Study in Existence*, p. 17.

⁹⁷ Idem, p. 114. No original: “What Kierkegaard loathed in Martensen was, in part, the Augustinian legacy that Martensen represented. It is possible to see the respect and admiration that Martensen had for Augustine; it pervades Martensen’s systematic writings”.

Sobre essa identificação entre Martensen e Agostinho na mente de Kierkegaard, é preciso fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, não há como deixar de perceber a analogia que tal situação possui com as relações entre Kierkegaard e Hegel, nos termos em que estas têm sido estudadas por Jon Stewart no tempo presente. As ideias de Stewart serão abordadas com mais atenção no quarto capítulo desta tese, mas pode-se dizer desde já que este pesquisador norte-americano da cultura dinamarquesa no século XIX mostra, em vários de seus textos, que muitas das polêmicas que a literatura secundária considerava terem sido travadas especificamente entre Kierkegaard e Hegel eram, de fato, polêmicas que Kierkegaard travou com seus contemporâneos, muitos deles hegelianos. A analogia aqui pode então ser entendida da seguinte forma: assim como algumas polêmicas percebidas como disputas entre Kierkegaard e Hegel eram, na verdade, disputas entre Kierkegaard e Martensen (ou Heiberg, ou Mynster, ou Adler), também no caso de Agostinho as polêmicas de 1854 eram disputas com Martensen, e não propriamente com Agostinho.

Ora, essa interpretação é razoável e encontra fundamento. Contudo, deve-se levar em consideração que Kierkegaard não estaria, secretamente, aprovando Agostinho enquanto atacava Martensen indiretamente. O que se pode dizer, por razões históricas que serão desenvolvidas aqui, é que Kierkegaard, quando atacava diretamente Agostinho em 1854, ainda que atacasse indiretamente Martensen, estava, sim, dirigindo imprecisas sinceras contra o Bispo de Hipona. Para sustentar tal afirmação, é pertinente dar mais atenção a elementos histórico-biográficos dos últimos anos de Kierkegaard.

Os dois últimos anos da vida de Kierkegaard, 1854 e 1855, foram também os anos nos quais ocorreu um dos episódios mais conhecidos na vida do pensador dinamarquês. Foi em 1854 que Kierkegaard empreendeu sua acalorada disputa com a Igreja da Dinamarca. Essa disputa, mesmo que pareça ter eclodido subitamente em dezembro daquele ano com a publicação de textos que deixaram seus contemporâneos surpresos e desconcertados⁹⁸, foi gestada ao longo dos anos anteriores, desde o início daquela década de 1850, a última na vida de Kierkegaard. Como afirmado anteriormente, para Kierkegaard a cristandade é uma ilusão: ela leva uma multidão a pensar que é cristã, leva os sujeitos a se iludirem com a ideia de que são cristãos tão somente por pertencerem a um povo e por terem nascido em um contexto histórico-cultural no qual estão estabelecidas instituições como igrejas, que congregam todas as pessoas daquele contexto, batizando-as, dando-lhes uma identidade. Mas ser cristão, para Kierkegaard, é um modo de existência ao qual cada indivíduo deve chegar, ou, melhor, deve

⁹⁸ Alastair HANNAY. *Kierkegaard, a Biography*, p. 405.

tornar-se. Não é possível, para Kierkegaard, ser cristão apenas porque seus pais, sua família, sua cidade ou seu povo dizem ao sujeito: tu és cristão. Essa distinção, entre cristianismo e cristandade, permeia toda a obra de Kierkegaard, e uma compreensão do conceito de Paradoxo Absoluto em Climacus demanda que se tenha em mente essa distinção. A Igreja da Dinamarca, portanto, representa uma das peças mais visíveis dessa ilusão chamada de cristandade. A vida “cristã” do povo ao qual Kierkegaard pertencia girava em torno dessa instituição. Seus pastores, bispos, seus ritos, seu calendário litúrgico, tudo era muito presente na vida do povo de Kierkegaard.

Contudo, Kierkegaard parecia ter, de certo modo, sentimentos ambivalentes em relação a algumas figuras ligadas à cristandade dinamarquesa. Seu próprio irmão, Peter Christian, era sacerdote ordenado da Igreja, e o próprio Søren, conquanto proponente da distinção entre cristianismo e cristandade, era também um membro da Igreja Dinamarquesa, e havia convivido por grande parte de sua vida com Jacob Peter Mynster, teólogo e sacerdote dinamarquês, e Bispo da Zelândia. Algumas das ideias de Mynster serão abordadas no último capítulo desta tese, no contexto da discussão sobre as relações entre Kierkegaard e os hegelianos dinamarqueses de seu tempo. O que importa tratar aqui é o papel histórico de Mynster na polêmica que Kierkegaard promoveu contra a Igreja. Bruce Kirmmse, ao escrever sobre o ataque de Kierkegaard à cristandade, trata o período que vai de 1850 a dezembro de 1854 como um período de preparações⁹⁹. Em setembro de 1850, Kierkegaard havia publicado *Prática no Cristianismo*, seu segundo livro assinado pelo pseudônimo Anti-Climacus. Naquele ano, Kierkegaard desejava ter Mynster como seu interlocutor, e queria ouvir as impressões e opiniões do bispo da Zelândia, seu velho conhecido, sobre a obra. Kierkegaard enviou um exemplar da obra ao bispo, mas ficou decepcionado com as respostas que obteve de Mynster. Segundo Kirmmse, o idoso bispo limitou-se a receber Kierkegaard para uma “vaga e insatisfatória conversa privada”¹⁰⁰, além de ter feito alguns elogios públicos a Kierkegaard por causa de seu posicionamento na questão das reformas religiosas e educacionais propostas por Grundtvig. O pensador dinamarquês sentiu-se ainda mais desconfortável com a reação de Mynster por que o velho bispo fez, nas mesmas declarações públicas, elogios também a Goldschmidt, um antigo desafeto de Kierkegaard. Isto foi recebido por Kierkegaard como um “insulto calculado”¹⁰¹ por parte de Mynster.

⁹⁹ Bruce KIRMMSE. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, p. 449.

¹⁰⁰ Idem. No original: “vague and unsatisfactory private conversation”.

¹⁰¹ Idem. No original: “calculated insult”.

Kirmmse nota¹⁰² que, nos anos seguintes, Kierkegaard tornou-se cada vez mais incomodado com o silêncio da Igreja Estatal diante de seus apelos por honestidade. Além disso, Kierkegaard mostrava-se profundamente incomodado com a tranquila adaptação da Igreja Oficial à nova realidade política que se estabelecia pelo crescimento das forças liberais e democráticas que passaram a governar o país após os movimentos de 1848. Na análise de Kirmmse, as ideias de Kierkegaard sobre os limites entre religião e sociedade contrastavam cada vez mais com as ideias sobre o mesmo tema propagadas pela Igreja Oficial. Assim, a distinção clara que Kierkegaard fazia entre cristandade e cristianismo tornava-se mais contrastante com o modo como a religião se adaptava e fazia concessões às contingências da vida civil. Mynster representava a Igreja, pois ocupava seu cargo mais elevado, e Kirmmse observa que, em relação às opiniões de Kierkegaard, o velho bispo nunca fez a menor concessão¹⁰³. Mynster morreu aos setenta e oito anos, em janeiro de 1854, sem satisfazer a vontade de Kierkegaard de tê-lo como interlocutor. Joakim Garff, ao analisar as publicações e as notas de diário de Kierkegaard daqueles anos (que Kirmmse tratou como preparatórios ao ataque à Igreja), observa um crescente amargor na escrita do pensador de Copenhague, descrevendo-a como “monótonas marteladas de misantropia”¹⁰⁴. Garff, citando também Kierkegaard, escreve:

Ele ficou preocupado com a desumanidade em nome do Cristianismo, citando, quase que como um mantra, a epigramática descrição do cristianismo primitivo feita por alguns escritores, incluindo Tácito: *odium generis humani*, um ódio por tudo o que é humano. Kierkegaard então apresentou sua própria perspectiva: “Uma Visão de Cristianismo que, até onde eu sei, nunca foi proposta antes, é que o cristianismo é uma invenção de Satanás, calculada para fazer os seres humanos infelizes com o auxílio da imaginação [...]”¹⁰⁵

Escritos desse teor eram, então, o que mais Kierkegaard produzia para si (pois são seus diários e cadernos pessoais), e revelam uma crescente indisposição para com a religião institucionalizada naqueles dias. Mynster, então, veio a falecer em janeiro de 1854, e seus funerais foram realizados nos primeiros dias de fevereiro daquele ano. Hans Lassen Martensen, no culto em memória a Mynster realizado em 05 de fevereiro, proferiu um sermão

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem. Em especial, Mynster não admitiu a distinção de Kierkegaard entre cristandade e cristianismo.

¹⁰⁴ Joakim GARFF. *Søren Kierkegaard, a Biography*, p. 714. Na tradução consultada, em inglês: “monotonous hammerings of misanthropy”.

¹⁰⁵ Idem. Na tradução consultada, em inglês: “He became preoccupied with inhumanity in the name of Christianity, citing, almost like a mantra, the epigrammatic description of early Christianity given by a number of writers, including Tacitus: *odium generis humani*, a hatred of everything human. Kierkegaard then put forth a view of his own: “A View of Christianity which, so far as I know, has never been proposed before, is that Christianity is the invention of Satan, calculated to make human beings unhappy with the assistance of the imagination”.

no qual, segundo Kierkegaard, “nós fomos exortados a ‘imitar a fé dos verdadeiros guias, das autênticas testemunhas da verdade’”¹⁰⁶. Martensen afirmou que Mynster representava uma autêntica testemunha da verdade. Ou seja, o bispo da Zelândia, o maior representante daquela ilusão que Kierkegaard identificava com a cristandade, era elogiado por um de seus (de Kierkegaard) principais opositores intelectuais como se fosse a testemunha daquilo que Kierkegaard considerava o núcleo do cristianismo autêntico. Pois a verdade, no pensamento de Kierkegaard, é o Paradoxo Absoluto.

Kierkegaard, naquele mesmo mês de fevereiro de 1854, escreveu o texto que deu início ao seu ataque à Igreja da Dinamarca, no qual refuta diretamente as afirmações do “Prof. Martensen”¹⁰⁷ acerca de Mynster, contrastando a vida do falecido bispo com as rigorosas exigências de uma vida de autêntica testemunha da verdade. Um trecho do artigo mostra bem o teor desse ataque:

Uma testemunha da verdade é uma pessoa que, na pobreza, testemunha pela verdade; que na pobreza, na humildade e no rebaixamento é tão desprezada, odiada, detestada, tão ridicularizada, insultada, alvo de risos e desdém – tão pobre que ela talvez nem sempre consiga seu pão de cada dia, mas recebe o pão da perseguição todos os dias.¹⁰⁸

Kierkegaard decidiu não publicar o artigo por vários meses, pois não desejava interferir na escolha do sucessor de Mynster. O cargo vago de Bispo da Zelândia estava sendo disputado por Clausen e por Martensen, e Martensen foi o escolhido, tornando-se, assim, o sucessor de Mynster e a mais alta autoridade da Igreja da Dinamarca. Martensen, o opositor intelectual de Kierkegaard desde os anos em que o filósofo de Copenhague havia escrito seu primeiro texto sobre a pena de Climacus, o *De Omnibus Dubitandum Est*, já mencionado acima. O mesmo Martensen que se proclamou herdeiro intelectual de Agostinho, e que via no Bispo de Hipona um pensador sistemático, seu ancestral intelectual.

Durante os meses que se seguiram entre a morte de Mynster, em janeiro, e a publicação do artigo, em dezembro, Kierkegaard absteve-se apenas de revelar sua opinião em público. Contudo, como relata Hannay, Kierkegaard atacava constantemente Mynster em conversas privadas, inclusive em família, incomodando e gerando a animosidade de seus parentes que admiravam o falecido bispo¹⁰⁹. Quando, então, o ataque veio a público, foi considerado ofensivo à memória de Mynster. O ataque, é claro, teve como alvo tanto Mynster

¹⁰⁶ SKS 14, 123: “[...] formaner vi til at »efterligne de sande Veiledere, de rette Sandhedsvidners Tro«”.

¹⁰⁷ SKS 14, 123. Está escrito assim mesmo, “Prof. Martensen”, no original.

¹⁰⁸ SKS 14, 124: “Et Sandhedsvidne, det er en Mand, der i Armod vidner for Sandhed, i Armod, i Ringhed og Fornedrelse, saa miskjendt, forhadet, afskyet, saa bespottet, forhaanet, udgriint – det daglige Brød har han maaskee ikke altid havt, saa fattig var han, men Forfølgelsens daglige Brød fik han rigeligt hver Dag”.

¹⁰⁹ Cf. Alastair HANNAY. *Kierkegaard, a Biography*, p. 404-405.

quanto Martensen. Se o alvo fosse tão somente Martensen, provavelmente não causaria a mesma impressão. Contudo, muitas pessoas se escandalizaram e não compreenderam porque o filósofo resolveu ser tão virulento em seu texto. Kierkegaard foi chamado de “doentio”, “sectário”, “injusto” e até de “besta infiel”¹¹⁰. Mas Hannay chama a atenção para o fato de que “somente aqueles que tivessem lido as obras de Kierkegaard e as tivessem compreendido”¹¹¹ poderiam avaliar as razões para o ataque. Ele pode ter surpreendido as pessoas em sua época, mas aqueles que haviam lido seus textos ao longo dos anos (como, provavelmente, Rasmus Nielsen, um de seus poucos defensores¹¹²) seriam talvez capazes de compreender que o ataque à Igreja se adéqua perfeitamente às suas ideias de distinção entre cristianismo autêntico, o cristianismo do novo testamento, dos mártires e dos apóstolos, e a cristandade aburguesada, confortável e socialmente aceitável que se podia praticar em Copenhague. Obviamente, o tom do ataque não lembra a sutileza espirituosa dos textos publicados anos antes, mas eles não se contradizem nas ideias essenciais.

O que mudou, de fato, foi o juízo de valor que Kierkegaard fazia de Mynster. E Kierkegaard confessa essa mudança claramente nos *Papirer*. Em março de 1854, Kierkegaard escreveu uma anotação de diário na qual ele expressa uma decepção por Mynster não ter concordado com ele quanto à ideia de que o cristianismo que ele representava era uma ilusão, que “não era cristianismo, mas uma mitigação”¹¹³. Segundo Kierkegaard, se Mynster tivesse admitido essa ideia, se tivesse feito essa confissão, ele teria sido digno de seu apreço. Mas Mynster morreu sem fazê-lo, e Kierkegaard assim expressa como passou a fazer um juízo negativo do velho bispo da Zelândia, o velho pastor que ele conhecia desde a infância na casa de seu pai. Em seu caderno NB 28:56, em 01 de março de 1854, lê-se:

Agora que ele morreu sem fazer aquela confissão, tudo mudou; agora tudo que permanece é que ele pregou o cristianismo firmemente como uma ilusão.

O relacionamento mudou também no que diz respeito à minha melancólica devoção ao pastor de meu falecido pai, pois seria realmente demais se até depois de sua morte eu fosse incapaz de falar candidamente dele, apesar de eu saber muito bem que sempre haverá algo de atraente para mim na minha velha devoção e na minha admiração estética.

Meu desejo original era transformar tudo o que é meu em um triunfo para Mynster. À medida que eu cheguei a uma compreensão mais clara mais tarde, meu desejo manteve-se inalterado, mas eu fui obrigado a exigir essa pequena confissão [...] ¹¹⁴.

¹¹⁰ Idem, p. 405.

¹¹¹ Idem. No original: “[...] only those who had read Kierkegaard’s works and understood them [...]”

¹¹² Cf. Idem.

¹¹³ SKS 25, 262: “ikke var Xstd men Formildelse”.

¹¹⁴ SKS 25, 262: “Død uden denne Tilstaaelse, er Alt forandret, nu bliver kun det tilbage at han har prædiket Xstd. fast i et Sandsebedrag.

Os relatos de conversas privadas mencionados acima, as palavras escritas em seus diários, e a virulência do ataque no artigo publicado permitem um vislumbre dos sentimentos conflitantes de Kierkegaard naqueles dias. A isso tudo se soma o crescente tom de amargor e misantropia que Garff percebeu nos escritos do pensador de Copenhague naquele tempo. Com tudo isso em mente, as supra transcritas anotações de 1854 sobre Agostinho, em NB 30:57 e NB 31:42, aparecem bem contextualizadas. A primeira, NB 30:57, que afirma que Agostinho fez um dano incalculável, faz referência à impressão que Kierkegaard estava tendo, de que a distinção entre cristianismo e cristandade já podia ser percebida na época do Bispo de Hipona. Ao falar de Agostinho e do século V, Kierkegaard faz críticas a um sistema de doutrinas em conjunto com críticas a uma assimilação do cristianismo pela filosofia pagã permitida por um “cristianismo confortável”. Ora, ele parece estar falando de seu próprio século XIX! Se a expressão “filosofia pagã” fosse substituída por expressões como “sistema” ou “hegelianismo”, o furor de Kierkegaard pareceria o mesmo. Nesta nota de diário, é perfeitamente possível enxergar uma crítica ao “Agostinho de Martensen”, aquele que Martensen proclamava ser um pensador sistemático.

Contudo, na nota de diário NB 31:42, na qual Kierkegaard invoca Sócrates e chama os pensadores cristãos de cabeças-de-vento, Agostinho é condenado por argumentar contra seus adversários, os donatistas, com base no número. E é aqui que Agostinho é, em tudo, análogo não somente a Martensen, mas ao próprio Mynster! Kierkegaard é o indivíduo, só, lutando com a Igreja Oficial do Reino da Dinamarca. O objeto constante de seus pensamentos, por vários anos, é o bispo mais importante desta Igreja. Seu adversário intelectual mais conhecido é um professor e pastor que se torna bispo no lugar do que faleceu, e eclode então uma disputa entre o pensador solitário, que vê na cristandade uma ilusão, e os próprios representantes daquela ilusão, poderosos Bispos da Zelândia. Kierkegaard poderia perfeitamente colocar-se no lugar dos donatistas e perceber como sua situação era análoga à deles.

Nos últimos anos do século III e nos primeiros anos do século IV, décadas antes do nascimento de Agostinho, houve momentos de perseguição aos cristãos no Império Romano. Vários cristãos, temendo pela vida ou pela integridade física, apostataram da fé, renegaram o

Ogsaa i Forhold til min tung[sindige Hengivenhed for min afdøde Faders Præst er Forholdet forandret; thi det var dog ogsaa for meget, om jeg end ikke efter hans Død skulde kunne tale uforbeholdnere om ham, i hvorvel jeg meget godt veed, at der dog altid vistnok vil blive noget Bestikkende for mig i min gamle Hengivenhed og min æsthetiske Beundring.

Oprindeligen havde jeg ønsket at forvandle hele Mit til en Triumph for Mynster. Som jeg i en senere Tid nærmere forstod det, var det uforandret mit Ønske, men jeg maatte dog forlange denne lille Tilstaaelse”.

cristianismo, e sobreviveram. Quando as perseguições diminuíram, muitos desses cristãos quiseram voltar ao convívio da Igreja, então ainda indivisa. Alguns “bispos rigoristas”¹¹⁵ passaram a se opor à ordenação de sacerdotes e à nomeação de bispos que tivessem sido apóstatas no tempo das perseguições, e isto levou a um cisma. No início, o cisma foi promovido pelo bispo Majorino, e, após a morte deste, Donato foi nomeado seu sucessor, liderando vários grupos no norte da África. Os católicos, então, passaram a chamar os seguidores de Donato de “donatistas”. Segundo Wilken, “havia agora duas ‘igrejas’ na África, aquela dos católicos e aquela dos donatistas”¹¹⁶. Eles se viam como a verdadeira igreja, e eram firmemente leais a seus bispos. É interessante perceber que as questões levantadas pelos donatistas possuem semelhanças com a distinção kierkegaardiana entre cristianismo e cristandade. Como escreve Wilken, os donatistas discutiam sobre a distinção entre cristãos puros e impuros, equiparando-os respectivamente a cristãos verdadeiros e cristãos nominais¹¹⁷. A “ilusão” de que falava Kierkegaard pode perfeitamente adequar-se à ideia de um cristianismo meramente nominal. Interessante também é refletir sobre alguns dos pontos da disputa entre donatistas e católicos, na qual Agostinho tomou parte e desempenhou um papel importante. Agostinho argumentava¹¹⁸ que a igreja deveria abrigar tanto os justos quanto os impuros, pois a derradeira separação entre o joio e o trigo só se daria no fim dos tempos, e não caberia, assim, à Igreja na terra pretender fazer essa separação. Esse é um argumento com o qual possivelmente Kierkegaard concordaria, e encontra fundamento nas Escrituras. Contudo, Wilken¹¹⁹ ressalta que os donatistas enfatizavam uma distinção clara entre o mundo e a igreja, alegando serem os verdadeiros sucessores dos mártires.

Não se quer afirmar aqui que Kierkegaard fosse adepto de um corpo de ideias donatistas, como a necessidade de se rebatizar apóstatas¹²⁰, pois isso seria até mesmo anacrônico. O problema central de Kierkegaard é com um argumento que se baseia no poder de uma instituição e no número de adeptos dela em comparação com a minoria representada por aqueles dissidentes do cristianismo. É uma analogia que se liga muito mais a aspectos formais e exteriores, mas ainda assim, considerando-se o estado de espírito de Kierkegaard (ou pelo menos o que se pode conjecturar acerca desse estado de espírito pela leitura de seus textos e dos relatos de seus contemporâneos), Agostinho ocupa uma posição em tudo

¹¹⁵ Robert Louis WILKEN. *The First Thousand Years*, p. 186. No original: “rigorist bishops”.

¹¹⁶ Idem, p. 187. No original: “there were now two ‘churches in Africa, that of the Catholics and that of the Donatists”.

¹¹⁷ Cf. Idem.

¹¹⁸ Cf. Idem.

¹¹⁹ Cf. Idem.

¹²⁰ Cf. Frederick DILLISTONE. *The Anti-Donatist Writings*, p. 182.

semelhante à de Mynster ou Martensen naquela polêmica que o escritor de Copenhague travou durante os últimos meses de sua vida.

Pedersen, como dito, parece concordar com essa interpretação, de que Kierkegaard mudou seu juízo de valor em relação a Agostinho ao longo do tempo. Em seu principal texto sobre Agostinho e Kierkegaard, Pedersen observa que aquela nota sobre a reduplicação, de 1848, pode ter sido, talvez, o clímax da admiração de Kierkegaard por Agostinho¹²¹, admiração essa que foi posteriormente decrescendo até chegar ao nível em que chegou em 1854. Pedersen percebe que houve uma “ruptura” no relacionamento entre Kierkegaard e Agostinho. Essa ruptura, porém, tem de ser considerada com cuidado. Ela não significou uma ruptura com aquelas ideias de Agostinho que são basilares para Kierkegaard, mas sim uma ruptura com a pessoa de Agostinho e com ideias do “agostinianismo sistemático” de Martensen. Pedersen comenta este ponto nos seguintes termos: “Em um ponto único, mas essencial, a relação direta de Kierkegaard com Agostinho acabou então em ruptura, uma ruptura, porém, que não envolve retroativamente a totalidade da relação”¹²². Esse ponto único de que Pedersen fala é o argumento do número, da quantidade, de NB 31:42. Talvez Pedersen não tenha avaliado a extensão da ruptura, pois, pelo contexto histórico acima apresentado, é possível falar também em uma ruptura em outros pontos, como uma gradativa mudança de percepção de Agostinho como pensador existencial para um Agostinho pensador sistemático e especulativo. Mas isso não invalida a perspicaz avaliação de Pedersen, de que a ruptura “não envolve retroativamente a totalidade da relação”. Ora, se envolvesse a totalidade da relação, muitos dos temas fundamentais em Kierkegaard teriam de mudar, especialmente aqueles relacionados aos pontos fundamentais do cristianismo, pontos discutidos nos textos assinados por Johannes Climacus.

Tendo sido feitas essas considerações sobre os juízos de valor de Kierkegaard sobre Agostinho, é possível passar a outro tópico. Como o foco desta investigação é a ideia de Paradoxo Absoluto, e como essa ideia foi exposta de modo mais detalhado pela primeira vez em 1844, é o juízo de valor que Kierkegaard fazia de Agostinho e do agostinianismo em 1844 que será considerado com mais atenção aqui. Fica, então, estabelecida como premissa para o que virá adiante a ideia, já desenvolvida acima, de que Kierkegaard fazia um juízo de valor favorável sobre Agostinho no período em que produziu obras como *Migalhas Filosóficas* ou

¹²¹ Cf. Jørgen PEDERSEN. *Augustine and Augustinianism*, p. 59. Aliás, 1848 foi um ano em que Kierkegaard trabalhou em um de seus mais importantes textos, *A Doença para a Morte*, livro no qual Puchniak encontrou a “ressonância textual” com Agostinho, conforme referido acima.

¹²² Idem, p. 74. No original: “On a single but essential point SK’s own direct relationship to Augustine thus ended in a rupture, a rupture, however, which does not retroactively involve the totality of the relationship [...]”

O Conceito de Angústia. E é, então, sobre as relações específicas entre Agostinho e os dois autores pseudônimos dos referidos livros, Johannes Climacus e Vigilius Haufniensis, que se tratará no tópico seguinte.

Antes, porém, de se encerrar este tópico, é interessante fazer menção aqui a um curioso detalhe daquele posfácio do *Pós-escrito* de Climacus, que Kierkegaard assinou com seu próprio nome. Já no final do texto, Kierkegaard faz um misterioso agradecimento à “firma Kts”. Esse agradecimento é feito “em profunda veneração”¹²³. Segundo o tradutor brasileiro¹²⁴, e segundo os comentários nos *Skrifter*, tal “firma Kts” é uma referência ao Bispo Mynster. Profunda veneração. Em um tempo em que sua apreciação sobre outro Bispo, o de Hipona, era muito favorável.

1.3. Climacus, Haufniensis e Agostinho

Os anos de 1843 e 1844 foram bastante produtivos para Kierkegaard. Foi nesses dois anos que o pensador de Copenhague publicou algumas de suas obras mais conhecidas. Em 1843, Kierkegaard publicou *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida*, livro volumoso, elaborado como uma edição, feita pelo pseudônimo Victor Eremita, de diversos textos de pessoas diferentes, alguns aparentemente desconexos e fragmentados, como cartas, breves anotações, ensaios, crítica de arte, e outros mais consistentes. Este talvez tenha sido o maior sucesso comercial de Kierkegaard, seu livro que mais vendeu¹²⁵. No mesmo ano, Kierkegaard ainda publicou duas outras obras sob pseudônimo, *Temor e Tremor*, de Johannes de Silentio, e *A Repetição*, de Constantin Constantius, além de nove de seus *Discursos Edificantes*, assinados veronimicamente, publicados em três volumes de dois, três e quatro discursos respectivamente. Também em 1843¹²⁶, Kierkegaard escreveu o primeiro texto atribuído a Johannes Climacus, *De Omnibus Dubitandum Est*, que não chegou a ser publicado durante a vida do pensador de Copenhague. Não custa lembrar que foi em 1843 que Kierkegaard

¹²³ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, vol. II, p. 344. SKS 7, 572: “[...] med dyb Ærefrygt Firmaet Kts.”

¹²⁴ Idem, nota de rodapé.

¹²⁵ Cf. Edna HONG; Howard HONG. *Historical Introduction*, in Søren KIERKEGAARD. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, p. xix.

¹²⁶ Cf. Jon STEWART. *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*, p. 56. Contudo, Alvaro Valls situa a redação dessa obra em 1842 (cf. Søren KIERKEGAARD. *É preciso duvidar de tudo*, p. xiv).

adquiriu os dezoito volumes das obras completas de Agostinho, editadas pelos padres maurinos de Veneza entre a última década do século XVIII e a primeira do século XIX.

Em 1844, Kierkegaard publicou mais nove de seus discursos, seguindo o mesmo padrão de publicação do ano anterior, finalizando o conjunto de textos que posteriormente passariam a ser mais conhecidos como os *Dezoito Discursos Edificantes de 1843 e 1844*. Kierkegaard também publicou em 1844 o livro *Prefácios*, sob o pseudônimo Nicolaus Notabene, além das duas obras que serão discutidas mais detidamente neste tópico: *O Conceito de Angústia*, de Vigilius Haufniensis, e *Migalhas Filosóficas*, de Johannes Climacus.

Há, no conjunto dos escritos de Kierkegaard, algumas peculiaridades dessas duas obras que são dignas de menção. Ambas foram publicadas no mesmo mês, junho de 1844, com apenas quatro dias de diferença¹²⁷. O livro de Climacus foi publicado no dia 13, e o de Haufniensis quatro dias depois, em 17 de junho¹²⁸. Quando, em 1846, foi publicada a última obra assinada por Johannes Climacus, o *Pós-escrito*, Kierkegaard acrescentou a ela uma espécie de posfácio intitulado *Uma primeira e última explicação*, no qual coloca uma espécie de ponto final àquilo que viria posteriormente a ser chamado de sua “primeira autoria”. Nesse posfácio, Kierkegaard assume a responsabilidade jurídica e literária pelas obras pseudonímicas, deixando bem claro, porém, que as ideias expostas pelos pseudônimos são pontos de vista distintos dos dele. Mas Johannes Climacus parece ser um caso especial. Em uma nota de rodapé desse posfácio, Kierkegaard explica porque colocou seu próprio nome como editor de *Migalhas Filosóficas*: “a significação absoluta do assunto tratado requeria na realidade efetiva a expressão da devida atenção, de que havia um responsável nominado para assumir o que a realidade poderia oferecer”¹²⁹. Ao contrário de outras obras publicadas sob pseudônimo, Kierkegaard parece perceber que *Migalhas Filosóficas* deveria ter um tipo de “conexão” com a vida real maior do que obras ficcionais têm. Climacus é um personagem, um autor fictício. Mas Kierkegaard, ao se colocar como editor da obra, aproxima seu personagem de sua própria pessoa, de alguém real, alguém a quem os leitores poderiam se dirigir. O criador do personagem, Kierkegaard, faz com que Climacus interaja com ele. Em uma passagem do *Pós-escrito*, Climacus escreve algo semelhante a uma sequência de resenhas de algumas obras publicadas nos últimos anos na Dinamarca. Essas obras são aquelas escritas

¹²⁷ Cf. Edna HONG; Howard HONG. *Historical Introduction*, in Søren KIERKEGAARD. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, p. xvi.

¹²⁸ Cf. Søren BRUUN. *The Genesis of The Concept of Anxiety*, p. 12.

¹²⁹ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, vol. II, p. 342. SKS 7, 570: “[...] Gjenstandens absolute Betydning i Virkeligheden krævede det Udtryk for pligtskyldig Opmærksomhed, at der var en navngiven Ansvarhavende til at overtage, hvad Virkeligheden maatte byde.”

por Kierkegaard sob pseudônimo. Quando chega o momento de falar de seu próprio texto, *Migalhas Filosóficas*, Climacus se refere ao “Magister Kierkegaard” e aos seus discursos edificantes, que são textos “que *bem* poderiam ser chamados de sermões”¹³⁰. O que chama a atenção nesse texto de Climacus de 1846 é que o autor pseudônimo atribui elevada seriedade à questão tratada no livro de 1844; tanta seriedade que o problema existencial mais difícil não se encontra nos textos explicitamente religiosos do Magister Kierkegaard, mas no seu (de Climacus) próprio livro, *Migalhas*. Os discursos de Kierkegaard, segundo Climacus, vão até o limite alcançável na imanência:

Assim termina decerto também o que se pode alcançar na imanência. Enquanto a exigência do ético é mantida em vigor, enquanto a vida e a existência são acentuadas como um caminho exaustivo, a decisão, contudo, não vem a ser posta num paradoxo, e a retirada metafísica para o eterno, pela recordação, é sempre possível e dá à imanência o traço de humor, como uma revogação do todo pelo infinito no já-estar-decidido lá atrás na eternidade. A paradoxal expressão da existência (ou seja, o existir) como pecado, a verdade eterna como o paradoxo por ter surgido no tempo, em poucas palavras, o que há de decisivo para o religioso-cristão, não se encontra nos discursos edificantes [...] ¹³¹.

O convite à reflexão sobre o Paradoxo, então, não se encontra em um discurso direto, ou diretamente religioso, mas sim no texto de *Migalhas Filosóficas*. Na verdade, é mais do que um convite à reflexão, já que o entendimento não pode abarcar o Paradoxo Absoluto. É um convite ao *pathos*, à paixão do próprio pensamento. Estas passagens que Kierkegaard escreveu em 1846, tanto em seu nome quanto sob pseudônimo, mostram como a ligação entre Climacus e Kierkegaard é, de certo modo especial, ainda que se considere essa ligação especial pelo simples prisma da seriedade do tema tratado. Mas a essas passagens do *Pós-escrito* pode ser acrescentada uma informação que o casal Hong apresenta na introdução histórica à sua tradução de *Migalhas Filosóficas*. Segundo os Hong, Kierkegaard manteve seu nome como autor de *Migalhas Filosóficas* tanto no rascunho do livro quanto na cópia final; só depois ele riscou seu nome (mantendo-se como editor da obra), e acrescentou o de Johannes Climacus¹³².

¹³⁰ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, vol. I, p. 286. SKS 7, 246: “[...] man godt kunde kalde dem Prædikener [...]” grifo no original e na tradução brasileira.

¹³¹ Idem, p. 285-286. SKS 7, 245-246: “Saaledes ender vel ogsaa hvad der er at naae ved Immanentsen. Medens det Ethiskes Fordring gjøres gjeldende, medens Livet og Tilværelsen accentueres som en møisommeligt Gang, bliver dog Afgjørelsen ikke sat i et Paradox, og den metaphysiske Erindringens Tilbagegangen i det Evige er bestandigt mulig, og giver Immanentsen Humorens Anstrøg som en Uendelighedens Tilbagekaldelse af det Hele i Evighedens Afgjorthed bag ved Existent sens (det at existere) paradoxte Udtryk som Synd, den evige Sandhed som Paradoxet ved at være blevet til i Tiden, kort hvad der er afgjørende for det Christelig-Religieuse findes ikke i de opbyggelige Taler [...]”.

¹³² Cf. Edna HONG; Howard HONG. *Historical Introduction*, in Søren KIERKEGAARD. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, p. xvi.

Quanto à obra de Haufniensis, *O Conceito de Angústia*, Climacus também tece algumas considerações sobre esse livro em seu *Pós-escrito*. Climacus afirma que, dos livros pseudônimos que Kierkegaard escreveu, o de Haufniensis é *sui generis*, pois “a forma dele é um pouco direta e até um pouco docente”¹³³. Isso parece então uma exceção à regra de Kierkegaard, de se comunicar indiretamente. Contudo, a leitura da obra permite que se afirme que também essa comunicação direta do livro de Haufniensis serve ao propósito mais amplo da comunicação indireta, pois o estilo “tratadístico” da obra conseguiu captar a atenção dos próprios docentes que Kierkegaard, com seu pseudônimo Haufniensis, tentou emular. E é no livro de Haufniensis que se encontra a única discussão direta sobre o pensamento agostiniano na obra pseudonímica. É pertinente lembrar aqui o que Lee Barrett afirmou, de que outras menções a Agostinho ou a textos agostinianos nas obras pseudônimas são quase que somente ornamentais¹³⁴. O livro de Haufniensis, contudo, traz um tema eminentemente agostiniano que já é indicado no próprio subtítulo da obra: “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema do pecado hereditário”¹³⁵.

O nome de Agostinho é citado apenas duas vezes em *O Conceito de Angústia*. A primeira citação ao nome do Bispo de Hipona é feita no primeiro parágrafo do Caput I, que aborda historicamente o problema do pecado hereditário na teologia dogmática. Haufniensis inicia o capítulo indagando se o conceito de pecado hereditário é idêntico ao conceito de primeiro pecado, ou do pecado de Adão que acarretou a queda¹³⁶. O problema se desdobra, pois explicar o pecado hereditário envolve explicar tanto as razões pelas quais Adão, em seu estado de bem-aventurança, chegou a pecar, quanto compreender como todos os seres humanos, os descendentes de Adão, participam do pecado e têm culpa por esse estado de pecado que caracteriza a existência humana. Haufniensis procura as origens do conceito de pecado hereditário, e identifica em Agostinho aquele que o desenvolveu de modo a chamá-lo de “peccatum originale, (quia originaliter tradatur)”¹³⁷, e a permitir uma distinção entre pecado originante e pecado originado. É importante salientar que Kierkegaard transcreve o conceito agostiniano em latim, mas usa o termo dinamarquês “Arvesynd” como equivalente à expressão latina “peccatum originale”. “Arve”, porém, se refere a algo herdado, diferente do termo latino que designa origem.

¹³³ Idem, p. 285. SKS 7, 245: “[...] at dets Form er ligefrem og endog lidt docerende”.

¹³⁴ Cf. Lee BARRETT. *Eros and Self Emptying*, p. 34.

¹³⁵ Søren KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 3. SKS 4, 309: “En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden”

¹³⁶ Cf. SKS 4, 332.

¹³⁷ SKS 4, 333.

Haufniensis trata então de lidar com o problema da culpa, mostrando as diferenças entre a concepção escolástica e a protestante de pecado hereditário. O desenvolvimento do problema leva à dificuldade de se lidar com o conceito de pecado hereditário. Haufniensis chega a um dilema: se o pecado de Adão for algo que se repete em todo o gênero humano, ou seja, se todos os seres humanos são como Adão, e pecam um primeiro pecado, não há mais sentido em se falar de pecado hereditário, pois esse pecado não é mais algo que se herda, mas sim um modelo, uma representação daquilo que ocorre com todos os sujeitos ao longo de todas as eras. Adão seria, então, um modelo para todas as pessoas: “A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano”, e “Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano”¹³⁸.

Kierkegaard, escrevendo como Haufniensis, deixa claro que há um problema grave com a ideia de pecado hereditário, pois esse conceito pode conduzir quem sobre ele reflete a uma conclusão que elimina a responsabilidade do homem pelos pecados. Como se poderia pensar em culpa se o pecado é algo que o sujeito herda desde o nascimento, sem qualquer possibilidade de escolha? Haufniensis defende a ideia de que Adão não é diferente do gênero humano, mas sim parte da humanidade:

Ele não é essencialmente diferente do gênero humano; pois nesse caso o gênero humano nem existiria; ele não é o gênero humano, pois aí nem haveria o gênero humano: ele é ele mesmo e o gênero humano. Por isso, aquilo que explica Adão explica o gênero humano, e vice-versa.¹³⁹

Este é um ponto no qual muitos intérpretes da obra de Kierkegaard percebem uma distinção forte entre o pensamento do dinamarquês e o do sacerdote bérbere-romano. Em um texto publicado no *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Timothy Jackson defende a ideia de que Kierkegaard adotava uma posição arminiana, e que mostra discordância de Agostinho no que se refere aos problemas do pecado original, da graça e do livre-arbítrio. É pertinente transcrever um trecho do texto de Jackson aqui para ilustrar essa interpretação:

Agostinho desenvolveu a sua [sua posição sobre a graça e o livre-arbítrio] ao longo do tempo, à medida que ele combatia diferentes heresias. Mas o Agostinho anti-pelagiano maduro aparentemente abraçou tanto o auxílio espiritual decisivo dado decisivamente por Deus aos seres humanos, quanto o decisivo dano espiritual dado decisivamente por Adão (e Eva) aos seus descendentes. Agostinho endossava o seguinte: (a) a graça irresistível movendo as vontades dos eleitos, deixando-os, no paraíso, *non posse peccare* e (b) pecado original transmitido biologicamente por Adão para todas as futuras gerações, deixando-as, em si

¹³⁸ Søren KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 31. SKS 4, 335: “I ethvert Øieblik er det saaledes, at Individet er sig selv og Slægten” e “Adam er det første Menneske, han er paa eengang sig selv og Slægten”.

¹³⁹ Idem. SKS 4, 336: “Han er ikke væsentlig forskjellig fra Slægten; thi saa er Slægten slet ikke til; han er ikke Slægten; thi saa er Slægten heller ikke til: Han er sig selv og Slægten. Hvad der derfor forklarer Adam forklarer Slægten og omvendt”.

mesmas, *non posse non peccare*. Kierkegaard não aceitará nada disso. Deus pode despertar o temor nos inocentes – como quando Adão e Eva, nus no Jardim, são lançados na angústia pela proibição de Deus contra comer da Árvore do Conhecimento – mas nem Deus e nem a humanidade podem compelir ao vício ou à virtude. Como diz o pseudônimo Vigilius Haufniensis: “pecado pressupõe a si mesmo, obviamente não antes de ser posto (o que seria predestinação), mas no fato de ser posto”. Todos caem livremente, como caiu Adão; nós somos radicalmente e individualmente responsáveis¹⁴⁰.

Essa interpretação de Jackson sobre a oposição entre Kierkegaard (e Haufniensis) e Agostinho, é bastante razoável se aquelas ideias expostas em *O Conceito de Angústia* forem, de fato, uma boa representação do pensamento do Bispo de Hipona. Ocorre que este é um ponto bastante problemático e passível de discussão. Discutir esse ponto em profundidade seria fugir do escopo desta tese, mas algumas considerações sobre ele devem ser feitas, e alguns estudos relevantes sobre o tema devem ser trazidos à baila. Inicialmente, vale recordar o que foi afirmado acima: Não seria correto pensar nas relações entre Kierkegaard e Agostinho como se fossem relações com um tipo de “Agostinho-em-si”, mas sim com o agostinianismo de seu tempo e a imagem que se fazia do Bispo de Hipona e de suas ideias na Dinamarca daquele tempo. Voltando, então, àqueles autores e professores por meio dos quais Kierkegaard teve contato com o agostinianismo, é pertinente mencionar aqui brevemente o que Lee Barrett expôs sobre Marheineke, que foi professor de Kierkegaard em Berlim:

Philipp Marheineke, grandemente influenciado por Hegel, também descreve favoravelmente o tratamento dado por Agostinho ao pecado original nas preleções de Berlim que Kierkegaard frequentou. Contra os sobrenaturalistas como Hahn e Hengstenberg, Marheineke argumenta que Agostinho não apresentou essencialmente Adão como estando de algum modo fora da raça humana, por causa da peculiaridade de seu status como primeiro ser humano. Para Agostinho, Marheineke argumenta, Adão não era apenas um indivíduo específico cuja situação histórica, por ser anterior à queda, era completamente diferente da nossa¹⁴¹.

¹⁴⁰ Timothy JACKSON. *Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will*, p. 244. No original: “Augustine developed his over time, as he combatted different heresies. But the mature anti-Pelagian Augustine apparently embraced both decisive spiritual help decisively given by God to human beings and decisive spiritual harm decisively given by Adam (and Eve) to their descendants. Augustine endorsed, that is, (a) irresistible grace moving the wills of the elect, leaving them, in heaven, *non posse peccare* and (b) original sin bequeathed biologically by Adam to all future generations, leaving them, in themselves, *non posse non peccare*. Kierkegaard will have none of this. God can awaken dread in innocents – as when Adam and Eve, naked in the Garden, are thrown into anxiety by God’s prohibition against eating from the Tree of Knowledge – but neither God nor humanity can necessitate vice, or virtue. As the pseudonym Vigilius Haufniensis says: “sin presupposes itself, obviously not before it is posited (which is predestination), but in that it is posited”. All fall freely, as did Adam; we are radically individually responsible”.

¹⁴¹ Lee Barrett. *Eros and Self-Emptying*, p. 50. No original: “Philipp Marheineke, greatly influenced by Hegel, also favorably describes Augustine’s treatment of original sin in Berlin lectures that Kierkegaard attended. Against supernaturalists like Hahn and Hengstenberg, Marheineke argues that Augustine did not essentially present Adam as being somehow outside the human race because of the peculiarity of his status as the first human being. For Augustine, Marheineke argues, Adam was not just an specific individual whose historical situation, being prelapsarian, was utterly unlike our own”.

Lee Barrett explica que Marheineke se opõe à tradição luterana de interpretação de Agostinho, de que a substância da natureza humana alterou-se com a queda de Adão e tornou-se má. Marheineke adota o mesmo entendimento de Kant, de que a queda de Adão é mais um evento simbólico do que genético, e defende a ideia de que tanto para o Apóstolo Paulo quanto para Agostinho, não haveria uma diferença essencial entre Adão e seus descendentes. Não haveria assim, uma distinção essencial entre o pecado de Adão, o primeiro, e os primeiros pecados de cada ser humano que já viveu sobre a face do planeta. Lee Barrett conclui que:

De fato, Marheineke está construindo a análise que Agostinho faz do pecado de Adão como o ato de segurar um espelho no qual o indivíduo poderia ver a gênese de sua própria pecaminosidade. De certa forma, Marheineke está sendo pioneiro de uma leitura retórica de Agostinho, pois ele presta bastante atenção ao propósito religioso das rumações doutrinárias de Agostinho¹⁴².

Vê-se, assim, que a interpretação de Marheineke do pensamento agostiniano não difere muito daquilo que geralmente é interpretado como uma antítese ou contraposição elaborada por Haufniensis diante das ideias de Agostinho. Se Marheineke for, de fato, uma das influências sobre Kierkegaard naquele período¹⁴³, então as ideias que Haufniensis desenvolve, e que sustentam a possibilidade de atribuição de responsabilidade ao homem pelo pecado, são tomadas em grande parte de Marheineke, de quem Kierkegaard foi aluno em Berlim.

Mas há ainda outras questões a serem levadas em consideração sobre esse problema, e que podem ser contrapostas à interpretação de Jackson exposta acima. Como visto, a interpretação de Marheineke diverge de uma leitura que o protestantismo havia feito das ideias de Agostinho. Sobre essa interpretação especificamente protestante do pensamento agostiniano, Niels Jørgen Cappelørn desenvolveu um trabalho no qual aborda justamente a discussão do pecado hereditário no livro de Haufniensis e suas relações com a tradição luterana, e mais especificamente com o próprio Lutero. Como visto acima, Haufniensis usa o termo dinamarquês “Arvesynd” que significa, literalmente, pecado hereditário. Segundo Cappelørn, esse termo é uma tradução do alemão “Erbsünde”, que tem o mesmo significado

¹⁴² Idem, p. 51. No original: “In effect, Marheineke is construing Augustine’s analysis of Adam’s sin as the holding up of a mirror in which the individual could see the genesis of the individual’s own sinfulness. In a way, Marheineke is pioneering a rhetorical reading of Augustine, for he pays close attention to the religious purpose of Augustine’s doctrinal ruminations”.

¹⁴³ Sem, contudo, deixar de ressaltar a forte oposição de Haufniensis à identificação que Marheineke faz entre inocência e imediatidade (Cf. Jonas ROOS. *Tornar-se Cristão, O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 50).

em português. Contudo, Cappelørn afirma que o termo agostiniano em latim era justamente “peccatum originale”, pecado original, expressão que não traz explícita a afirmação de hereditariedade daquela palavra alemã. Assim, esse estudioso dinamarquês de Kierkegaard chama atenção para o fato de que Lutero, ao traduzir o termo do latim para o alemão, promoveu uma “interpretação radicalizada da tradição agostiniana”¹⁴⁴. É possível dizer, a partir do trabalho de Cappelørn, que Lutero fez uma “tradução interpretativa” do termo, forçando nele um sentido específico que não estava claro na expressão latina original. Assim, quando se lê em *O Conceito de Angústia* uma oposição entre Kierkegaard e Agostinho, o que estaria de fato presente no texto é muito mais uma oposição entre Kierkegaard e Lutero: “Kierkegaard argumenta contra e rejeita a concepção de pecado hereditário como ela é entendida na tradição dogmática agostiniana-luterana”¹⁴⁵, o que é bem diferente de argumentar e rejeitar Agostinho ou outras possíveis interpretações de seu pensamento, como a de Marheineke exposta acima.

A interpretação que Jackson expôs em seu texto ainda pode ser criticada sob outro viés. Como visto, Jackson afirmou que Agostinho, em sua maturidade, e durante as disputas com Pelágio, “aparentemente abraçou tanto o auxílio espiritual decisivo dado decisivamente por Deus aos seres humanos, quanto o decisivo dano espiritual dado decisivamente por Adão (e Eva) aos seus descendentes”¹⁴⁶. Talvez tenha sido assim. Mas há pesquisas em andamento atualmente que defendem a ideia de que Agostinho não chegou, em sua vida, a uma posição definitiva sobre esses problemas. Um exemplo desses trabalhos contemporâneos é a pesquisa desenvolvida por Anders-Christian Jacobsen, estudioso dinamarquês da patrística. Em seu trabalho sobre a antropologia no pensamento de Agostinho, Jacobsen percebe que há mudanças na perspectiva de Agostinho, dependendo sempre do contexto em que ele discutia tais problemas. Assim, a perspectiva antropológica de Agostinho apresenta algumas variações ao longo de sua vida, dependendo das disputas que ele travava em dado momento, como contra os maniqueus, os donatistas e os pelagianos. Jackson leva essas mudanças em consideração, mas a diferença de sua perspectiva para a de Jacobsen é que Jackson aceita uma postura de Agostinho, a da maturidade, como definitiva. Para Jacobsen, se as posições de Agostinho naquele momento fossem consideradas definitivas, restariam problemas éticos e

¹⁴⁴ Niel Jørgen CAPPELØRN. *The Interpretation of Hereditary Sin in The Concept of Anxiety by Kierkegaard's Pseudonym Vigilius Haufniensis*, p. 132. No original: “[...] Luther’s radicalized interpretation of the Augustinian tradition [...]”.

¹⁴⁵ Idem, p. 136-137. No original: “[...] Kierkegaard argues against and rejects the conception of hereditary sin as it is understood in the Augustinian-Lutheran dogmatic tradition”.

¹⁴⁶ Timothy JACKSON. *Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will*, p. 244. O original já foi transcrito em nota acima.

teológicos insanáveis que certamente o Bispo de Hipona não ignoraria, pois haveria uma negação absoluta da responsabilidade e uma afirmação igualmente absoluta da predestinação, o que tornaria sem sentido qualquer esforço de “converter não-cristãos ao cristianismo”¹⁴⁷.

Com todas essas considerações, é possível retornar a uma constatação já feita nesta tese: há um agostinianismo específico da época de Kierkegaard, mas, mais do que isso, há um debate sobre Agostinho na época de Kierkegaard, com posições diferentes. O agostinianismo que Kierkegaard viria a rejeitar tão veementemente é aquele de Martensen, sistemático, acabado, definido, diferente, por exemplo, dessa ideia contemporânea de Jacobsen e de outros pesquisadores, de um Agostinho que não pode ser considerado um pensador sistemático nos termos em que os hegelianos dinamarqueses da época de Kierkegaard faziam. Interpretações do pensamento agostiniano já presentes na época de Kierkegaard, como a de Marheineke, permitem que se questione a interpretação mais simplória do livro de Haufniensis, como se nele houvesse uma oposição entre Kierkegaard e Agostinho. Pois é justamente na época em que Kierkegaard publicou os livros de Haufniensis e de Climacus que seu juízo de valor sobre o Bispo de Hipona era bastante favorável.

Por que, em um estudo que pretende examinar mais detidamente as relações entre Climacus e Agostinho, é importante abordar a questão do pecado em *O Conceito de Angústia* como foi feito aqui? Como informado acima, os livros de Haufniensis e Climacus foram publicados com quatro dias de diferença. Kierkegaard trabalhou em ambos os textos simultaneamente. Não há dúvidas de que Kierkegaard estava pensando em Agostinho naquele período, ainda que se discuta se ele leu ou não suas obras. Pois, afinal, Agostinho e temas agostinianos são centrais no livro de Haufniensis, e Kierkegaard não poderia deixar de pensar nisso. Mas há outros liames entre as duas obras que são importantes para o que se desenvolverá no capítulo seguinte. É em *O Conceito de Angústia* que Kierkegaard redigiu uma perfeita exposição de um argumento agostiniano presente no livro XI das *Confissões*. Como se verá no próximo capítulo, a ideia de instante, que é fundamental para a compreensão da ideia de Paradoxo Absoluto no livro de Climacus, foi examinada em termos agostinianos por Haufniensis. Isso é mais um exemplo da estratégia de comunicação kierkegaardiana, irônica, que desafia seus leitores e perceber as várias referências presentes no texto, mas não declaradas explicitamente. Em *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard faz seu pseudônimo citar Agostinho pelo nome, discutir uma ideia dele de modo que permite interpretar os argumentos ali expostos como antitéticos. Mas, ao mesmo tempo, faz seu autor pseudônimo apresentar

¹⁴⁷ Anders-Christian JACOBSEN. *Augustine's Anthropology*, p. 12.

outro argumento, sobre outro ponto importante (o instante), completamente consonante com um argumento de Agostinho que não é citado diretamente no texto.

Climacus e Haufniensis, personagens em plena atividade em 1844, são assim exemplos da possibilidade de se pensar que Kierkegaard, naquela fase de sua vida, levava seriamente em consideração os pressupostos agostinianos em questões sobre o tempo e a eternidade, que serão objeto de exame no capítulo seguinte. Mais do que isso, é possível sustentar que Kierkegaard tinha verdadeiro apreço por Agostinho naquela fase de sua vida, e que esse apreço se refletiu nos fundamentos de seus argumentos, que pressupõem em muitos aspectos ideias presentes no(s) agostinianismo(s) de seu tempo.

CAPÍTULO 2: TEMPO E ETERNIDADE

Nesta investigação das ideias agostinianas sobre tempo, eternidade e verdade em suas relações com a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto, é conveniente começar pelo tema da distinção entre o temporal e o eterno. Esta escolha se justifica pelo fato de que a argumentação que será desenvolvida posteriormente depende desta distinção. Pode-se dizer que ela é fundamental para se compreender porque a referida ideia na obra de Climacus é, antes de tudo, um paradoxo, ainda que ele seja único em sua absolutez.

A distinção entre o tempo e a eternidade é um dos aspectos distintivos ou peculiares daquilo que se pode chamar de pensamento cristão¹⁴⁸, especialmente quando este é contrastado com correntes de pensamento que não afirmam esta diferença entre os âmbitos do temporal e do eterno¹⁴⁹. Sem esta distinção clara e forte, não seria possível a Kierkegaard, pela pena de Climacus, a construção da ideia de Paradoxo Absoluto que, em última análise, depende de uma proposta de junção ou união entre os dois referidos âmbitos que, por sua vez, sob uma perspectiva lógico-argumentativa, não podem ser reunidos de uma maneira que seja acessível ao entendimento.

A distinção entre tempo e eternidade é um componente em comum no pensamento de Agostinho e de Kierkegaard, e nisto ambos se distinguem de outras correntes de pensamento encontradas tanto entre os contemporâneos do bispo de Hipona quanto entre os do pensador de Copenhague. Este elemento, então, peculiar ao pensamento cristão em comparação com outras correntes de pensamento, é também um elemento fundamental nos argumentos dos dois pensadores ora em apreciação. Em um texto dedicado ao problema do tempo e da eternidade na obra kierkegaardiana *O Conceito de Angústia* de Vigilius Haufniensis, Louis Dupré faz a seguinte afirmação: “Em contraste com os gregos e os ‘modernos’, o cristianismo apresenta o eterno *como distinto do tempo*” [grifo do autor]¹⁵⁰. É natural que o leitor considere, à primeira vista, que essas palavras de Dupré sejam exageradas ou pouco acuradas. Afinal, tanto pensadores pré-cristãos, quanto pensadores pagãos antigos já na era cristã, quanto pensadores modernos, dedicaram reflexões sobre o tema da *aeternitas* e suas relações com o tempo e a história. Mas essas reflexões não deixam de ser dignas de

¹⁴⁸ A expressão “pensamento cristão”, não implica em uma contestação da posição kierkegaardiana de percepção do cristianismo como algo que não pode ser chamado de doutrina.

¹⁴⁹ Que serão objeto de discussão no quarto capítulo desta tese.

¹⁵⁰ Louis DUPRÉ. *Of Time and Eternity*, in Robert L. PERKINS. *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, V. 8, p. 125. No original: “In contrast to the Greeks and the ‘moderns,’ Christianity presents the eternal *as distinct from the temporal*”.

menção e de consideração quando se faz um contraste entre aquilo que poderia ser chamado de uma “intensidade de distinção”. Uma afirmação mais exata seria a de que o cristianismo apresenta o eterno como *absolutamente* distinto do tempo, em contraste com pensadores pagãos e modernos.

Então, aquela breve e categórica afirmação de Dupré citada acima, sobre gregos e modernos contrastando com o cristianismo no que se refere à distinção entre tempo e eternidade, se tomada *cum grano salis*, permite estabelecer alguns pontos essenciais sobre o problema do tempo e da eternidade em Kierkegaard e Agostinho. Em primeiro lugar, destaca-se a já mencionada distinção cristã entre os dois âmbitos. Tempo e eternidade são duas coisas distintas, e fundamentalmente distintas, para o cristianismo, o que fica claro quando se analisa um texto como o Livro XI das *Confissões*. Em segundo lugar, a posição de gregos e “modernos” em relação a este problema é contrastante com a posição cristã. É possível, então, tomar estas premissas estabelecidas por Dupré como mote para se iniciar a abordagem de dois aspectos do problema em análise. Em primeiro lugar, deve-se investigar como se dá esta distinção forte, absoluta, entre tempo e eternidade no cristianismo e, em segundo lugar, em que sentido os defensores da posição oposta, (aqueles gregos¹⁵¹ e “modernos” mencionados por Dupré), se contrapõem à distinção feita pelo pensamento cristão.

Obviamente, uma investigação sobre a distinção entre tempo e eternidade em todo o pensamento cristão seria um trabalho por demais amplo e abrangente. Este trabalho, contudo, se propõe a manter seu foco nas ideias de Kierkegaard e de Agostinho e, especificamente quanto ao problema ora abordado, ambos se inserem nesta tradição cristã que distingue tempo e eternidade. Assim, se forem corretas as afirmações de que os dois mencionados autores são ambos cristãos e ambos propositores da distinção entre tempo e eternidade, a análise deste problema no pensamento de ambos poderá ser percebida como exemplificadora da posição cristã sobre a distinção entre o temporal e o eterno.

Quanto aos gregos e “modernos” de que fala Dupré, apresenta-se aqui um aspecto muito relevante do problema ora abordado. Se Agostinho e Kierkegaard são tomados como representantes do pensamento cristão em seus respectivos tratamentos da questão do tempo e da eternidade, e se há pelo menos alguns grupos que podem ser chamados de gregos ou de “modernos” que se opõem à perspectiva cristã, então é possível encontrar posições nos referidos gregos e “modernos” que são antitéticas tanto em relação às ideias do bispo africano

¹⁵¹ Sobre os gregos, um bom exemplo pode ser encontrado na exposição da doutrina de Heráclito em Jonathan BARNES. *Filósofos Pré-Socráticos*, p.120-121: “[...] o pai de tudo o que existe é gerado e não-gerado, criatura e criador[...]” ou “[...] o imortal é mortal e o mortal imortal[...]”.

quanto em relação às do escritor dinamarquês. Além do mais, um importante elemento a se considerar é o fato de que, dentre os que Dupré chama de gregos, é possível identificar contemporâneos de Agostinho, ao passo que entre os chamados “modernos” certamente se pode identificar contemporâneos de Kierkegaard.

Tem-se, assim, o seguinte quadro: há entre pelo menos alguns gregos e alguns modernos, por mais distantes que estejam historicamente e por mais diferentes que sejam seus respectivos pensamentos, um aspecto em suas ideias que os identifica em oposição ao pensamento cristão. Da mesma forma, seguindo o mesmo raciocínio, há entre Kierkegaard e Agostinho um aspecto que os opõe a pelo menos alguns gregos e alguns modernos, e que os insere em uma mesma categoria cristã de pensamento. Esta distinção entre tempo e eternidade, então, se for considerada um elemento fundamental do cristianismo, permite dizer que Agostinho e Kierkegaard são ambos representantes de uma determinada maneira de pensar, enquanto seus opositores são representantes de uma maneira oposta, ainda que, histórica e cronologicamente, a distância entre eles seja muito grande.

Este tópico, sobre Kierkegaard, Agostinho e seus respectivos opositores, e suas diferenças em relação à questão do tempo e da eternidade, será abordado no quarto capítulo, no contexto da discussão da ideia de Paradoxo Absoluto nas obras assinadas por Climacus. Para tanto, contudo, é preciso antes estabelecer alguns pontos importantes para tal discussão a partir de ideias presentes nos textos mais representativos desta questão em ambos os autores, quais sejam, o Interlúdio de *Migalhas Filosóficas*, de Climacus, e o Livro XI das *Confissões*, de Agostinho.

Histórica e cronologicamente, porém, devem ser levadas em consideração algumas diferenças entre Agostinho e Kierkegaard que já foram expostas no primeiro capítulo desta tese, mas que convém abordar aqui em suas específicas relações com o problema do tempo e da eternidade. Como já mencionado, Agostinho é incluído tradicionalmente entre aqueles que são chamados de Pais da Igreja. Neste sentido, pode-se dizer que ele é um dos autores que contribuíram para estabelecer o que se denomina historicamente de cristianismo¹⁵² ou pensamento cristão, ou tradição cristã. Agostinho é um de seus fundadores, um de seus propositores e um dos seus primeiros desenvolvedores. Kierkegaard, por outro lado, é receptor desta tradição, alguém inserido nela, alguém nascido em uma época na qual esta tradição já estava há muito tempo estabelecida, e que é devedor dela, ainda que ele a tenha criticado em seus escritos.

¹⁵² Cristianismo, aqui, em sentido semelhante ao que foi dado quando se utilizou a expressão “pensamento cristão”, conforme explicado em nota anterior.

Este ponto de diferença entre ambos vai assim repercutir na questão sobre a extensão da influência direta ou indireta de Agostinho sobre Kierkegaard. Esta questão, relacionada especificamente ao problema do tempo e da eternidade, deverá ser novamente abordada mais adiante, no quarto capítulo, no contexto das discussões específicas sobre o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano. Antes, porém, convém discutir o problema do tempo e da eternidade no pensamento de Agostinho, passando em seguida à mesma discussão em relação ao pensamento de Kierkegaard, fazendo-se ao longo destes exames algumas análises comparativas entre os dois pensadores, mantendo-se o foco nos já mencionados textos que se mostram mais significativos para o tema deste capítulo, quais sejam, o livro XI das *Confissões* de Agostinho, e o Interlúdio de *Migalhas Filosóficas* de Climacus.

2.1. O Paradoxo Absoluto e os paradoxos do tempo

A questão da indistinção entre tempo e eternidade nos “modernos” (colocando o termo entre aspas, como Dupré o fez) será mencionada no quarto capítulo desta tese. Mas o problema da distinção entre o temporal e o eterno entre os antigos, e especialmente entre os pensadores não-cristãos, deve ser discutida aqui antes da exposição das ideias agostinianas sobre esse tema. Recentemente, James Wilberding publicou um estudo sobre a eternidade na filosofia antiga, investigando essa ideia entre pensadores pertencentes à tradição grega, de Parmênides e Platão até Proclo e Plotino, e entre pensadores cristãos como Severino Boécio¹⁵³.

Como mencionado anteriormente, o ponto central da distinção entre a perspectiva cristã e a grega está na sua absolutez. Investigações sobre uma ideia de eternidade estão presentes de maneira clara em obras como o *Timeu* ou as *Enéadas*, e é inegável que a tradição platônica, por vários séculos, ocupou-se com reflexões sobre o tempo. Leitores de obras pertencentes a essa tradição podem até mesmo afirmar, com base em algumas interpretações possíveis desses textos, que a contraposição entre tempo e eternidade empreendida desde Platão até Plotino resulta em uma clara distinção entre os dois âmbitos, e que essa distinção até mesmo precede e inspira aquela adotada pelo cristianismo. Com base, porém, no estudo de Wilberding, é possível defender uma posição oposta, qual seja, a de que as ideias

¹⁵³ In: Yitzhak MELAMED. *Eternity: A History*, p.14-55. A obra pertence à série *Oxford Philosophical Concepts*, e o primeiro capítulo é o mencionado texto de James WILBERDING. *Eternity in Ancient Philosophy*.

desenvolvidas pela tradição grega, conquanto constatem até mesmo a possibilidade de o tempo ter tido um marco inicial, não levam o problema ao seu limite da maneira como Agostinho o fez, e não estabelecem assim o caráter fundamentalmente aporético da questão. Um dos pontos que Wilberding mostra em seu estudo é justamente o esforço da tradição platônica em compreender racionalmente a possibilidade de um âmbito distinto do tempo, e em elaborar uma teoria dessa espécie de não-tempo que seja racional e acessível ao entendimento. Wilberding inicia seu texto expondo uma distinção:

Apesar de ser comum hoje o uso da palavra “eternidade” para se referir a um período de tempo sem fim ou simplesmente muito longo, essa palavra de fato deriva de um termo latino, *aeternitas*, que era usado nos círculos filosóficos da antiguidade tardia para se referir a um modo de ser que era completamente separado do tempo (e no caso de alguns filósofos, como veremos abaixo, também da duração). Assim, Boécio (480 – 525/6 E.C.) distinguia a eternidade sem tempo (*aeternitas*) de Deus da duração temporal que dura para sempre (*sempiternitas*) dos céus, e uma distinção similar entre *αιων* (eternidade) e *αιδιουτης* (duração para sempre) pode ser encontrada nos platonistas gregos da antiguidade tardia.¹⁵⁴

Antes de se fazer uma exposição da pesquisa de Wilberding, é importante fazer algumas observações sobre esse primeiro parágrafo de seu texto. O autor já começa especificando o período histórico no qual o termo *aeternitas* era utilizado como referente à distinção entre algo completamente separado do tempo: a Antiguidade tardia. Essa denominação se aplica perfeitamente ao período de vida de Agostinho, no qual boa parte da historiografia tradicionalmente identifica a transição entre Idade Média e Idade Antiga, e nele o pensamento cristão já era influente e parte importante do debate cultural no ocidente. Em seguida, Wilberding cita o nome de Severino Boécio como exemplo de filósofo que faz a distinção entre o eterno e o sempiterno (ou perene), o que é interessante, visto que esse pensador romano, nascido meio século depois da morte de Agostinho, é cristão, mártir, e também considerado um dos Pais da Igreja¹⁵⁵.

Mas o trabalho de Wilberding abrange ideias de filósofos bem mais antigos. O primeiro exemplo de pensador grego analisado por Wilberding é Parmênides. Segundo esse autor contemporâneo, os neoplatônicos “foram os principais responsáveis por articular e

¹⁵⁴ Idem, p. 14. No original: “Although it is common today to use the word ‘eternity’ to refer to a an endless or even simply a very long period of time, this word actually derives from a Latin term, *aeternitas*, that was used in philosophical circles of late antiquity to refer to a mode of being that was removed from time altogether (and in the case of some philosophers, as we shall see below, from duration as well). Thus, Boethius (480 – 525/6 C.E.) distinguished the timeless eternity (*aeternitas*) of God from the everlasting temporal duration (*sempiternitas*) of the heavens, and a similar distinction between *αιων* (eternity) and *αιδιουτης* (everlastingness) can be found in the Greek Platonists of late antiquity.”

¹⁵⁵ Cf., por exemplo, a introdução do tradutor italiano à edição bilíngue de *A Consolação da Filosofia* (Severino BOEZIO. *La consolazione della filosofia*, p. 21-22) incluída nas referências desta tese.

desenvolver a noção de eternidade”¹⁵⁶, αἰών, distinta da ideia de uma duração indefinida e ilimitada. Wilberding salienta que os neoplatônicos consideravam Parmênides como um dos maiores precursores da tradição platônica, e tendiam a interpretar o eleata de modo a ver nele as origens de sua própria doutrina. Foi assim que os neoplatônicos leram o termo αἰών, usado por Parmênides, como se o eleata já estivesse esboçando uma distinção entre eternidade (como ausência de tempo) e tempo sem fim. Ocorre que não era esse o propósito de Parmênides. A leitura dos fragmentos e citações posteriores dos escritos do eleata mostra que sua ontologia voltava-se muito mais para a demonstração da impossibilidade de conciliação entre o ser e as ideias de mudança, movimento e devir. Ora, isto é diferente de afirmar duas coisas que *são*, mas que *são* de modo distinto. A tradição platônica não percebia o tempo como algo pertencente à esfera do não-ser, e ainda que o próprio Platão tenha reconhecido a importância de Parmênides, ele rejeita algumas das premissas mais importantes do pensamento do eleata, como a impossibilidade de qualquer discurso sobre o não-ser, o que pode ser constatado pela leitura do diálogo *Sofista* e da famosa passagem do “parricídio”¹⁵⁷. O Uno de Parmênides é aquilo que o eleata admitia na esfera (literalmente, uma esfera) do ser, fora da qual nada é. Parmênides pode, então, ser considerado alguém que introduziu na história da filosofia um importante paradoxo, ou que estabeleceu a constatação do caráter fundamentalmente paradoxal da realidade, uma vez que seu argumento, partindo da premissa fundamental de que o ser é e o não-ser não é (“pois que não é pronunciável ou concebível que o não-ser seja”¹⁵⁸), é logicamente sólido. Sobre Parmênides e os eleatas, há mais a se dizer, especialmente em sua contraposição ao pensamento heracliteano a às consequências ontológicas dessa contraposição, e essas questões ainda serão discutidas mais adiante.

As tradições platônica e cristã, posteriores a Parmênides, concebem o tempo como algo que devém, algo que vem a ser, ou seja, algo que, mesmo tendo pertencido ao âmbito do não ser, passou ao âmbito das coisas que são. E isso é bem diferente do que Parmênides propôs. O próprio Wilberding reconhece que “Parmênides não dá nenhuma indicação de que ele vê esse ser ‘eterno’ [o Uno] como causa do mundo temporal sensível”¹⁵⁹. Platão, por sua vez, introduz uma ideia diferente. Em uma passagem do *Timeu* (também citada por

¹⁵⁶ Idem, p. 16. No original: “[...] were chiefly responsible for articulating and developing the notion of eternity”.

¹⁵⁷ Cf. *Sofista*, especialmente o texto entre 236e-242c (Na edição consultada: PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 281-286).

¹⁵⁸ Jonathan BARNES, *Filósofos pré-socráticos*, p. 155.

¹⁵⁹ James WILBERDING. *Eternity in Ancient Philosophy*, p. 21. No original: “For Parmenides gives no indication that he views this ‘eternal’ being as a cause of the temporal sensible world”.

Wilberding¹⁶⁰), o filósofo grego faz uma exposição de sua visão acerca da origem do tempo. É importante citar essa passagem, pois há nela muitos elementos que se aproximam notavelmente das ideias desenvolvidas por Agostinho, que serão discutidas a seguir neste capítulo desta tese. Escreveu Platão:

O Pai gerador, quando observou este mundo em movimento, e vivente, e imagem dos deuses eternos, sentiu-se feliz com ele, e se alegrou e pensou de torná-lo ainda mais semelhante ao modelo.

E, portanto, já que aquele modelo é Vivente eterno, assim também este universo, o tanto quanto possível, ele procurou torná-lo semelhante àquele.

Ora, nós havíamos notado que a natureza do Vivente é eterna, e não era possível adaptá-la perfeitamente àquilo que é gerado. Por isso, Ele pensou em produzir uma imagem móvel da eternidade, e, enquanto constituía a ordem do céu, da eternidade que permanece na unidade, fez uma imagem eterna que procede segundo o número, que é justamente aquela que nós havíamos chamado de tempo. De fato, os dias e as noites e os meses e os anos, que não existiam antes que o céu fosse gerado; Ele os gerou e produziu junto à constituição do próprio céu. E todos eles são partes do tempo, e o “era” e o “será” são formas geradas do tempo, que não conseguimos nos referir ao ser eterno de modo correto. De fato, dizemos que o tempo “era”, “é” e “será”, ao passo que ao ser eterno, segundo o raciocínio verdadeiro, somente o “é” se adéqua, enquanto o “era” e o “será” convêm que se digam da geração que se realiza no tempo.

Com efeito, estes são dois movimentos, enquanto aquele que é sempre imovelmente idêntico não convém que se torne nem mais velho e nem mais jovem no curso do tempo, nem o ser que deveio em certo momento, nem o devir de agora e nem o devir que ocorrerá: nada, em suma, lhe convém em relação ao que a geração conferiu às coisas que se movem na ordem do sensível, que são formas do tempo que imita a eternidade, e se move ciclicamente segundo o número.

E, além destas coisas, dizemos também outras: aquilo que deveio “é” devindo, aquilo que devirá “é” deveniente, aquilo que devirá no futuro “é” o que devirá no futuro, e o não-ser “é” não-ser; e sobre estas coisas não dizemos nada de maneira correta.

Mas sobre estas coisas não seria o momento propício, na presente circunstância, de discutir com precisão.

Portanto, o tempo foi produzido juntamente com o céu, a fim de que, assim como nasceram juntos, se dissolvessem também juntos, se alguma vez houver uma dissolução deles. E foi produzido com base no modelo da realidade eterna de modo que lhe fosse semelhante no grau mais alto, na medida do possível. De fato, o modelo é um ser para toda a eternidade, enquanto o céu, até o fim, por todo o tempo foi gerado, é e será¹⁶¹.

¹⁶⁰ Idem, p. 26-27.

¹⁶¹ *Timeu*, 37c-38c (PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 1366-1367. Na edição italiana consultada: “Il Padre generatore, quando osservò questo mondo in movimento e vivente e immagine degli dèi eterni, se ne compiacque, e, rallegrosi, pensò de renderlo ancora più sùmile all’esemplare. E, dunque, poichè quell’esemplare è Vivente eterno, cosi anche quest’universo, per quanto era possibile, Egli cerco di renderlo sùmile ad Esso. Ora, abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna, e questa non era possibile adattarla perfettamente a cio che è generato. Pertanto Egli penso di produrre una immagine móbile dell’eternità, e, mentre costituisce l’ordine del cielo, dell’eternità che permane nell’unità, fa um’immagine eterna che procede secondo Il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo. Infatti, i giorni e Le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che Il cielo fosse generato, Egli li generò e produsse insieme Allá costituzione del cielo medesimo. E tutte queste sono parti del tempo, e l’ “era” e Il “sarà” sono forme generate di tempo, che non ci accorgiamo di riferire all’essere eterno in modo non correto. Infatti diciamo che Esso “era”, “è” e “sarà”; invece ad esso, secondo Il vero ragiobamento, solamente l’ “è” si addice, mentre l’ “era” e Il “sara” conviene che si

O texto de Platão deixa claro ao leitor alguns pontos importantes, que merecem destaque. O primeiro ponto relevante para a discussão deste capítulo desta tese é o de que, no *Timeu*, o tempo foi criado ou, mais especificamente, gerado (e essa distinção entre geração e criação revela-se mais significativa quando se trata particularmente do pensamento cristão). O tempo, então, teve um início no pensamento de Platão, assim como no pensamento de Agostinho que será exposto a seguir. Esse ponto, porém, não é suficiente para dizer que Dupré está *absolutamente* errado ao afirmar que os gregos não distinguem eternidade do tempo, pois é preciso levar outros pontos em consideração. Outro ponto importante a ser destacado é que, em Platão, o tempo é uma “imagem móvel da eternidade”, e “foi produzido com base no modelo da realidade eterna de modo que lhe fosse semelhante no grau mais alto, na medida do possível”, como citado acima. Isso quer dizer que o movimento e a mudança já eram identificados por Platão como relacionados ao tempo, assim como no pensamento cristão subsequente. Mas não são atributos exclusivos do tempo. Wilberding ressalta bem esse ponto da cosmologia platônica:

Recontando brevemente, dois estágios da história da criação no *Timeu* que precedem a introdução do tempo mostram que mudança (movimento) e duração existem independentemente do tempo. Antes que o Demiurgo sequer começasse a criar o Cosmos, há um estado de coisas inicial que podemos chamar de estágio pré-cósmico, e que é caracterizado por um “movimento discordante e desordenado”. O Demiurgo, então, começa a impor ordem inteligível ao criar o corpo e a mente do universo. Esta Alma-do-Mundo é descrita como sendo não apenas espacialmente extensa – ela se parece com um complexo de oito círculos concêntricos – mas até mesmo se mantém em movimento espacial, na medida em que cada um desses círculos se move em revolução. São essas revoluções da alma as responsáveis pelo movimento dos planetas e estrelas, já que esses estão contidos naquela. Neste ponto há um cosmos (embora ainda incompleto), mas o tempo ainda não existe; então, vamos nos referir a isso como um estágio cósmico pré-temporal. Ambos esses estágios envolvem movimento e, portanto, duração, mas nenhum deles é tempo. O próprio Platão enfatiza esse ponto quando ele chama a atenção para o fato de que o universo está “em movimento e vivo”.¹⁶²

dicano della generazione che si svolge nel tempo. In effetti, questi due sono movimenti, mentre cio che è sempre immobilmente idêntico non conviene che divenga né più Vecchio né più Giovane nel corso del tempo, né l'essere divenuto ad um certo momento, né Il divenire ora, né Il divenire in avvenire: nulla, insomma, gli conviene di quanto la generazione há conferito alle cose che si muovono nell'ordine del sensibile, che sono forme del tempo che imita l'eternità, e si muove ciclicamente secondo Il numero. E, oltre a queste cose, diciamo anche queste altre: cio che è divenuto “è” divenuto, cio che è diveniente “è” diveniente, cio che “è” per divenire in futuro “è” per divenire in futuro, e Il non-essere “è” non essere; e di queste cose nulla diciamo in modo corretto. Ma intorno a queste cose non sarebbe Il momento giusto, nella presente circostanza, di discutere com precisione. Dunque, Il tempo fu prodotto insieme com Il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione. E fu prodotto in base al modello della realtà eterna in modo che gli fosse al più alto grado símile nella misura del possibile. Infatti Il modello è um essere per tutta l'eternità, mentre Il cielo fino Allá fine per tutto Il tempo è stato generato, è e sarà”).

¹⁶² James WILBERDING. *Eternity in Ancient Philosophy*, p. 27. No original: “Briefly recounting two stages of the *Timaeus*’ creation story that precede the introduction of time shows that change (motion) and duration exist independently of time. Before the Demiurge even begins to create the cosmos there is an initial state of affairs

Ora, a cosmologia platônica, tal como exposta no *Timeu*, pode até mesmo apresentar semelhanças com a cosmologia cristã (que será abordada abaixo na exposição das reflexões de Agostinho sobre o tempo), mas fica claro que ela atribui movimento, duração e mudança ao âmbito do $\alpha\omega\nu$, da eternidade. Kierkegaard (e mais especificamente Climacus) e Agostinho, ao contrário, vão tomar como premissa a ideia de que mudança só pode ser atributo do temporal, e não da eternidade. Segundo a interpretação de Wilberding, Platão considera o tempo como algo que vem a ser, que devém, com a criação dos astros. Dias, noites, anos, meses, são unidades de tempo dadas pelo movimento dos astros¹⁶³, mas o próprio movimento, assim como a noção de “duração”, são pré-existentes ao tempo. Como expõe Wilberding: “[...] eternidade, embora não possua tempo, não é necessariamente extra-duracional”¹⁶⁴. Há mais a se dizer sobre o que Platão entende por eternidade, e a análise de Wilberding se aprofunda nesse tema. Para o propósito desta tese, porém, basta estabelecer os pontos de distinção que estão sendo delineados com a premissa platônica já abordada, de que o movimento (e, conseqüentemente, mudança) não é atributo exclusivo do tempo.

A questão da eternidade no pensamento neoplatônico e os desdobramentos desse problema na filosofia da antiguidade tardia, especialmente na obra de Plotino, serão abordados no capítulo 3 desta tese, no qual serão discutidas mais atentamente as implicações onto-antropológicas da distinção entre o eterno e o temporal. Tendo em mente o que foi dito sobre Platão e sua narrativa da criação do tempo no *Timeu*, é possível passar agora à exposição principal sobre as distinções entre tempo e eternidade nos pensamentos agostiniano e kierkegaardiano, salientando que Agostinho, ao contrário de Platão, levará o problema do tempo às suas últimas conseqüências, revelando seu caráter eminentemente aporético, abrindo caminho para o posterior desenvolvimento da ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto.

No início de sua obra *Tempo e Narrativa*, Paul Ricoeur reconhece a dificuldade de se refletir sobre a questão do tempo em Agostinho de forma isolada do problema das relações entre tempo e eternidade:

which we might call the pre-cosmic stage and which is characterized by a ‘discordant and disorderly motion.’³⁰ The Demiurge then begins to impose intelligible order by creating the body and the soul of the universe. This World-Soul is described as being not only spatially extended – it resembles a complex of eight concentric circles – but even as engaged in spatial motion, as each of these circles is revolving. It is these revolutions of soul that are to account for the movements of the planets and stars, once the latter are embedded into the former. At this point there is a cosmos (though it is not yet complete), but time still does not yet exist, so let us refer to this as the pre-temporal cosmic stage. Both of these stages involve motion and thus duration, but neither of them is in time. Plato himself emphasizes as much at the start of our passage, when he draws attention to the fact that the universe is ‘in motion and alive.’”

¹⁶³ Cf. Idem, p. 28.

¹⁶⁴ Idem, p. 28. No original: “[...] eternity, though timeless, is not necessarily extra-durational”.

[...] eu inicio minha leitura do livro XI das *Confissões* no capítulo 14:17 com a questão: ‘O que, então, é o tempo?’ Não ignoro que a análise do tempo é estabelecida dentro de uma meditação sobre as relações entre tempo e eternidade, inspiradas pelo primeiro versículo do Gênesis, *in principio fecit Deus...* Neste sentido, isolar a análise do tempo desta meditação é fazer uma violência contra o texto [...]¹⁶⁵.

Ricoeur reconhece, assim, a dificuldade de se pensar a ideia de tempo em Agostinho de maneira separada do problema das relações entre tempo e eternidade. Mas este tema da reflexão filosófica sobre o tempo em Agostinho não apresenta apenas esta dificuldade. A investigação do contraste entre tempo e eternidade sob a ótica agostiniana revela outros problemas, de tal maneira que Ricoeur chega a falar de um “caráter aporético da pura reflexão sobre o tempo”¹⁶⁶. Prosseguindo em seu texto, Ricoeur discorre:

Não obstante, uma certa justificativa para esta violência pode ser encontrada no próprio raciocínio de Agostinho, o qual, quando se ocupa com o tempo, não mais se refere à eternidade exceto para enfatizar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano e para lidar diretamente com as aporias que afligem tal concepção de tempo. [...] isolada da meditação sobre a eternidade [...] a análise agostiniana do tempo apresenta um caráter altamente interrogativo, e até mesmo aporético, que nenhuma das antigas teorias sobre o tempo, desde Platão até Plotino, levaram a tamanho grau de perspicácia. Agostinho, como Aristóteles, não apenas prossegue sempre com base nas aporias transmitidas pela tradição, mas a resolução de cada aporia faz surgir novas dificuldades que nunca cessam de estimular sua investigação. Este estilo, no qual cada avanço de pensamento faz surgir uma nova dificuldade, coloca Agostinho às vezes no campo dos céticos, que não sabem, e no dos platônicos e neoplatônicos, que sabem¹⁶⁷.

Há então, em Ricoeur, uma constatação da dificuldade de se pensar o problema do tempo, tal como desenvolvido no texto agostiniano, separado do problema de suas relações com a eternidade, assim como há uma constatação de que as reflexões do tempo em contraste com a eternidade também conduzem a dificuldades que revelam um caráter aporético do

¹⁶⁵ Paul RICOEUR. *Time and Narrative*, v.i, p. 5. Na tradução consultada: “[...] I begin my reading of Book 11 of the Confessions at chapter 14 : 17 with the question: ‘What, then, is time?’ I am not unaware that the analysis of time is set within a meditation on the relations between eternity and time, inspired by the first verse of Genesis, *in principio fecit Deus...* In this sense, to isolate the analysis of time from this meditation is to do violence to the text [...]”

¹⁶⁶ Idem, p. 6. Na tradução consultada: “[...] aporetical character of the pure reflection on time [...]”.

¹⁶⁷ Idem, p. 6. Na tradução consultada: “Nevertheless, a certain justification can be found for this violence in Augustine’s own reasoning, which, when it is concerned with time, no longer refers to eternity except to more strongly emphasize the ontological deficiency characteristic of human time and to wrestle directly with the aporias afflicting the conception of time as such. [...] isolated from the meditation on eternity [...] the Augustinian analysis of time offers a highly interrogative and even aporetical character which none of the ancient theories of time, from Plato to Plotinus, had carried to such a degree of acuteness. Not only does Augustine, like Aristotle, always proceed on the basis of aporias handed down by the tradition, but the resolution of each aporia gives rise to new difficulties which never cease to spur on his inquiry. This style, where every advance in thinking gives rise to a new difficulty, places Augustine by turns in the camp of the skeptics, who do not know, and in that of the Platonists and Neoplatonists, who do know”.

pensamento do bispo de Hipona. Ricoeur faz menção às antigas teorias sobre o tempo, de Platão a Plotino. Contudo, como visto acima, o problema pode, dependendo da interpretação, ser considerado ainda mais antigo, especialmente quando são considerados alguns elementos indissociáveis de qualquer reflexão mais profunda sobre o tempo, quais sejam, movimento e devir. Estes elementos, por sua vez, são componentes fundamentais da investigação filosófica sobre o ser, e qualquer proposta de ontologia não pode ignorar tais elementos, ainda que seja para negá-los, como no caso dos pensadores da escola de Eléia e de sua conhecida negação do movimento, como visto acima na breve exposição sobre as ideias de Parmênides.

Em Agostinho, estes elementos se revestem de especial importância. Ricoeur corretamente percebe a dificuldade de se pensar o tempo isoladamente, sem pensar também a eternidade que com ele contrasta. Pensar as ideias agostinianas sobre o tempo, então, sem pensar o movimento, o devir e o próprio ser, seria uma tarefa inviável. Isto pode ser afirmado com segurança, uma vez que Agostinho, ocupando-se em sentido estrito com o tempo no livro XI das *Confissões*, ocupa-se de maneira mais ampla na segunda parte da obra com reflexões sobre a criação do mundo, o que implica necessariamente a passagem do não-ser ao ser, o vir-à-existência, o tornar-se. Todos estes temas se relacionam estritamente com a doutrina da criação “ex nihilo”, que é um dos pontos de distinção mais importantes entre o cristianismo e outras correntes de pensamento não-cristãs.

Expôs-se acima a percepção de que Agostinho é representante de um pensamento cristão que distingue absolutamente tempo e eternidade. Tal pensamento sobre o tempo, mesmo com esta distinção, leva a aporias, como bem constatou Ricoeur. Por outro lado, quando se faz alguma tentativa de se pensar o tempo sem sua distinção diante da eternidade, as dificuldades parecem se multiplicar. Dentre os gregos que Dupré menciona, que se contrastam com o cristianismo por não distinguirem tempo de eternidade, podem ser incluídos tanto aqueles filósofos representantes da escola eleata como os jônios. É possível dizer que o pensamento daqueles gregos também conduz, de certa maneira, a aporias, pois a doutrina eleata (especialmente a parmenideana¹⁶⁸), negadora do movimento, não explica o movimento percebido no mundo, e a doutrina jônia, (especialmente a heracliteana¹⁶⁹), afirmadora do movimento, não lida com os problemas lógicos suscitados pela doutrina dos eleatas.

¹⁶⁸ Cf. Henri BERGSON. *Cursos sobre a filosofia grega*, p. 209: “[...] o múltiplo e a mudança são ilusões”.

¹⁶⁹ Cf. Diôgenes LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 253: “O vir a ser de todas as coisas é determinado pelo conflito dos opostos e tudo flui como se fosse um rio; o todo é finito e constitui um cosmos único. O cosmos gera-se do fogo e periodicamente resolve-se e novo em fogo; esse processo, que se repete sempre com uma alternância constante no curso perene do tempo, acontece por força da necessidade”.

Contudo, o que estas doutrinas antitéticas estabelecem, mais do que alguma aporia, é um problema a ser resolvido pelos filósofos posteriores. De fato, conciliar Heráclito e Parmênides é uma tarefa adequada e convidativa aos pensadores especulativos ao longo da história da filosofia, como bem observou o próprio Kierkegaard, pela pena de Climacus¹⁷⁰. Tais doutrinas, porém, só poderiam levar a uma espécie de “aporia absoluta” se forem ambas tomadas como descrições, ou exemplos de dois âmbitos diferentes da realidade, coexistentes, mas distintos, sendo um âmbito o das mudanças, perceptíveis, sensíveis, apreensíveis pelos sentidos, que é o âmbito do temporal, e o outro o âmbito do imutável, inabalável, incondicionado, que é o âmbito do eterno. O pensamento platônico, representado pelo *Timeu*, como visto acima, não leva a essa aporia pois admite movimento na eternidade, no âmbito cósmico pré-temporal.

Este pressuposto, de uma distinção absoluta entre o âmbito do tempo e o âmbito da eternidade é justamente característico do cristianismo. E o que deve ser salientado é o aspecto absoluto desta distinção. Neste ponto, convém voltar ao que afirma Ricoeur, citado acima: “a análise agostiniana do tempo apresenta um caráter altamente interrogativo, e até mesmo aporético, que nenhuma das antigas teorias sobre o tempo [...] levaram a tamanho grau de perspicácia”¹⁷¹. Também o que diz Ricoeur do estilo de investigação do bispo de Hipona, “no qual cada avanço de pensamento faz surgir uma nova dificuldade”¹⁷², e sua observação de que “a resolução de cada aporia faz surgir novas dificuldades que nunca cessam de estimular sua investigação”¹⁷³, merecem observações mais atentas.

É certo que os avanços no pensamento que o leitor pode observar nas reflexões de Agostinho sobre o tempo vão expondo novas dificuldades deste problema, assim como é certo que Agostinho passa ao leitor a impressão de ser um investigador estimulado pelos problemas com os quais lida em suas obras, e um filósofo que procura avançar o quanto pode nestas investigações. Contudo, em relação ao problema do tempo, e mais especificamente da distinção e das relações entre tempo e eternidade, não se pode dizer que haja um avanço

¹⁷⁰ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, v. II, p. 94: “Assim, quando a especulação faz a mediação entre a doutrina dos eleatas e a de Heráclito, isso pode ser inteiramente correto; pois a doutrina dos eleatas não se relaciona com a especulação como oposta, mas é, ela própria, especulativa, o o mesmo se dá com a doutrina de Heráclito”. SKS, 7, 342: “Naar saaledes Spekulationen medierer mellem Eleaternes Lære og Heraklits, saa kan dette være ganske rigtigt; thi Eleaternes Lære forholder sig ikke som Modsætning til Spekulationen, men er selv spekulativ, og ligesaa Heraklits Lære”. Na tradução em inglês, dos Hong (Søren KIERKEGAARD. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, v. I, p. 376): “For example, when speculative thought mediates between the doctrine of the Eleatics and that of Heraclitus, this can be altogether proper, because the doctrine of the Eleatics is not related as an opposite of speculation but is itself speculative, and likewise the doctrine of Heraclitus”].

¹⁷¹ Paul RICOEUR. *Time and Narrative*, v.i, p. 6.

¹⁷² Idem, p. 6.

¹⁷³ Idem, p. 6.

ilimitado, e nem se pode dizer que o bispo de Hipona esteja sugerindo a possibilidade de um avanço *ad infinitum*. Há um momento em que Agostinho se depara com uma aporia absoluta, um paradoxo que admitidamente não pode ser transposto: “nescio quod nescio”¹⁷⁴, “eu não sei o que eu não sei”.

Esta admissão de desconhecimento é feita diante da questão “O que Deus fazia antes de criar o céu e a terra?”¹⁷⁵. É possível que se objete à afirmação feita acima, no parágrafo anterior, de que Agostinho expressa seu “não sei” diante apenas de uma questão específica dentro da investigação muito mais ampla sobre os problemas que ele expõe em seu texto. Mas as questões levantadas por Agostinho sobre o tempo no livro XI de suas *Confissões* são interligadas de tal modo que sua afirmação de desconhecimento, em última análise, acaba por pairar por sobre todos os aspectos da indagação principal: o que é o tempo? Não se pode dizer que a compreensão de tempo como “distentio”¹⁷⁶ seja realmente uma resposta a esta pergunta, mas tão somente uma constatação sobre a impressão que o bispo filósofo tem ao pensar em seu objeto de investigação como algo que se prolonga, ou protraí, e que tem alguma duração que pode variar, e que é aparentemente mensurável. Distensão, portanto, não é um conceito, mas uma constatação precária, como o próprio autor deixa claro ao se questionar se esta “visão” não é só uma aparência.

Convém, então, apresentar uma breve exposição dos aspectos mais relevantes das reflexões de Agostinho sobre o tempo, enfatizando o propósito desta tese, que é discutir aqueles argumentos construídos pelo filósofo e sacerdote romano que podem ser identificados também nos fundamentos da argumentação construída pelo escritor de Copenhague muito tempo depois. Obviamente, não é pertinente aqui uma exposição exaustiva de toda a riqueza de ideias que pode ser extraída do livro XI das *Confissões* ou do conjunto do pensamento agostiniano sobre o tempo. Sendo um pensador estudado há mais de dezesseis séculos, e considerando a profundidade de sua influência sobre a cultura cristã ocidental, isto sequer seria uma pretensão factível. O que se pretende mostrar aqui, como já foi dito, são pontos relevantes para auxiliar na compreensão da ideia kierkegaardiana (e climaciana) de Paradoxo Absoluto, e, no caso específico do presente capítulo, os elementos comuns encontrados nas reflexões de Kierkegaard e Agostinho sobre tempo e eternidade. Nesta investigação, é

¹⁷⁴ PL 32, *Confessionum* XI, 12. Na tradução brasileira consultada (AGOSTINHO. *Confissões*, p. 276): “[...] não sei – quando de fato não sei [...]”.

¹⁷⁵ PL 32, *Confessionum* XI, 12: “Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram”. Na tradução brasileira consultada (Idem, p. 276): “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?”.

¹⁷⁶ PL 32, *Confessionum* XI, 23: “Video igitur tempus quamdam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor?”. Na tradução brasileira consultada (Idem, p. 288): “Vejo portanto que o tempo é uma certa distensão. Vejo, ou parece-me que vejo?”.

possível destacar duas grandes constatações, importantes em qualquer leitura que se pretenda fazer do Livro XI das *Confissões*, e mais importantes ainda quando se pretende fazer uma análise comparativa com o pensamento de Johannes Climacus.

A primeira destas duas grandes constatações é a que tem sido explicitada até este ponto: o caráter aporético, e por vezes paradoxal e contraditório, do tempo quando se pretende pensá-lo e compreendê-lo como Agostinho se propôs a fazer. Não é exagero dizer que o tempo é um objeto de investigação desconcertante, fugidio, pois esta é a impressão que o próprio bispo de Hipona transmite em seu texto, e que qualquer leitor pode perceber. No âmbito desta primeira grande constatação, o que fica mais evidente é aquilo que no pensamento kierkegaardiano de inspiração socrática é entendido como o negativo, a ausência de uma construção doutrinária positiva sobre determinado objeto de investigação, e que opõe de forma mais evidente tanto Kierkegaard e seus contemporâneos, os hegelianos dinamarqueses, quanto Sócrates e seus contemporâneos, os sofistas. Agostinho não dá ao leitor uma doutrina positiva e sistemática sobre o tempo, deixando-o muito mais com uma percepção da grande dificuldade do tema do que com um conjunto de conceitos facilitadores de sua compreensão. Não há propriamente um conceito, ou uma demonstração de que o tempo pode ser objeto de apreensão intelectual, no pensamento agostiniano.

A segunda grande constatação, porém, pode ser vista como o estabelecimento da possibilidade de uma afirmação quanto ao tempo: mesmo não sendo possível conceituá-lo, pode-se dizer que ele é qualitativamente distinto da eternidade, e que a diferença entre o temporal e o eterno é positivamente infinita, mesmo que ambos sejam inacessíveis em sua totalidade à razão e ao entendimento. Assim, a despeito de todas as aporias a que Agostinho conduz seu leitor, esta constatação pode ser, ao final, afirmada sem erro. Entre tempo e eternidade há uma diferença qualitativa, afirmável, ainda que incompreensível em todos os seus aspectos (pois obviamente a diferença entre duas coisas só seria compreendida por completo se as próprias coisas fossem compreendidas por completo, o que não é o caso nem do tempo e muito menos da eternidade). Esta segunda grande constatação é justamente aquilo que se revela mais importante, no que diz respeito aos textos em análise, na investigação dos pressupostos agostinianos da ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto: a distinção qualitativa entre o temporal e o eterno. Nem Climacus e nem Agostinho iniciam seus textos declarando explicitamente que demonstrarão a distinção absoluta entre tempo e eternidade, mas, em ambos os casos, a distinção emerge dos argumentos desenvolvidos, e em ambos se mostra fundamental. Agostinho talvez seja um pouco mais explícito na introdução deste tema, ao perguntar logo no início do livro XI se Deus, na eternidade, não vê no tempo o que se

passa no tempo¹⁷⁷. Climacus, por sua vez, expõe aquilo que parece ser o problema principal do Interlúdio de *Migalhas Filosóficas* já no subtítulo do texto, com a pergunta: “O passado é mais necessário do que o futuro?”¹⁷⁸ Porém, como se verá na seção seguinte, Climacus também chegará à constatação de que necessidade não pode ser atributo nem do passado, nem do futuro, e, portanto, nem do tempo, contrastando qualitativamente, em sua argumentação, o tempo e a eternidade.

Agostinho, como mencionado acima, inicia seu texto mais conhecido sobre o tempo indagando a Deus se Ele, na eternidade, não vê no tempo o que se passa no tempo. Se o leitor der especial atenção, neste ponto, ao fato de que Agostinho fala com Deus (como faz ao longo da obra toda), perceberá que desde o início ficam estabelecidas duas perspectivas diferentes na quais se situam cada interlocutor (se não for inadequado interpretar o lugar do próprio Deus como interlocutor do autor na obra). Agostinho reconhece que a perspectiva de Deus é a da eternidade. Em contraposição, a pergunta sobre se Deus vê ou não o que se passa no tempo a partir do tempo coloca implicitamente o autor no tempo, que é, naturalmente, o âmbito do homem, do mundo e da existência.

Como ocorre ao longo de todos os livros das *Confissões*, Agostinho dirige uma prece a Deus também no livro XI, suplicando a Deus que o ajude a compreender o mundo:

Oxalá que Vos confesse tudo o que encontrar nos Vossos livros e ouça a voz dos Vossos louvores. Possa eu inebriar-me de Vós e considerar as maravilhas da Vossa lei, desde o princípio em que criastes o céu e a terra até o tempo em que partilharemos convosco do reino perpétuo da Vossa Santa Cidade¹⁷⁹.

Este trecho da oração do início do livro XI é exemplificativo do desejo do autor de investigar e de compreender o mundo, o cosmos, a criação. Ele explicitamente suplica compreensão da história, “desde o princípio, no qual fizestes céu e terra, até o Teu reino perpétuo da Tua cidade santa”. Estes são, na cosmovisão cristã, os limites do tempo: a criação, o princípio; e o fim dos tempos, a “consumação dos séculos”¹⁸⁰.

À oração de súplica por entendimento, segue-se o ponto de partida da investigação proposta por Agostinho no livro XI: qual o sentido das palavras atribuídas a Moisés, de que

¹⁷⁷ PL 32, *Confessionum* XI, 1: “Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?”. Na tradução brasileira consultada (Idem, p. 266): “Sendo Vossa a eternidade, ignorais porventura, Senhor, o que eu Vos digo, ou não vedes no tempo o que se passa no tempo?”.

¹⁷⁸ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 103. SKS 4, 272: “Er det Forbigangne mere nødvendigt end det Tilkomme?”

¹⁷⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 268. PL 32, *Confessionum* XI, 2: “Confitear tibi quidquid invenero in Libris tuis et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae”.

¹⁸⁰ Como em Mateus 28:20, por exemplo.

no princípio Deus criou o céu e a terra? Agostinho não cita Moisés em vão. Imediatamente após citá-lo, Agostinho faz uma referência à mortalidade do legislador hebreu: “Isto escreveu Moisés. Escreveu-o e deixou este mundo. Partiu daqui, de Vós para Vós e agora não está na minha presença”¹⁸¹. Moisés escreveu e morreu (assim como Agostinho e Kierkegaard). O mensageiro, o portador das palavras, é transitório, passageiro, imerso na temporalidade e na transitoriedade de todas as coisas do mundo, de todas as criaturas. Esta transitoriedade é afirmada na própria construção do texto, e não se pode dizer que seja simplesmente um recurso literário. Agostinho faz referência a aspectos que parecem simplesmente acidentais ou acessórios, mas que tocam o cerne da questão. O bispo de Hipona afirma não conhecer o hebraico com o qual o legislador hebreu teria se manifestado, e que só o compreenderia se houvesse falado em latim¹⁸². A certeza, porém, do sentido das palavras de Moisés é apreendida por Agostinho pela Verdade que lhe fala interiormente¹⁸³. Nesta contraposição entre a transitoriedade das línguas e a incondicionalidade do sentido, e da verdade, Agostinho já estabelece ainda no início da formulação de seu questionamento filosófico sobre o tempo uma distinção entre o transitório e o eterno.

Agostinho volta então sua atenção para as primeiras criaturas mencionadas textualmente: o céu e a terra. Elas são ponto de partida para se estabelecer outro elemento fundamental no pensamento cristão e na argumentação agostiniana que se está analisando, que é a doutrina da “creatio ex nihilo”, a criação a partir do nada. E aqui ela fica estabelecida pela primeira vez. Céu e terra “estão sujeitos a mudanças e vicissitudes”¹⁸⁴. Aquilo que sofreu mudança e variação não é igual àquilo que não sofre mudança e variação. Argumentando em

¹⁸¹ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 269. PL 32, *Confessionum* XI, 3: “Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est”.

¹⁸² Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 3, ou a tradução brasileira consultada (Idem, p. 269).

¹⁸³ Idem. Este tema da Verdade que fala interiormente será analisado com mais detalhe no terceiro capítulo desta tese, pois é seu tema central dentro da análise comparativa que se fará entre as obras *O Mestre* e *Migalhas Filosóficas*. Neste ponto, porém, é pertinente fazer uma observação. Mesmo isto que saia um pouco dos limites do tema tratado nesta tese, é muito interessante notar que Agostinho expressa aqui uma ideia bastante próxima daquela expressada ironicamente por Kierkegaard, sob a pena de Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor* (SKS 4, 106): “Hiin Mand var ikke lærd Exeget, han kunde ikke Hebraisk; havde han kunnet Hebraisk, da havde han maaskee let forstaaet Fortællingen og Abraham”. Na edição brasileira (Søren KIERKEGAARD. *Temor e tremor*, p. 255): “Este homem não era um sábio exegeta pois nem sequer conhecia o hebreu. Se o tivesse podido ler, então teria, sem dúvida, compreendido facilmente a história de Abraão”. Johannes de Silentio trata com ironia aqueles que pretendem afirmar que apenas o conhecedor de uma língua original pode conhecer o sentido do texto, ou que o conhecimento da língua original desvela automaticamente o sentido do texto ao leitor erudito. Assim como Johannes de Silentio convida seu leitor a experimentar algo da angústia extrema de Abraão, se deixando tomar pela narrativa terrível do pai que deve sacrificar o filho, Agostinho mostra ao leitor que ele experimenta anseios e apreensões diante dos problemas filosóficos com os quais lida. Em ambos os casos, o sentido dos textos tratados pelos dois autores tem total importância, e é o elemento permanente e relevante, enquanto a língua, o veículo transitório pelo qual aquele sentido foi expresso em um momento determinado, não é o essencial.

¹⁸⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 270. PL 32, *Confessionum* XI, 4: “[...] mutantur enim atque variantur”.

senso contrário, Agostinho estabelece que aquilo que não foi criado e que existe não pode ter em si algo que antes não existia. Logo, fica implícito que o que existe e foi criado tem em si o que antes não existia (ou não teria sido criado). Isto permite a Agostinho estabelecer logicamente a “creatio ex nihilo”: o que existe por ter sido criado necessariamente não existia, ou não poderia ter sido criado.

Conforme expõe Étienne Gilson, a crença que Agostinho professava quando era adepto do maniqueísmo difere radicalmente da doutrina cristã da criação “ex nihilo”. A doutrina maniqueísta e a cristã são contrapostas em um ponto fundamental: ou o mundo é criado por Deus do nada, ou é criado por Deus a partir de sua própria substância. Os corolários dessas duas posições contrapostas são muito diferentes. A admissão da posição dos maniqueístas implica em

admitir que uma parte da substância divina possa se tornar finita, mutável, submissa às alterações de todos os tipos e também a destruições que sofrem as partes do universo. Se tal suposição é contraditória, conclui-se que Deus teria criado o universo do nada. Entre o divino e o mutável, portanto, a oposição é irreduzível [...] ¹⁸⁵.

Scott MacDonald assim se expressa sobre a postura maniqueísta: “Aquela possibilidade [da criação a partir da substância de Deus] requereria ou que Deus fosse corrupto, ou que as criaturas mutáveis, contingentes, fossem iguais a Deus”¹⁸⁶. Porém, a existência das criaturas, derivadas do poder criador, mas criadas a partir do nada, é naturalmente inferior, como prossegue a argumentação do pensador de Tagaste: nada criado é tão belo ou bom quanto o Criador. Se assim é, a criatura logicamente também não pode conhecer como conhece o criador, e por isto Agostinho pode afirmar que nosso conhecimento é ignorância comparado com o conhecimento de Deus¹⁸⁷.

Aqui se vê tratado um dos pontos importantes na investigação dos pressupostos agostinianos da ideia kierkegaardiana de paradoxo absoluto. Esta constatação lógica de que o conhecimento do homem, por fazer parte da criação, se encontra na mesma situação de qualquer outro atributo da criação, é um dos fundamentos da admissão de desconhecimento do filósofo diante das aporias e paradoxos com os quais se depara em sua investigação sobre o tempo. Deve ser notado que Agostinho vai expondo suas ideias de maneira logicamente

¹⁸⁵ Étienne GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 358. Este ponto será retomado no quarto capítulo, quando se investigará comparativamente a contraposição entre Agostinho e seus oponentes intelectuais e a contraposição entre Kierkegaard e os hegelianos dinamarqueses.

¹⁸⁶ Scott MacDonald. *The Divine Nature*, p. 99.

¹⁸⁷ PL 32, *Confessionum* XI, 4: “[...]scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est”. Na tradução brasileira consultada (AGOSTINHO. *Confissões*, p. 270): “[...] a nossa ciência, comparada com a Vossa, é ignorância”.

encadeada, e cada confissão que vai fazendo a Deus ao longo da escrita do texto é, geralmente, fundamentada pelo que foi estabelecido antes, ainda que o estilo do autor seja o de uma prece, e não o de uma exposição argumentativa acadêmica¹⁸⁸.

Aqui se pode fazer outra observação acerca do conhecimento em Climacus e Agostinho. De início, Agostinho reconhece implicitamente que os mistérios da criação não estão todos abertos ao seu entendimento. O mundo é “mutável e variável”, e o conhecimento humano é limitado, por ser criatura e por ser ignorância em comparação com o conhecimento não criado de Deus. Climacus condena justamente a perspectiva oposta a esta, de que um conhecimento perfeito (ou sistemático, como estava em voga dizer em seu tempo) seja acessível ao ser humano. Isto é um dos temas mais longamente desenvolvidos em suas obras, especialmente no Pós-escrito. Climacus, contudo, reconhece que tal conhecimento é possível para Deus, e uma de suas afirmações sobre isto é emblemática:

Um sistema de existência não pode ser dado. Não há, então, tal sistema? Este não é o caso, e isto nem está implícito no que foi dito. A própria existência é um sistema – para Deus, mas ela não pode ser um sistema para qualquer espírito existente. Sistema e conclusividade são correspondentes, mas a existência é o próprio oposto deles¹⁸⁹.

Climacus deixa claro que conclusividade, e completude, são atributos que não estão no existente, compreendendo-se existente aqui no sentido de seres que vivem na história, o que corresponde às criaturas. É deste conhecimento completo, pleno, abrangente do tempo e da eternidade, que Agostinho se distancia, reconhecendo-se como criatura e como um ser imerso no tempo, na mudança e na transitoriedade. Mas nem no caso de Agostinho, e nem no caso de Kierkegaard, este reconhecimento das limitações da condição de criatura impede que estes pensadores busquem alcançar os limites de suas capacidades de compreensão do mundo e da existência.

¹⁸⁸ Os pontos de semelhança e de diferença entre esta argumentação agostiniana cristã e as doutrinas platônicas e neo-platônicas, como os graus de perfeição ou o emanacionismo, serão tratados na seção comparativa sobre as antropologias (e as doutrinas sobre a alma) platônica, agostiniana, neo-platônica e kierkegaardiana, no terceiro capítulo.

¹⁸⁹ Søren KIERKEGAARD. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, v. I, p. 118: “A system of existence [...] cannot be given. Is there, then, not such a system? That is not at all the case. Neither is this implied in what has been said. Existence itself is a system – for God, but it cannot be a system for any existing spirit. System and conclusiveness correspond to each other”. SKS 7, 114: “Et Tilværelsens System kan ikke gives. Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde. Dette ligger ei heller i det Sagte. Tilværelsen selv er et System – for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand. System og Afsluttedhed svare til hinanden, men Tilværelse er netop det Modsatte”. Alvaro Valls traduz “Afsluttedhed” como “completude”, o que parece ser um termo ainda mais adequado no contexto da citação (cf. Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, vol I, p.124).

E assim prossegue Agostinho: as criaturas louvam a Deus como o criador de todas as coisas¹⁹⁰. Mas o filósofo quer saber: como? Como Deus fez todas as coisas? “Mas, de que modo as fazeis? Como fizestes o céu e a terra?”¹⁹¹. Refletindo sobre o tema, Agostinho estabelece aquilo que ele sabe não ser possível, dada a premissa de que o Criador é criador de todas as coisas: a terra não foi criada na terra, nem o ar no ar, nem as águas nas águas, e, portanto, nem o universo no universo, pois o próprio universo é criatura. O que, porém, ele sabe ser verdade, é o fato de que a criação se fez pela palavra: “Vós os criastes pela vossa palavra [verbo]”¹⁹².

Mas o verbo de Deus, no qual a criação se fez, não pode ser confundido com as palavras transitórias às quais os ouvidos humanos estão acostumados. E aqui, de fato, Agostinho aborda seu objeto de investigação, o tempo, analisando a relação de transitoriedade de algo comumente medido pelo tempo, o som, com o próprio tempo. Se o ato da criação é descrito como a pronúncia de palavras, não se pode pensar em palavras sem que estas tenham uma duração no tempo. Elas começam e terminam. Já estão no tempo, e são transitórias, ao contrário do verbo eterno¹⁹³. Se algo, então fez soar tais palavras pelas quais foram criados céu e terra, este algo, que está no tempo, (pois produz sons que podem ser mensurados no tempo), este algo, anterior ao céu e à terra, também é criatura. Agostinho reforça assim, em seu argumento, a impossibilidade de qualquer criação que não seja “ex nihilo”.

Por outro lado, ele prepara aqui o ponto seguinte, qual seja, o de que o Verbo de Deus é coeterno com Deus, e qualitativamente distinto de qualquer palavra que possa soar e ser captada pelos sentidos das criaturas (os “ouvidos externos”¹⁹⁴). Logo em seguida, porém, ele lembra ao leitor o fato de que o verbo eterno falou também exteriormente, perceptível aos sentidos humanos: “Assim falou-nos no Evangelho por meio do seu corpo. Ressoou essa voz

¹⁹⁰ PL 32, *Confessionum* XI, 5: “Te laudant haec omnia creatorem omnium”. Na tradução brasileira consultada (AGOSTINHO. *Confissões*, p. 271): “Todas as criaturas Vos louvam como criador de tudo”.

¹⁹¹ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 271. PL 32, *Confessionum* XI, 5: “Sed tu quomodo facis ea? Quomodo fecisti, Deus, caelum et terram?”.

¹⁹² Idem. PL 32, *Confessionum* XI, 5: “[...]in verbo tuo fecisti ea”.

¹⁹³ PL 32, *Confessionum* XI, 6: “Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum”. Na tradução brasileira consultada (Idem, p. 272): “Estas palavras transitórias anunciou-as ela, por intermédio dos ouvidos externos, à inteligência que as compreende e cujos órgãos interiores da audição estão dispostos para escutarem o Vosso Verbo Eterno”. Qualquer tradução deste trecho para o português não conseguirá transmitir o sentido do texto na forma como o estilo do autor a transmite no original. O uso da palavra latina “verbum” no singular (seja no nominativo ou no ablativo “verbo”), e a mesma palavra no plural “verba” (no nominativo ou no acusativo), são feitos de modo a indicar duas coisas qualitativamente diferentes, pois um uso indica algo situado no âmbito da eternidade, e o outro, plural, indica algo situado no âmbito da temporalidade. Contudo, como se verá mais adiante, o Verbo Eterno também fez soar palavras no tempo, e isto é uma expressão clara de um paradoxo, que é absoluto na perspectiva kierkegaardiana.

¹⁹⁴ Vide nota anterior.

exteriormente aos ouvidos dos homens [...]”¹⁹⁵, exprimindo assim um paradoxo, pois o que pouco antes havia sido estabelecido como simultâneo e coeterno a Deus, “pronunciado por toda a eternidade”¹⁹⁶, agora é igualmente afirmado no tempo, como carne falante, e falante exatamente da mesma maneira que todos os homens falam.

O paradoxo afirmado assim continua a ter consequências que se desdobram na argumentação de Agostinho. O Verbo fala no sentido temporal, mas é também equiparado à Verdade que fala interiormente, e que é o Mestre que ensina. Este Verbo, conclui Agostinho, é o princípio, e então fica ao leitor a referência implícita e conclusiva da questão sobre o que é o princípio no qual fez Deus o céu e a terra. Agostinho equipara o Verbo ao princípio do texto atribuído a Moisés; o Verbo, “quia principium est et loquitur nobis”¹⁹⁷, ou seja, que é o princípio e que nos fala¹⁹⁸.

Todas estas considerações feitas no livro XI e expostas até agora são introdutórias ao problema do tempo. Contudo, como visto acima, estabelecem pontos essenciais que se voltam frequentemente para o centro da questão do Paradoxo Absoluto. Passando a desenvolver o problema do tempo em seu texto, o bispo de Hipona, a partir deste ponto, irá frequentemente abordar os temas estabelecidos até aqui, mesmo que indiretamente.

O problema é colocado por Agostinho na menção à indagação que parece ter sido comum entre os que questionavam a doutrina cristã, especialmente, segundo Roland Teske, entre cétricos e maniqueus¹⁹⁹:

“Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Se estava ocioso e nada realizava – dizem eles – por que não ficou sempre assim no decurso dos séculos, abstando-se, como antes, de toda a ação? Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca antes criara, como pode haver verdadeira eternidade, se n’Ele aparece uma vontade que antes não existia?”²⁰⁰

O bispo de Hipona começa por esclarecer um erro central em uma das pressuposições dos que faziam tal pergunta: a vontade de Deus não pode ser tratada como se

¹⁹⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 272. PL 32, *Confessionum* XI, 8: “Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum [...]”.

¹⁹⁶ Idem, p. 273. PL 32, *Confessionum* XI, 7: “[...] sempiternae dicitur [...]”.

¹⁹⁷ PL 32, *Confessionum* XI, 8.

¹⁹⁸ Estas considerações sobre o Verbo, a Verdade e o Mestre são, como já foi anunciado, o cerne do terceiro capítulo desta tese.

¹⁹⁹ Cf. Roland J. TESKE. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 9-12. Teske chama esta questão de “A pergunta cétrica” (“The Skeptical Question”).

²⁰⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 275. PL 32, *Confessionum* XI, 10: “Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, inquit, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus exstitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante coniderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat?”.

fosse uma criatura, ou seja, algo que antes não existia, e que passa à existência pelo ato criador²⁰¹. Ela é, portanto, “aeterna substantia”²⁰², parte da substância eterna de Deus, e não está sujeita a mudanças e variações, que são características das coisas temporais.

Agostinho então aponta a causa do erro das pessoas que fazem a pergunta acima mencionada. Segundo o pensador romano, elas podem até ansiar pela compreensão do âmbito do eterno, “mas o seu pensamento ainda volita ao redor das ideias, ideias da sucessão dos tempos passados e futuros”²⁰³, e isto faz com que seu esforço de compreensão seja vão. Nisto fica implícita uma observação de cunho psicológico: a imersão das pessoas no tempo e na constante mutabilidade da existência as impede de pensar a eternidade fora das categorias de tempo e de movimento. Isto torna impossível compreender aquilo que se define justamente por ser imutável²⁰⁴. Ao movimento e transitoriedade, que permitem justamente as ideias de passado e futuro, Agostinho contrapõe a eternidade como o âmbito onde tudo é presente. Assim, se a eternidade é o âmbito de Deus, e se ser sempre presente, sem passado ou futuro, é atributo da eternidade, Deus é sempre presente²⁰⁵.

Como já mencionado anteriormente, isto tem uma implicação psicológica forte, pois o filósofo tenta a partir destas premissas pensar sobre a contraposição entre seu próprio âmbito, mutável, composto pela sucessão do tempo, e o âmbito da eternidade, sempre presente, do qual ele não tem experiência e no qual ele não vive sua existência. Os limites estabelecidos da história²⁰⁶ são os limites nos quais se passa sua existência mortal, e é neste ponto que o pensador romano-africano expressa a única resposta que julga possível: “não sei o que não sei”²⁰⁷. É o limite de seu entendimento.

Esta admissão de desconhecimento, porém, lança as bases para mais avanços na argumentação. Agostinho percebe que pode avançar com aquilo que já havia sido estabelecido anteriormente. Deus é o criador de todas as coisas. Se, portanto, fazer algo (como na pergunta sobre o que Deus fazia antes da criação), para Deus, é o mesmo que criar, então a pergunta carece de sentido, pois equivale a perguntar o que Deus fazia antes de fazer alguma coisa. Se

²⁰¹ PL 32, *Confessionum* XI, 10: “Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid nisi creatoris voluntas praecederet”. Na tradução brasileira consultada (Idem): “A vontade de Deus não é uma criatura; está antes de toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador”.

²⁰² PL 32, *Confessionum* XI, 10: “Quod si exortum est aliquid in Dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia”. Na tradução brasileira consultada (Idem): “Se alguma coisa surgisse na substância de Deus que antes lá não estivesse, não podíamos, com verdade, chamar a essa substância eterna”.

²⁰³ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 276. PL 32, *Confessionum* XI, 11: “[...]sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat[...]”.

²⁰⁴ PL 32, *Confessionum* XI, 11: “[...] semper stantis aeternitatis [...]”.

²⁰⁵ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 11; AGOSTINHO. *Confissões*, p. 276.

²⁰⁶ Como mencionado acima.

²⁰⁷ O “nescio quod nescio”.

todas as coisas são criaturas de Deus, então logicamente “Deus não fazia nenhuma criatura antes que se fizesse alguma criatura”²⁰⁸.

Agostinho, porém, reconhece que o pensamento do homem vai naturalmente insistir em indagar sobre o que ocorre, ou o que Deus fazia, antes que algo fosse criado. Naturalmente, o homem, acostumado com a mensuração do tempo, vai pensar em Deus como ser que possui uma existência de incalculáveis séculos antes da criação. E aqui Agostinho continua a apontar o erro dos que insistem nesta dúvida. Não poderiam ter se passado inumeráveis séculos, se Deus é o criador dos próprios séculos:

Como poderiam ter passado inumeráveis séculos, se Vós, que sois o Autor e o Criador de todos os séculos, ainda não os tínheis criado? Que tempo poderia existir se não fosse estabelecido por Vós? E como poderia esse tempo decorrer, se nunca tivesse existido? Sendo pois, Vós, o obreiro de todos os tempos – se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra – por que razão se diz que Vos abstínheis de toda a obra?²⁰⁹

Neste ponto fica estabelecida logicamente a ideia de que o tempo, assim como o céu e a terra, e tudo mais, é uma criatura. Segundo Teske, este é o primeiro grande paradoxo que surge no texto do livro XI:

O primeiro paradoxo surge da pergunta cética sobre o que Deus estava fazendo antes que fizesse céus e terra. A resposta de Agostinho dificilmente poderia ser mais paradoxal; ele disse que não havia tempo quando Deus nada fazia, pois não havia tempo antes que Deus criasse céus e terra²¹⁰.

Poucos anos antes de escrever suas *Confissões*, Agostinho já havia expressado esta paradoxal ideia do tempo como criatura em seu *Comentário Literal ao Gênesis Inacabado*, e, após a redação das *Confissões*, o filósofo volta a ela na *Cidade de Deus*. Esta ideia, do tempo como criatura, como se viu pelos argumentos expostos até aqui, não pode ser afastada sob pena de se admitir que Deus não é o criador de todas as coisas, e de se fundir os âmbitos do temporal e do eterno. Não é, portanto, de se estranhar que esta ideia seja uma premissa constantemente presente no desenvolvimento de outros argumentos sobre o tempo escritos pelo bispo de Hipona.

²⁰⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 276. PL 32, *Confessionum* XI, 12: [...] nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura”.

²⁰⁹ Idem, p. 277. PL 32, *Confessionum* XI, 13: “Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas?”.

²¹⁰ Roland J. TESKE. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 1-2. No original: “The first paradox arises from the skeptical question about what God was doing before he made heaven and earth. Augustine’s answer could hardly be more paradoxical; he said that there was no time when God did nothing, since there was no time before God created heaven and earth”.

Na obra mais antiga, os referidos comentários inacabados²¹¹, Agostinho lida com a hipótese de que as palavras céu e terra no Gênesis representam respectivamente o conjunto das coisas invisíveis e visíveis, e com o problema da possibilidade ou não de algo ter sido criado antes do céu e da terra. O que parece estabelecido logo de início nestas discussões é a associação do tempo com o movimento, pois a dúvida que Agostinho expressa nesses textos é se o tempo é causado pelo movimento dos corpos que se incluem nas categorias “céu” e “terra”, ou se é causado por criaturas criadas antes do céu e da terra, como os anjos. O autor não resolve esta dificuldade nos comentários inacabados, admitindo que é algo que está além da capacidade de conjecturas humanas²¹², mas afirma a necessidade de se pensar o tempo como criatura: “toda criatura tem um princípio e [...] o tempo é criatura e, por isso, teve um princípio e não é coeterno com Deus”²¹³.

Já na obra mais tardia, *A Cidade de Deus*, Agostinho parece ter avançado um pouco mais em sua opinião sobre este tema, pois já sugere com mais segurança que os tempos se originam com a criação de seres que se movem, como os anjos, mas nenhum deles deixa por isso de ser criatura, e nenhum deles é coeterno com Deus. De qualquer maneira, o tempo sempre é visto como criatura, e na *Cidade de Deus* Agostinho ressalta com mais veemência a impropriedade de se falar em tempos anteriores ao tempo²¹⁴.

Voltando à exposição do argumento do livro XI das *Confissões*, vê-se que há ali também uma percepção de que a linguagem humana revela inadequações ao tentar abordar o problema. Assim como é inadequado falar-se em tempo anterior ao tempo (pois anterioridade já pressupõe tempo), é inadequado o uso de expressões como “então” ou “antes”²¹⁵, ou “nunca”²¹⁶.

A partir disto, Agostinho pode responder de forma a esclarecer o erro contido naquela pergunta: “Não houve tempo nenhum em que não fizésseis alguma coisa, pois fazíeis

²¹¹ Cf. Gareth B, MATTHEWS. *Santo Agostinho*, p. 133.

²¹² PL 34, *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber*, 3: “[...] res enim secretissima est, et humanis coniecturis impenetrabilis [...]” e “[...] nostrae cogitationis excedit [...]”. Na tradução brasileira consultada (AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, p. 600): “[...] pois é algo muito secreto e impenetrável às conjecturas humanas [...]” e “[...] acima da capacidade de nosso pensamento [...]”.

²¹³ AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, p. 600. PL 34, *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber*, 3: “[...] omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori”.

²¹⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, parte II, p. 74-77. PL 41, *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII*, 15-16.

²¹⁵ PL 32, *Confessionum* XI, 13: “Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.” Na tradução brasileira consultada (AGOSTINHO. *Confissões*, p. 277): “Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazíeis então? Não podia haver então, onde não havia tempo”.

²¹⁶ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 30.

o próprio tempo”²¹⁷. Não se pode falar em ação, em fazer algo, sem que se faça o tempo. Mas o que é isto que é feito, ou seja, o tempo?²¹⁸

Agostinho mostra, então, seu espanto diante desta questão, naquela que talvez seja a passagem mais conhecida do texto ora em análise, em que o filósofo afirma saber o que é o tempo quando ninguém lhe pergunta, mas que já não sabe responder caso lhe façam esta pergunta²¹⁹. O tempo, de fato, é algo no qual o homem está imerso, como o próprio ar (ou talvez mais, pois se pode mergulhar na água e não estar imerso no ar, mas não se pode escapar do tempo da mesma maneira), e é objeto das mais triviais e corriqueiras conversas. Agostinho, agindo como filósofo, tenta então fazer uma análise (no sentido de decomposição, de divisão) de seu objeto de investigação, pensando em termos de passado, presente e futuro. Esta análise do tempo, decomposto em suas partes, é um ponto na investigação que leva o filósofo a uma das mais desconcertantes aporias.

Ele começa a abordagem do problema lembrando-se de que se nada viesse a ocorrer, não haveria futuro, e se nada houvesse agora, não haveria presente²²⁰. Logo, não é possível dizer que não existe nem presente e nem futuro. Contudo, a dificuldade se revela quando ele tenta pensar em como existem passado, futuro ou presente, “se o passado já não existe e o futuro ainda não veio?”²²¹ o presente, como estabelecido anteriormente, é o que mais se aproxima da ideia de eternidade. Contudo, é também componente do tempo. Agostinho então passa a considerar o que comumente se faz em relação ao tempo, ou seja, a medida do passado e do futuro como breve ou longo (como quando se diz “muito tempo se passou”, ou “falta ainda muito tempo”). Isto levanta outras dificuldades, pois como pode ser o passado longo, se enquanto estava passando não se podia dizer que era longo, e agora que se diz que é longo ele já não existe mais? Uma proposta de solução é então apresentada, com a consideração de que o que podia ser longo era o presente. Porém, quando este se tornou passado, deixou de existir. Logicamente, isto exige a investigação da possibilidade de existir um presente mais longo ou mais breve, e aqui é notável a semelhança entre o argumento exposto por Agostinho e argumentos kierkegaardianos que remetem à ideia de “instante”²²².

Agostinho passa simplesmente a considerar o que se poderia chamar de “fragmentos do presente”: um século, um ano, um dia, e assim por diante. Ele percebe, porém, que cada

²¹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 278. PL 32, *Confessionum* XI, 14: “Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras”.

²¹⁸ PL 32, *Confessionum* XI, 14: “Quid est enim tempus?”

²¹⁹ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 14; AGOSTINHO. *Confissões*, p. 278.

²²⁰ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 14; AGOSTINHO. *Confissões*, p. 278.

²²¹ AGOSTINHO. *Confissões*, p.278; PL 32, *Confessionum* XI, 14: “Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?”

²²² “Øieblik”

um destes fragmentos, que são corriqueiramente chamados de presente, podem ser decompostos em fragmentos menores, como os séculos em anos, os anos em dias, os dias em horas, as horas em minutos, e por aí vai. Ele conclui, então que se for possível se chegar a um “pedaço” de tempo, um “átomo” (em seu sentido etimológico, literal), impossível de ser subdividido, logicamente este tempo não pode ter uma duração que seja considerada mais breve ou mais longa (senão poderia continuar a ser subdividido):

Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja susceptível de ser subdividido em tais partes, por mais pequeninas que sejam, só a este podemos chamar tempo presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo o tempo presente não tem nenhum espaço²²³.

Não pode, então, o tempo presente ser classificado como longo, ou breve. É muito importante notar, neste ponto, uma consequência lógica advinda de tudo o que Agostinho expôs até este ponto. O presente, considerado assim abstratamente, não pode ser discutido nos termos em que se discute o tempo, ou seja, não pode ser discutido em termos de duração. O mesmo ocorre com a eternidade, identificada como presente sem passado ou futuro. Não obstante, o presente é componente necessário daquilo que o homem chama de tempo, pois sem a noção de presente, não se pode sequer discutir coloquialmente o tempo, não se pode falar em “hoje”, “agora”, ou “já”. O caráter aporético, então, da investigação sobre o tempo vai se acentuando mais nitidamente aqui.

E então é pertinente comentar, neste ponto, um argumento exposto por Vigilius Haufniensis, pseudônimo de Kierkegaard autor de *O Conceito de Angústia*. O trecho a ser citado a seguir é estruturado de uma maneira tão semelhante ao de Agostinho, que se torna difícil pensar que não tenha sido diretamente inspirado no pensador dinamarquês pela leitura das *Confissões* do bispo de Hipona²²⁴. Há tanto ressonância temática quanto textual:

Se se define o tempo corretamente como a sucessão infinita, o próximo passo seria, aparentemente, determiná-lo como presente, passado e futuro. Entretanto esta distinção é incorreta, se com isso se quiser dizer que ela se situa no próprio tempo; pois ela apenas surge em virtude da relação do

²²³ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 280. PL 32, *Confessionum* XI, 15: “Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium”.

²²⁴ Isto parece um retorno à discussão do primeiro capítulo desta tese, mas é o momento adequado para se expor este ponto. As impressões expostas por Puchniak em sua tese (Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine: A Study in Existence*), de que as *Confissões* exerceram considerável influência em Kierkegaard, se acentuam ainda mais quando se tem em mente que o principal objeto de investigação da presente tese, o livro *Migalhas Filosóficas* de Johannes Climacus, foi escrito simultaneamente a *O Conceito de Angústia* (cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 9-10), e que ambas as obras foram publicadas em 1844 com poucos dias de diferença.

tempo com a eternidade, e pela reflexão da eternidade nele. Se, com efeito, se pudesse encontrar uma base de apoio na sucessão infinita do tempo, ou seja, um presente que servisse de divisor, essa divisão seria inteiramente correta. Mas, justamente porque todo e qualquer momento, assim como o é a soma dos momentos, é processo (um desfilar), então nenhum momento é um presente e, neste sentido, não há no tempo nem um presente, nem um passado, nem um futuro. Se acreditamos que somos capazes de sustentar essa divisão, isto ocorre porque espacializamos um momento – mas com isso paralisamos a sucessão infinita – isto ocorre porque introduzimos a representação, fizemos do tempo algo para a representação, em vez de o pensarmos. Contudo, mesmo assim não nos comportamos corretamente, porque, mesmo para a imaginação, a sucessão infinita do tempo é um presente infinitamente vazio. (Este é a paródia do eterno.) Os hindus referem-se a uma linhagem de reis que teriam reinado por 70.000 anos. Dos reis nada se sabe, nem ao menos os seus nomes (isso eu suponho). Se quisermos tomá-los como um exemplo para o tempo, então os 70.000 anos serão, para o pensamento, um sumir infinito, mas para a representação a linha se expande, espacializa-se compondo um panorama ilusório de um nada infinitamente vazio. Tão logo, porém, fazemos cada um suceder ao outro, estabelecemos o presente.

O presente não é, entretanto, um conceito do tempo, a não ser justamente como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde ao desaparecer infinito. Se não atentarmos para isto, teremos posto o presente, mesmo que o deixemos desaparecer rapidamente, e, depois de tê-lo posto, ele novamente se apresentará nas determinações: o passado e o futuro. O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação, ele é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como a sucessão abolida.

O tempo é, portanto, a sucessão infinita; a vida que apenas está no tempo e só pertence ao tempo não tem nenhum presente. É verdade que se costuma, às vezes, para definir a vida sensual, dizer que ela é (vívida) no instante e somente no instante. Compreende-se então por instante a abstração do eterno que, se quisermos tomar como presente, é uma paródia dele. O presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno. Neste sentido, afirmava o latino da divindade que estava “*praesens*” (“*praesentes dii*”) com cuja palavra, usada a propósito da divindade, indicava também a sua vigorosa assistência.

O instante designa o presente como um tal que não tem pretérito nem futuro; pois é aí que reside justamente, aliás, a imperfeição da vida sensual. O eterno significa igualmente o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno.

Se se quiser usar agora o instante para com ele definir o tempo, e fazer o instante designar a exclusão puramente abstrata do passado e do futuro e, como tal, o presente, então o instante não será exatamente o presente, pois o intermediário entre o passado e o futuro, pensado de maneira puramente abstrata, simplesmente não é nada. Mas assim se vê que o instante não constitui uma mera determinação do tempo, dado que a determinação do tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão por que o tempo – se há de ser definido por qualquer das determinações que se manifestam no tempo – é o

tempo passado. Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante.²²⁵

Reitere-se: “E agora chegamos ao instante”. Esta longa citação se justifica aqui não só pelo caráter de complementaridade que apresenta diante do tema do tempo no Interlúdio das *Migalhas Filosóficas*, mas também pela relevância do tema do instante²²⁶ em todo o livro de Climacus em suas relações com o Paradoxo Absoluto. Em relação ao problema do tempo no livro XI das *Confissões*, o texto de Haufniensis apresenta um sumário dos problemas apresentados pelo bispo de Hipona. Ironicamente, Kierkegaard faz seu pseudônimo expor

²²⁵ Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 93-94. SKS 4, 388-390: “Naar man rigtig bestemmer Tiden som den uendelige Succession, saa ligger det tilsyneladende nær ogsaa at bestemme den som nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne Distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i Tiden selv; thi den fremkommer først ved Tidens Forhold til Evigheden og ved Evighedens Reflexion i denne. Dersom man nemlig i Tidens uendelige Succession kunde finde et Fodfæste ∴ et Nærværende, som var det Delende, saa var Inddelingen ganske rigtig. Men netop fordi ethvert Moment, som Summen af Momenter er det, er Proces (en Gaaen-forbi), saa er intet Moment et nærværende, og forsaavidt er der i Tiden hverken et Nærværende eller et Forbigangent eller et Tilkommende. Mener man at kunne fastholde denne Inddeling, da er det fordi man spatierer et Moment, men derved er den uendelige Succession standset, da er det fordi man bringer Forestillingen ind, lader Tiden være for Forestillingen, istedenfor at tænke den. Men selv herved bærer man sig ikke rigtig ad, thi selv for Forestillingen er Tidens uendelige Succession et uendeligt indholdsløst Nærværende. (Dette er Parodien paa det Evige.) Inderne tale om en Kongerække, der har hersket i 70,000 Aar. Om Kongerne vides Intet, ikke engang deres Navne (dette antager jeg). Dersom vi ville tage dette som et Exempel paa Tiden, da er de 70,000 Aar for Tanken en uendelig Forsvinden, for Forestillingen udvider det sig, spatierer det sig til den illusoriske Skuen af et uendeligt indholdsløst Intet).

Saasart man derimod lader den Ene succedere den Anden, sætter man det Nærværende.

Det Nærværende er imidlertid ikke Tidens Begreb, uden netop som et uendeligt indholdsløst, hvilket igjen netop er den uendelige Forsvinden. Agter man ikke herpaa, da har man, hvor hurtigt man end lader det forsvinde, dog sat det Nærværende, og efterat have sat det lader man det igjen være tilstede i Bestemmelserne: det Forbigangne og det Tilkommende.

Det Evige derimod er det Nærværende. Tænkt er det Evige det Nærværende som den ophævede Succession (Tiden var Successionen, der gaaer forbi). For Forestillingen er det en Fortgaaen, som dog ikke kommer af Stedet, fordi det Evige | er for den det uendeligt indholdsfulde Nærværende. I det Evige findes da igjen ikke Adskillelsen af det Forbigangne og Tilkommende, fordi det Nærværende er sat som den ophævede Succession.

Tiden er da den uendelige Succession; det Liv, der er i Tiden og blot er Tidens, har intet Nærværende. Vel pleier man stundom, for at bestemme det sandselige Liv at sige, at det er i Øieblikket og er kun i Øieblikket. Man forstaaer da ved Øieblikket den Abstraktion fra det Evige, som, hvis den skal være det Nærværende, er Parodien derpaa. Det Nærværende er det Evige eller rettere det Evige er det Nærværende, og det Nærværende er det Fyldige. I denne Forstand sagde Latineren om Guddommen, at han er præsens (præsentes dii), ved hvilket Ord brugt om Guddommen han tillige betegnede hans kraftige Bistand.

Øieblikket betegner det Nærværende som et saadant, der intet Forbigangent og intet Tilkommende har; thi deri ligger jo netop det sandselige Livs Ufuldkommenhed. Det Evige betegner ogsaa det Nærværende, som intet Forbigangent og intet Tilkommende har, og dette er det Eviges Fuldkommenhed.

Vil man nu bruge Øieblikket til at bestemme Tiden ved, og lade Øieblikket betegne den reent abstrakte Udelukkelse af det Forbigangne og det Tilkommende og som saadant det Nærværende, saa er Øieblikket netop ikke det Nærværende, thi det reent abstrakt tænkte Mellemliggende mellem det Forbigangne og det Tilkommende er slet ikke. Men saaledes sees det, at Øieblikket ikke er en blot Tidens Bestemmelse, da Tidens Bestemmelse kun er at gaae forbi, hvorfor Tiden, hvis den skal bestemmes ved nogen af de i Tiden sig aabenbarende Bestemmelser er den forbigangne Tid. Skal derimod Tiden og Evigheden berøre hinanden, da maa det være i Tiden, og nu er vi ved Øieblikket”. É pertinente notar a distinção que Kierkegaard faz entre “instante” (Øieblik) e momento (Moment), bem percebida pelo tradutor da edição brasileira consultada, pois quando há menção a uma “espacialização do momento”, vê-se que não se chegou ainda ao “Instante”, pois Haufniensis ainda está se referindo ao exercício de divisão de um período de tempo determinado.

²²⁶ O tema do instante e de suas relações com o paradoxo absoluto será também objeto de exame no terceiro capítulo desta tese, no qual será discutido o “experimento teórico” de Climacus.

todos aqueles problemas em tom de tratado, de exposição acadêmica, sem que o escritor pseudônimo manifeste qualquer angústia diante das dificuldades do tema como faz Agostinho. Não obstante, as dificuldades e aporias ainda estão lá. Como Agostinho, Haufniensis não fornece a resposta sobre o que é o tempo, e expõe as mesmas consequências aporéticas das indagações do bispo de Hipona. Como se expressa Haufniensis, quase sem emoção, (ou sem emoção perceptível ao leitor), o problema do tempo se torna, diante das dificuldades expostas, “um sumir infinito”, por mais (ou até menos) extensa que seja sua duração. O que resta são as conclusões a que Agostinho também pôde chegar: o eterno associado ao presente, e este presente como sucessão abolida, ou o instante em seu aspecto de exclusão lógica do passado e do futuro.

O que se encontra em tudo isso é algo que, para o pensamento, se mostra paradoxal e aporético. Não obstante, pensadores como Agostinho se vêem tomados de fascínio por estes problemas intelectualmente insolúveis: “Meu espírito ardeu em ânsias de compreender este enigma tão complicado”²²⁷. Ele parece sentir exatamente aquilo que Climacus descreve como a “paixão do pensamento”, “o maior paradoxo do pensamento” que “é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar”²²⁸. E estas possibilidades de relação com o Paradoxo, que não se resolvem puramente na esfera da inteligência, ficam estabelecidas tanto no texto de Agostinho quanto nos de Kierkegaard.

Prosseguindo na redação do livro XI de suas *Confissões*, Agostinho acentua cada vez mais a diferença entre a perspectiva do homem no tempo e a de Deus na eternidade, como quando discute, por exemplo, como são possíveis os vaticínios dos profetas, que vêm como futuro (que ainda não existe) aquilo que para Deus é visto desde a eternidade como existente, ou seja, presente²²⁹, o que se adéqua perfeitamente à ideia exposta por Climacus, de que é possível um sistema para Deus. Acentuam-se também as dificuldades, como quando Agostinho propõe que se use sempre a qualificação “presente” para se falar das coisas passadas, presentes e futuras (como “presente das coisas passadas, presente das presentes e presente das futuras”²³⁰), ou quando constata a impossibilidade de se medir os tempos passado e futuro, que não existem (mas que precisam ser mensurados) pela medida do presente, que

²²⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 285. PL 32, *Confessionum* XI, 22: “Exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma”.

²²⁸ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 61-62. SKS 4, 242-243: “Paradoxet er Tankens Lidenskab” e “Dette er da Tænkningens høieste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke”.

²²⁹ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 18. Este problema que Agostinho levanta, sobre como é possível alguma profecia diante de suas constatações sobre o tempo, é também abordado por Climacus no Interlúdio, como será tratado mais adiante na segunda seção deste capítulo desta tese.

²³⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 284. PL 32, *Confessionum* XI, 20: “[...] praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”.

existe mas não tem extensão²³¹. Roland Teske chama este problema de segundo paradoxo sobre o tempo em Agostinho²³², e Alexander Eodice sumariza assim este ponto da investigação sobre o tempo em Agostinho:

Já que nem o passado e nem o futuro existem, eles não podem ser medidos; e já que o presente, apesar de existir, é um irreduzível átomo de tempo, ele não pode ser medido; e já que o tempo é composto por passado, presente e futuro, o próprio tempo não pode, aparentemente, ser medido. “Ainda assim”, diz Agostinho, “percebemos períodos de tempo” e “medimos o quanto um é mais longo que outro”. Como é possível medir o tempo, dado o problema ontológico associado com a existência ou a duração das partes do tempo?²³³

É interessante observar aqui o uso do termo “problema ontológico” por Eodice, com o qual este autor não opta pela saída fácil que é simplesmente declarar que o tempo em Agostinho é tão somente um problema psicológico. Esta observação é pertinente, pois há quem afirme que “S. Agostinho estuda o problema do tempo apenas sob o aspecto psicológico: como é que nós o apreendemos. Não o estuda sob o aspecto ontológico: como é em si mesmo”²³⁴. Há várias razões para se constatar que o problema do tempo em Agostinho (e em *Climacus*) é, sim, ontológico, e o desenvolvimento da exposição que ora se faz neste capítulo corroborará esta posição. Um dos elementos que corroboram a interpretação do problema como ontológico é o que será exposto a seguir, sobre a relação entre tempo e os corpos criados, onde o tempo é abordado como qualquer outra criatura, sem distinção entre o estatuto ontológico delas.

Agostinho se aprofunda no problema da relação entre tempo e movimento dos corpos, chamando a atenção para o fato de que, se só se pode avaliar a duração do tempo por comparação entre os movimentos de diferentes corpos, então não há um corpo (como o sol ou qualquer astro) que seja o referencial absoluto causador do tempo, e por isso o tempo não é o movimento dos corpos em si. Não obstante, conforme já foi mencionado acima, também não é possível dissociar tempo de movimento e mudança, e os textos supracitados dos *Comentários Inacabados ao Gênesis* e de *A Cidade de Deus* parecem reforçar esta associação. A dificuldade aumenta se for levado em consideração o fato de que a opinião expressa nestes

²³¹ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 21.

²³² Cf. Roland J. TESKE. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 2.

²³³ Alexander R. EODICE. *Keeping Time in Mind: Saint Augustine's Proposed Solution to a Perplexing Problem*, p. 64. No original: “Since neither the past nor the future exist, they cannot be measured; and since the present, though it exists, is an irreducible atom of time, it cannot be measured; and since time is composed of the past, present and future, time itself cannot, seemingly, be measured. ‘Yet,’ Augustine says, ‘we are aware of periods of time,’ and ‘we measure how much one is longer than another.’ How is it possible to measure time, given the ontological problem associated with the existence or duration of the parts of time?”

²³⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 279. O trecho citado é uma nota de rodapé, presumivelmente dos tradutores.

dois textos é semelhante (sobre os anjos, seu movimento, e o tempo), e que a aparentemente discrepante opinião das *Confissões* foi emitida após os *Comentários* e antes de *A Cidade de Deus*. Gareth B. Matthews interpreta esta aparente mudança de opinião de Agostinho como uma proposição de dois tipos diferentes de tempo, e não de uma mudança de opinião. Para este autor, Agostinho “introduz uma distinção entre tempo ordenado ou medido e tempo não-ordenado ou não-medido”²³⁵:

Assim, de acordo com Agostinho, o tempo realmente começou com a criação dos anjos, que estavam presumivelmente em movimento desde o momento de sua criação. Mas o movimento dos anjos produzia somente o tempo não-medido. O tempo medido só teve origem quando foram criados os corpos celestes (moventes) Assim, havia um tempo não-medido antes de haver um tempo medido.²³⁶

A distinção apresentada por Matthews explica a aparente contradição entre o livro XI das *Confissões*, os *Comentários Inacabados* que as antecedem, e *A Cidade de Deus* que as sucede. Mas esta distinção entre dois tipos de tempo deixa claros também dois pontos. Em primeiro lugar, o tempo não é dissociado do movimento, ainda que o tempo medido não seja causado por ele e nem se confunda com ele. Em segundo lugar, a pergunta “o que é tempo?” não é respondida, ainda que o movimento dos anjos seja a possível causa do tempo não-medido.

É o que Agostinho torna a admitir logo após afirmar, no livro XI, que “portanto, o tempo não é o movimento dos corpos”²³⁷: “Confesso-Vos, Senhor, que ainda ignoro o que seja o tempo”²³⁸, ainda que ele seja capaz de confessar a constatação óbvia, mas fundamental para este estudo, de que ele não ignora que diz tudo o que diz no tempo²³⁹, já que esta imersão no tempo e na transitoriedade é um dos traços mais característicos dos limites do entendimento humano, afirmado por Kierkegaard e Agostinho. Sobre esta imersão no tempo, e sobre sua relação com a ideia de instante (que também é notavelmente semelhante nos dois autores, como visto acima), convém retomar um tema já discutido acima, e notar que sua proximidade em Kierkegaard e Agostinho é ainda mais visível quando o argumento agostiniano se contrapõe também a outras abordagens diferentes sobre o tema do instante, como a aristotélica. Sobre isto, Genevieve Lloyd escreve:

²³⁵ Gareth MATTHEWS. *Santo Agostinho*, p. 124.

²³⁶ Idem, p. 124-125.

²³⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 289. PL 32, *Confessionum XI*, 24: “Non est ergo tempus corporis motus”.

²³⁸ Idem, p. 289. PL 32, *Confessionum XI*, 25: “Et confiteor tibi, Domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus[...]”.

²³⁹ Cf. PL 32, *Confessionum XI*, 25.

O instante aristotélico requer apenas que se faça uma ruptura na continuidade do movimento – uma ruptura que pode ser feita em qualquer lugar. A mente funciona aqui como um observador externo do movimento que não se envolve intrinsecamente. A ausência do passado ou do futuro que caracteriza o eterno presente de Agostinho, em contraste, surge de uma plenitude de presença que a mente humana não pode alcançar [...] ²⁴⁰.

Se, portanto, o homem, o ser existente, for considerado na concretude de sua vida, ou seja, imerso no tempo, a dificuldade surge, ao passo que se o homem for considerado uma simples abstração, como no referido caso aristotélico, a dificuldade cessa. Mas a imersão no tempo, ou a imersão na existência, é um dos pressupostos fundamentais tanto em Kierkegaard quanto em Agostinho, e representa uma limitação para uma solução especulativa do problema ²⁴¹. É esta limitação que impede Agostinho de conciliar as conclusões sobre o tempo que lhe parecem logicamente necessárias, como o fato do presente não ter extensão ²⁴² (também exposto por Haufniensis em sua supracitada descrição do “instante”), mas o fato igualmente razoável de que o tempo lhe parece ser uma “distensão” ²⁴³, o que Teske chama de terceiro paradoxo do tempo em Agostinho ²⁴⁴ (pois é impossível distender-se algo que não tem extensão). Mesmo assim, pode-se medir o tempo, uma constatação de algo corriqueiro que todo ser humano é capaz de experimentar, e sem tal medida não poderia haver nem métrica de versos, nem música ²⁴⁵. Há um “que”, um algo que se distende, que é o tempo, mas que Agostinho não consegue definir, delimitar, conceituar.

Há, por fim, duas considerações importantes nas últimas páginas do livro XI, que são bastante relevantes para o presente estudo, e que merecem destaque aqui. Em primeiro lugar, há um argumento que tem forte relevância antropológica, e que será desenvolvido com mais detalhe no terceiro capítulo desta tese. Já foi citada acima, por repetidas vezes, a ideia de que o homem, ser finito e mortal, está imerso no tempo. Há no homem um elemento de finitude, de transitoriedade, de mortalidade. O homem tem “memória” do passado e “expectação” do futuro, que são características da vida temporal, e, no curso do tempo, é

²⁴⁰ Genevieve LLOYD. *Augustine and the “Problem” of Time*, p. 57. No original: “The Aristotelian instant requires only that a break be made in the continuity of movement - a break that can be made anywhere. Mind functions here as an external observer of motion that does not intrinsically involve itself. The lack of past and future that characterizes Augustine's eternal present, in contrast, arises from a fullness of presence the human mind cannot achieve[...]”

²⁴¹ As críticas à abstração do homem pelo pensamento especulativo e o distanciamento da existência e da concretude da vida são, aliás, questões que permeiam todo o *Pós-Escrito* de Climacus.

²⁴² Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 27.

²⁴³ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 26.

²⁴⁴ Cf. Roland J. TESKE. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 2.

²⁴⁵ Cf. PL 32, *Confessionum* XI, 27.

natural o fato de que “a memória se alonga e a expectativa se abrevia”²⁴⁶ (tomando-se a memória como representação do passado e a expectativa como representação do futuro). Com isto, fica parecendo que o homem é um ser tão somente transitório, cujo destino é simplesmente passar à não-existência, ao não-ser, ao nada, assim como sucederia com o que ele chama de passado (diferentemente do “presente do passado”, como mencionado acima). A existência no tempo parece ser o sinal da fragmentação do homem, que se dissolve no fluxo temporal até morrer. “Minha vida é distensão”²⁴⁷, reconhece Agostinho, considerando já ter afirmado antes que tempo também é distensão.

Mas o filósofo de Tagaste, crendo no Mediador (o Verbo Encarnado), tem esperança de se unir por meio Dele ao Criador, e de viver no presente eterno. Isto pode ser entendido como a expressão de uma esperança na salvação que não se perfaz no tempo, mas abre a possibilidade de que o homem se junte ao Criador na eternidade:

Mas porque a Vossa misericórdia é superior às vidas, confesso-Vos que a minha vida é distensão. “A Vossa destra recolheu-me” por meio do meu Senhor, Filho do Homem e Mediador entre Vós que sois uno e nós que, além de sermos muitos em número, vivemos apegados e divididos por muitas coisas. Assim me unirei por Ele a Vós a quem, por seu intermédio, fui ligado. Desprendendo-me dos dias em que dominou em mim a “concupiscência”, alcançarei a unidade do meu ser, seguindo a Deus Uno. Esquecerei as coisas passadas. Preocupar-me-ei sem distração alguma, não com as coisas futuras e transitórias, mas com aquelas que existem no presente.²⁴⁸

A implicação antropológica se revela mais nitidamente em um estudo comparativo entre Kierkegaard e Agostinho, pois a antropologia kierkegaardiana, como já mencionado anteriormente, compreende o homem como uma síntese entre finitude e infinitude, estabelecida por um poder que compõe a relação entre os pólos da síntese e que demanda que o homem repouse nele para não sucumbir ao desespero²⁴⁹. Assim, o elemento de finitude, de temporalidade e de transitoriedade do homem se mostra em sua relação com o tempo, no qual está imerso por toda a duração de sua vida mortal. Porém, como Agostinho expressa, há uma esperança de superação do tempo, de existência sem completa determinação pelo tempo, e

²⁴⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 294. PL 32, *Confessionum* XI, 28: “tanto breviata exspectatione prolongatur memoria”. Agostinho está falando de um hino, no que se constitui uma poética analogia com a própria existência humana, como ele mesmo deixa claro no final do parágrafo.

²⁴⁷ Idem, p. 294. PL 32, *Confessionum* XI, 29: “[...]distentio est vita mea[...].”

²⁴⁸ Idem, p. 294. PL 32, *Confessionum* XI, 29: “Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam, nec venientem nec praetereuntem”.

²⁴⁹ Cf. SKS 11, 129.

nisto, mais uma vez, a despeito da longa distância temporal que separa o bispo de Hipona do filósofo de Copenhague, e a despeito das diferenças grandes de estilo e de terminologia, pode ser visto outro ponto de afinidade (e de influência), do autor antigo sobre o moderno²⁵⁰.

A outra consideração importante, sobre as últimas páginas do livro XI, é a afirmação, ou reafirmação, da diferença absoluta, infinita, entre Deus e homem, entre Criador e criatura, e, portanto, entre eternidade e tempo. Este é o ponto ressaltado por Agostinho na última parte do livro XI, em suas afirmações sobre a qualitativa diferença existente entre o conhecimento humano e o conhecimento de Deus:

Vosso conhecimento diverge muito do nosso. É extraordinariamente mais admirável e incomparavelmente mais misterioso. Quando se canta uma melodia conhecida, o afeto varia e o sentimento espalha-se com a expectativa dos sons que estão para vir ou com a recordação dos que passaram. A Vós, que sois imutavelmente eterno, isto é, verdadeiramente eterno Criador das inteligências, não sucede o mesmo. Assim como, sem variar de ciência, conhecestes “no princípio o céu e a terra”, assim também criastes no princípio o céu e a terra sem modificação alguma da Vossa atividade²⁵¹.

A condição de criatura feita “ex nihilo”, a imersão no tempo, a impossibilidade de se alcançar a eternidade com o entendimento, tudo isto faz emergir da leitura do livro XI a percepção do eterno como o “Absolutamente-Diferente”. Assim, as conclusões, ou, melhor dizendo, as constatações a que o leitor é levado ao longo da investigação filosófica de Agostinho sobre o tempo e sobre sua diferença infinita em relação à eternidade, se adéquam bem às palavras de Climacus (sobre o Paradoxo Absoluto!):

O que é então o desconhecido? É o limite, ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituímos a categoria do movimento pela categoria do repouso, é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo. Definido como Absolutamente-Diferente, ele parece estar a ponto de se revelar; mas não é assim; pois a diferença absoluta, a inteligência não pode nem pensar [...]”²⁵².

Com tais considerações sobre o problema do tempo em Agostinho, ficam estabelecidos alguns dos pontos mais importantes para a análise da ideia de Paradoxo

²⁵⁰ Como afirmado, este tema será desenvolvido no capítulo seguinte. Veja-se, porém, Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine: a Study in Existence*.

²⁵¹ Idem, p. 296. PL 32, *Confessionum* XI, 31: “Longe tu, longe mirabilis longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis exspectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione actionis tuae.”

²⁵² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 71. SKS 4, 249: “Hvad er da det Ubekjendte? Det er Grændsen, til hvilken der bestandig kommer, og forsaavidt er det, naar Bevægelsens Bestemmelse ombyttes med Hvilens, det Forskjellige, det absolut Forskjellige. Men det er det absolut Forskjellige, paa hvilket man intet Kjendetegn har. Bestemmet som det Absolut-Forskjellige synes det at være ifærd med at blive aabenbart; men det er ikke saa; thi den absolute Forskjellighed kan Forstanden end ikke tænke [...]”

Absoluto em Kierkegaard. O tempo, quando tomado isoladamente como objeto de investigação filosófica, mesmo sendo uma criatura, situado, portanto, na mesma grande categoria das coisas criadas, revela-se incompreensível e faz surgir diversas aporias ou paradoxos. Quando, então, nestas investigações, ele é contraposto à eternidade, resta estabelecida uma relação de diferença infinita, de diferença qualitativa, na qual um é criatura e outro é criador, um é imperfeito e o outro é perfeito, um é cambiável, o outro é imutável, um é transitório, o outro é permanente, e assim por diante.

Mas para além de todos os paradoxos surgidos na tentativa de compreensão do tempo, o paradoxo extremo, que Climacus denomina Paradoxo Absoluto, é justamente a fusão do tempo com aquilo que lhe é absolutamente diferente, a eternidade, e esta fusão é o que expressa o mistério da Encarnação do Verbo no cristianismo. Convém, agora, abordar o texto de Climacus, o Interlúdio das *Migalhas Filosóficas*, no qual, vários séculos após as *Confissões* de Agostinho, a diferença infinita entre tempo e eternidade é de novo estabelecida e enfatizada.

2.2. Necessidade, possibilidade, tempo e eternidade

O Interlúdio de *Migalhas Filosóficas*, de Johannes Climacus, da forma como se apresenta ao leitor em suas primeiras linhas, poderia ser descrito até mesmo como texto de tom jocoso ou humorístico. Ocasionalmente gracejos estão presentes nos capítulos que antecedem o Interlúdio. No caso deste texto, porém, a própria forma como ele é inserido na obra parece, à primeira vista, uma brincadeira. O leitor, contudo, que chegou até o Interlúdio atento às discussões dos capítulos anteriores, provavelmente terá a expectativa de algo igualmente sério em seu conteúdo.

O Interlúdio pode causar alguma estranheza para o leitor. Frederick Sontag vê neste texto uma ruptura brusca em relação ao que Climacus vinha discutindo nos capítulos anteriores. Climacus “muda de repente e começa a falar sobre ‘passado’ e ‘futuro’, ‘ser’ e ‘devenir’, aqueles conceitos muito metafísicos”²⁵³. Este mesmo autor ainda ressalta que o Interlúdio, “em seu desenvolvimento lógico, é anômalo no texto”²⁵⁴. Porém, após a leitura de

²⁵³ Frederick SONTAG. *Strange Interlude*, p. 2. No original: “[...] suddenly he switches and begins to talk about 'past' and 'future', 'being' and 'becoming', those very metaphysical concepts”.

²⁵⁴ Idem. No original: “[...] in logical development it is anomalous in the text”.

toda a obra, o que se descortina ao leitor atento é a absoluta pertinência e adequação do referido texto como uma exposição de ideias que faz tanto uma necessária mediação entre os capítulos IV e V de *Migalhas Filosóficas*, quanto a exposição de distinções que são absolutamente fundamentais para compreensão da ideia de Paradoxo Absoluto e de suas consequências lógicas apresentadas ao final do livro, sobre a contemporaneidade com a verdade.

A ideia de contemporaneidade com a verdade será objeto de exame mais atento no primeiro tópico do quarto capítulo desta tese. O que importa investigar com mais atenção neste tópico são as distinções estabelecidas por Climacus no Interlúdio. E por que usar a expressão “distinções”? Voltando ao que já foi exposto acima, sobre o fato de Kierkegaard ter composto simultaneamente as obras *Migalhas Filosóficas* e *O Conceito de Angústia*, e levando em conta a oposição entre o termo “migalhas” no título da obra e o hegelianismo (com suas pretensões de sistematicidade e completude, que serão discutidas no quarto capítulo da obra), é pertinente citar aqui as primeiras palavras de Haufniensis em seu livro:

O tempo das distinções passou, o Sistema o superou. Quem ainda em nossos dias o ama é um tipo raro, cuja alma ainda se prende a algo há muito tempo já desaparecido. Pode ser que seja assim, todavia Sócrates continua a ser quem ele foi, o sábio simples, graças à sua singular distinção, que ele próprio enunciava e realizava perfeitamente, e que somente o excêntrico Hamann, dois milênios depois, retomou com admiração: “pois Sócrates foi grande ‘porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia’”²⁵⁵.

Neste aspecto, o desempenho de Climacus na escrita do Interlúdio parece se adequar com perfeição ao anseio expresso por Haufniensis. O que se faz no Interlúdio são distinções, além de se manter presente no texto a postura não sistemática (no sentido da não proposição de uma doutrina positiva, o que não se confunde com falta de estruturação ou organicidade) que permeia as *Migalhas Filosóficas*.

Para chegar a essas distinções, pode-se começar pelas questões levantadas no início do Interlúdio, colocadas à maneira de subtítulos: “O passado é mais necessário do que o futuro? ou O possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?”²⁵⁶ As perguntas-subtítulo do Interlúdio já apontam para as distinções, ou discussões sobre

²⁵⁵ Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 5. SKS 4, 310: “Distinctionens Tid er forbi, Systemet haver overvundet den. Hvo der i vore Dage elsker den, er en Særling, hvis Sjel hænger ved noget længst forsvundet. Det maa saa være, dog bliver Socrates hvad han var, den eenfoldige Vise, ved sin besynderlige Distinction, hvilken han selv udtalte og fuldkommede, hvilken først den sære Hamann to Aartusinder senere beundrende gjentog: “thi Socrates var stor derved, ‘at han distinguerede mellem hvad han forstod og hvad han ikke forstod’””.

²⁵⁶ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 103. SKS 4, 272: “Er det Forbigangne mere nødvendigt end det Tilkommende? eller: Er det Mulige ved at være blevet virkeligt derved blevet mere nødvendigt end det var?”

presumíveis distinções, que serão feitas no texto: passado e futuro, necessidade e possibilidade.

Considerando o caráter comparativo deste estudo sobre Agostinho e Kierkegaard, e retomando o que já foi discutido na primeira seção deste capítulo, deve ser mantida em foco aqui uma das constatações que Agostinho fez no livro XI das *Confissões*, que se mostrará bastante relevante para o rumo que a argumentação de Climacus tomará no Interlúdio. Passado e futuro são partes do tempo, e passado e futuro não existem, ou se equivalem em sua nadificação quando contrastados com o presente indivisível (o segundo grande paradoxo, de acordo com Teske). Este ponto, sobre passado e futuro como tempo, que emergirá da discussão e análise do Interlúdio, será abordado mais adiante.

Convém agora tecer algumas considerações sobre esta parte do livro de Climacus, enfatizando os aspectos mais relevantes para o tema do tempo e da eternidade, como se fez na seção anterior com o texto de Agostinho. Assim como o texto do livro XI das *Confissões* do bispo de Hipona é a principal referência no que diz respeito ao problema do tempo em Agostinho, o Interlúdio de *Migalhas Filosóficas* é certamente o texto mais importante sobre problemas relacionados ao tempo nas obras kierkegaardianas assinadas por Climacus. Adams chega a afirmar que “de fato, a maioria (se não todas) as evidências textuais da visão de Climacus sobre a natureza do tempo deve ser encontrada no Interlúdio”²⁵⁷. Assim sendo, no que diz respeito pelo menos à centralidade da temática do tempo no conjunto da obra de Climacus, o Interlúdio corresponde em importância ao texto agostiniano do livro XI das *Confissões*.

Como afirmado acima, um tom jocoso está presente logo no primeiro parágrafo do texto. Como acontece ao longo de todo o livro, Climacus continua aqui a fazer referência a Cristo, inserindo seu Interlúdio entre os capítulos que abordam, respectivamente, a situação dos discípulos contemporâneos de Jesus, e dos discípulos do tempo do próprio Kierkegaard ou de qualquer tempo posterior à morte de Cristo. Segundo Climacus sugere ao leitor, a intromissão do Interlúdio entre os dois capítulos é quase algo sem muita importância, um “passatempo”, uma distração para preencher um intervalo²⁵⁸. Mas há um propósito quase que explicitamente declarado nesta forma espirituosa de exposição, ou, melhor dizendo, declarada de maneira irônica, pois Climacus faz uma provocação direta às pessoas que lêem os títulos

²⁵⁷ Noel Stewart ADAMS. *Kierkegaard's Conception of the Eternal in his Climacean Works*, p. 71. No original: “In fact, most, if not all, of the textual evidence of Climacus's view on the nature of time is to be found in the Interlude”.

²⁵⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 103.

de capítulos de livros e pensam que dominam seu conteúdo²⁵⁹. Isto é impossível de se fazer no Interlúdio, como, aliás, é impossível de se fazer em todo o livro, considerando-se sua forma literária, e o leitor precisa dar verdadeira atenção ao conteúdo do texto para saber de que ele realmente trata.

Após o parágrafo introdutório, Climacus passa à discussão do problema apresentado nas perguntas iniciais, dividindo o texto em quatro tópicos e um apêndice. O primeiro tópico discute o devir (“Tilblivelse”). O tópico é iniciado com uma pergunta: “Como muda o que vem a ser; qual é a mudança (*kinesis*) própria do devir?”²⁶⁰ Na tradução para a língua inglesa dos Hong, foi escolhida a expressão “coming into existence”²⁶¹ (vir à existência), para se designar o termo “Tilblivelse”. Seja como for, o texto de Climacus deixa claro o sentido da expressão que dá o título ao primeiro dos quatro tópicos. A mudança própria do devir é bastante específica, e não se confunde com outras mudanças. Climacus se refere à mudança própria das coisas que passam da não-existência à existência, do não-ser ao ser, excluindo qualquer outra mudança de coisas que já existam, inclusive a mudança da existência para a não-existência, ou a cessação da existência²⁶². Devir, portanto, não é uma transformação, uma passagem de uma coisa a outra, mas a passagem do nada ao ser. O que devém deve vir à existência como aquilo que é, “inalterado”, pois se assim não for, não há verdadeiro devir, mas transformação, passagem de um gênero a outro²⁶³.

A consequência lógica desta constatação do caráter peculiar do devir conduz a outra dificuldade. Se aquilo que devém, que vem à existência, não pode sofrer alteração no processo de devir, então que mudança ocorre no devir? A única conclusão que Climacus vê como possível é afirmar que esta mudança constitui-se tão somente na passagem do não-existir ao existir, sem qualquer mudança na essência ou no ser da coisa devinda. Antes de vir à existência, a coisa era, como possibilidade, exatamente o mesmo que veio a ser ao tornar-se real, ou seja, era em potência o mesmo que veio a ser em ato (se isto puder ser colocado em termos aristotélicos).

Neste ponto é cabível uma observação. Retomando o tema da comunicação indireta na obra pseudônima de Kierkegaard, abordada no primeiro capítulo, e a caracterização de Climacus como autor não-cristão e pensador especulativo, vê-se aqui claramente um

²⁵⁹ Cf. Idem, p. 104.

²⁶⁰ Idem, p. 105. SKS 4, 273: “Hvorledes forandres det, som bliver til; eller hvilken er Tilblivelsens Forandring (κίνησις)?” No quarto capítulo desta tese, será mencionada a interpretação de Ettore Rocca sobre este ponto. Segundo o filósofo italiano, a pergunta de Climacus refere-se a um devir bem específico, e poderia ser lida como “qual é a *kinesis* da *genesis*?”, o movimento da própria criação.

²⁶¹ Søren KIERKEGAARD. *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, p. 73.

²⁶² Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 105.

²⁶³ Idem.

excelente exemplo deste recurso estilístico kierkegaardiano. O estilo do pseudônimo Climacus é especulativo, o de um filósofo, investigador de problemas lógicos, mesmo que demonstre uma personalidade espirituosa, e até mesmo bem-humorada, que se reflete nos gracejos que lança ao leitor de tempos em tempos. Não é um crente, não é um apóstolo, não é um teólogo, e não pretende (assim como o próprio Kierkegaard) fazer apologética. Contudo, o devir, tal como tratado nestas primeiras considerações climacianas do Interlúdio, é perfeitamente correspondente à doutrina da criação “ex nihilo” com a qual Climacus, como personagem kierkegaardiana não-cristã, aparentemente não se preocupa. Isto merece uma observação mais atenta.

Quando Agostinho é colocado diante do problema lógico que a doutrina dos maniqueus apresenta ao afirmar que as criaturas são formadas a partir da substância de Deus²⁶⁴, ele percebe que isto implicaria na admissão da possibilidade de corrupção e mudança daquele que é, por definição, imutável e perfeito. Na argumentação de Climacus, se o devir for compreendido como um tipo de transformação ou alteração da essência, ele não é de fato devir, ou vir à existência. Neste ponto, portanto, a argumentação de Climacus e a de Agostinho, quando vistas no contexto da doutrina cristã da criação “ex nihilo”, se revelam perfeitamente compatíveis, como se ambas as argumentações fossem exposições de facetas lógicas da referida doutrina. A criação “ex nihilo” só pode ser “ex nihilo” se a coisa criada for criada como é, sem passagens intermediárias de algum tipo de essência ou matéria pré-existente coeterna com o criador. A criação “ex nihilo” só pode, assim, ser devir, só pode ser um vir à existência, e não uma transformação. A doutrina maniqueia, por sua vez, não pode ser uma expressão da mudança própria do devir, pois implica na alteração de algo pré-existente (a substância de Deus tal como compreendida pelos maniqueus). Aqui, portanto, no que se refere ao devir, Climacus está em consonância com a defesa Agostiniana da criação “ex nihilo” e com suas peculiaridades argumentativas e lógicas²⁶⁵.

Climacus dá então sequência à sua argumentação, ocupando-se com aquilo que deveio antes que viesse, ou seja, antes que viesse à existência. O pseudônimo kierkegaardiano não dá uma explicação sobre como ocorre o devir, e como as coisas passam da não-existência à existência. Isto equivaleria, em termos explicitamente religiosos (que Climacus pouco usa), a explicar como se dá a criação. Ele não se ocupa disto, mas observa que aquilo que devém existe como possibilidade, antes de existir como realidade, o que é perfeitamente lógico, visto

²⁶⁴ Vide notas acima, com as sintéticas explicações de Gilson e MacDonald sobre o tema.

²⁶⁵ Cf. Matt FRAWLEY. *The Doctrine of “Creatio Ex Nihilo” in the Thought of Søren Kierkegaard*, p. 8. Este autor vai dizer até que a doutrina da criação “ex nihilo” é a posição ontológica básica da antropologia de Kierkegaard, o que será abordado mais detidamente no terceiro capítulo desta tese.

que, se não fosse possível, não poderia passar à existência, e se passou à existência, o fez por que era possível ou, melhor dizendo, existia como possibilidade:

Mas um tal ser, que contudo é não-ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade²⁶⁶.

Estabelece-se então uma resposta à pergunta sobre qual é a mudança própria do devir, que só pode ser a passagem da possibilidade para a realidade, uma mudança absolutamente única, diferente de todas as outras mudanças que ocorrem por alteração ou transformação de algo que já existia. Curtis Thompson, estudioso do pensamento de Hans Lassen Martensen, apresenta um argumento interessante sobre esse tema. Ele afirma que tanto as ideias de Kierkegaard quanto as de Martensen sobre a criação “ex nihilo” podem ser classificadas como um tipo de nihilismo, mas um “nihilismo fortalecido”²⁶⁷. Segundo Thompson, Martensen e Kierkegaard reconheciam que as possibilidades na mente de Deus são nada, “nihil”, antes da criação justamente porque não haviam ainda sido criadas. Contudo, todas já existiam na mente de Deus, não como ser, mas justamente como possibilidade: “Tanto Martensen quanto Kierkegaard endossam um tipo fortalecido de nihilismo”²⁶⁸. É um nihilismo fortalecido justamente porque as possibilidades, mesmo sendo nada, são o ponto de partida para a criação: “Essas possibilidades são nada ou não-ser pelo fato de que ainda não existem. Como não-ainda ser, as possibilidades são os meios pelos quais o Deus di-polar labora no mundo para conduzi-lo em direção à realização”²⁶⁹. É por essas razões que, alguns anos depois, outro pseudônimo de Kierkegaard, Anti-Climacus, vai poder escrever em seu livro *A Doença para a Morte*, que Deus equivale a “que tudo é possível ou que tudo é possível é Deus”²⁷⁰. Essa reunião de todas as possibilidades na mente de Deus não se contradiz, assim, com o fato de Deus ser o Necessário, Aquele que é *causa sui*, que existe por si mesmo, mas em uma

²⁶⁶ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 106. SKS 4, 247: “Men en saadan Væren, der dog er Ikke-Væren, det er jo Muligheden; og en Væren, der er Væren, det er jo den virkelige Væren, eller Virkeligheden; og Tilblivelsens Forandring er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed.”

²⁶⁷ Curtis L. THOMPSON. *Following the Cultured Public's Chosen One*, p. 162. No original: “Empowering Nihilism”.

²⁶⁸ Idem, p.163. No original: “Both Martensen and Kierkegaard endorse an empowering sort of nihilism”.

²⁶⁹ Idem, p. 163. No original: “These possibilities are nothing or non-being in that they do not yet exist. As not-yet being, possibilities are the means by which the di-polar God works in the world to further it toward fulfillment”. O termo “Deus di-polar” usado por Thompson se refere aos argumentos de Martensen que tentam preservar a ideia de um Deus pessoal, diferente do panteísmo que emerge da adesão completa às ideias de Hegel. Thompson usa a expressão “di-polar” para evitar confusões com o termo “bipolar”, usado em psicologia e psiquiatria. Neste ponto, é possível perceber que o hegelianismo de Martensen não era uma adesão total e irrefletida a tudo o que Hegel pensou, mas uma discussão sobre esse tema seria um desvio muito grande dos argumentos centrais desta tese. É importante mencionar novamente a identificação que Kierkegaard faz, pela pena de Climacus, entre sistema e panteísmo no *Pós-escrito* (SKS 7, 117-118).

²⁷⁰ SKS 11, 156: “[...]Gud er det at Alt er muligt, eller at Alt er muligt, er Gud [...]”.

compreensão que distingue necessidade de fatalismo, pois o fatalismo é justamente a exclusão das possibilidades. Fica dado, então, um passo importante para a pergunta do subtítulo do Interlúdio, que envolve o passado e a necessidade.

Climacus então vai adiante, apresentando outra pergunta: “O necessário pode devir?”²⁷¹ Climacus mostra claramente que não, que o necessário não pode devir, pois o devir é um tipo de mudança, mesmo que bem específico. O necessário, por definição, é imutável, “dado que se relaciona sempre consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira”²⁷². Aqui, Climacus tangencia novamente a doutrina da criação “ex nihilo”. Após afirmar a impossibilidade do necessário vir à existência, ele constata que o possível, ao passar à realidade, mostra-se como nada, pois a possibilidade é “nadificada”²⁷³, ou seja, anulada, aniquilada, quando se torna realidade. O real, que antes era possibilidade, agora existe, e a possibilidade torna-se assim um nada, que é o lugar de onde veio o que agora é real.

Outra observação deve ser feita neste ponto. Climacus não forneceu até o momento nenhuma explicação ontológica para o devir, ou para o ato da criação. Tudo o que ele fez até este ponto (e não é pouco), foi analisar os aspectos lógicos do problema. Mas ele, em nenhum momento, exhibe alguma pretensão de mostrar ao leitor alguma explicação de cunho ontológico sobre como ocorre o devir. Se pretendesse fazê-lo, ele estaria tentando ver pela perspectiva plena do Criador, o que ele não faz jamais em seus textos. Como mencionado acima, Climacus age como Sócrates (mencionado por Haufniensis). Ele mostra saber distinguir entre o que ele sabe e o que não sabe.

Fica, assim, estabelecida uma distinção entre o possível e o necessário, bem como a exclusão do devir do âmbito do necessário:

Tudo o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário *é*.²⁷⁴

A necessidade não devém, é imutável, simplesmente é. O que devém, ao contrário, mostra que não é necessário, pois passou da possibilidade (que na passagem tornou-se não-ser) para a realidade. Portanto, não se pode dizer das coisas que devém que elas simplesmente são, como o necessário. Elas vêm a ser, passam do não-ser (onde eram apenas possibilidade) ao ser (onde se tornam realidade).

²⁷¹ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 106. SKS 4, 247: “Kan det Nødvendige blive til?”

²⁷² Idem. SKS 4, 247: “[...] da det altid forholder sig til sig selv, og forholder sig til sig selv paa den samme Maade”.

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem. SKS 4, 274: “Alt, hvad der bliver til, beviser netop ved Tilblivelsen, at det ikke er nødvendigt; thi det Eneste, der ikke kan blive til, er det Nødvendige, fordi det Nødvendige *er*.”

Climacus, aqui, se vê então preparado para rechaçar a ideia de que a necessidade é a unidade de possibilidade e de realidade, ligada ao pensamento hegeliano²⁷⁵. Climacus constata que possibilidade e realidade não são como simples essências diferentes, mas sua diferença é mais profunda, pois é a diferença entre algo que não é e algo que é. Não podem, portanto, formar uma unidade, e muito menos uma unidade que seja a necessidade, pois, como observa Climacus, “a essência do necessário consiste em ser”.²⁷⁶

Climacus pode, assim, encerrar o tópico sobre o devir com algumas conclusões lógicas fundadas no que foi estabelecendo até aqui:

A necessidade se mantém por si mesma; absolutamente nada devém com necessidade, assim como a necessidade não devém ou tampouco como algo, em se tornando, torna-se necessário. Não há absolutamente nada que exista por ser necessário, mas sim o necessário existe porque é necessário ou porque o necessário é. O real não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois.²⁷⁷

Aqui aparece com mais nitidez uma distinção bastante forte que já vinha se delineando em toda a argumentação do tópico sobre o devir. As coisas que devém não são necessárias, e nem podem ser. É uma impossibilidade lógica. O devir, por sua vez, é uma mudança (ou movimento, dado que Climacus grafa a palavra grega “kinesis” ao falar da mudança do devir, como visto acima), e esta mudança é sempre da possibilidade à realidade. Se, assim, o devir não pode ser necessário, os conceitos de realidade e possibilidade são fundamentalmente diferentes do conceito de necessidade. Os âmbitos ficam, então, distintos: o possível e o necessário, o devir e o imutável. Outra vez, tem-se no argumento desenvolvido por Climacus uma descrição lógica e abstrata perfeitamente compatível com o pensamento cristão esposado por Agostinho, e seguido pelo filósofo de Tagaste nas premissas que estabelece em suas investigações filosóficas. O que é necessário liga-se claramente ao eterno, ao imutável. Necessidade só pode ser atributo, assim, do âmbito da eternidade. O devir, por sua vez, se adéqua perfeitamente aos atributos das criaturas: passam do nada ao ser, e esta passagem implica em mudança. O devir é, então, um processo das coisas essencialmente mutáveis, é o

²⁷⁵ Conforme informado em uma nota do tradutor (Álvaro Valls) em Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 107.

²⁷⁶ Idem, p. 107. SKS 4, 274: “[...]det Nødvendiges Væsen er at være”.

²⁷⁷ Idem, p. 107-108. SKS 4, 274: “Nødvendigheden staaer ganske for sig selv; der bliver slet Intet til med Nødvendighed, ligesaa lidet som Nødvendigheden bliver til, eller Noget ved at blive til bliver det Nødvendige. Der er slet Intet til fordi det er nødvendigt, men det Nødvendige er til fordi det er nødvendigt eller fordi det Nødvendige er. Det Virkelige er ikke mere nødvendigt end det Mulige, thi det Nødvendige er absolut forskjelligt fra begge”.

atributo da criação. A distinção é inescapável: “Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio”²⁷⁸.

Climacus encerra o tópico sobre o devir com interessantes observações sobre devir e liberdade. O devir só ocorre em liberdade: “Toda e qualquer causa remonta a uma causa atuando livremente”²⁷⁹, e não em necessidade. Há um interessante debate sobre esta liberdade de atuação das causas entre intérpretes do texto climaciano. C Stephen Evans menciona as críticas feitas por Nielsen²⁸⁰, que considera esta construção argumentativa “embaraçosamente metafísica”²⁸¹, por remeter o leitor a um mundo contingente “cuja contingência reflete seu status de mundo criado por uma ação livre de Deus”²⁸². Nesta discussão com Nielsen, Evans faz notar que o texto de Climacus, lido hoje, causa alguma estranheza pelo seu teor metafísico que parece escrito em outros tempos. Comentando toda a discussão sobre possibilidade e necessidade, diz Evans: “Climacus, aqui, parece mais próximo, em sensibilidade, de um filósofo grego ou medieval do que de wittgensteinianos contemporâneos”²⁸³. De fato, no presente século, depois de todo o desenvolvimento da filosofia da linguagem, e depois da metafísica ter sido condenada à morte por diversas correntes filosóficas do século XX, leitores de Climacus hoje podem se ver tentados a interpretá-lo em termos de linguagem ou de psicologia, como se fez (e foi mencionado acima) com Agostinho em relação às suas investigações sobre o tempo. Para reforçar seus argumentos, Nielsen, segundo Evans, recusa-se a associar a “causa livre” do Interlúdio com quaisquer ideias teístas pelo simples fato de Climacus ter criticado a teologia natural no terceiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*. Mas aqui é preciso ter sempre em mente o que já foi dito sobre comunicação indireta, estilo literário e ironia na obra pseudonímica de Kierkegaard. Ora, é evidente, por todos os assuntos tratados em *Migalhas Filosóficas*, que Kierkegaard, pela pena de Climacus, está tratando de questões teológicas o tempo todo em seu livro. Por que isto seria diferente no Interlúdio? A menção a uma causa livre e a natural associação que o leitor pode fazer dela com o Deus do cristianismo não parecem ser algo que excede aos propósitos de Kierkegaard ao fazer Climacus escrever como escreveu. Como diz Evans (sobre o que Climacus afirma a respeito da causa que atua em liberdade):

²⁷⁸ Idem, p. 108. SKS 4, 275: “Ingen Tilblivelse er nødvendig; ikke før den blev til, thi saa kan den ikke blive til; ikke efter at den er bleven til, thi da er den ikke bleven til.”

²⁷⁹ Idem, p. 108. SKS 4, 275: “Enhver Aarsag ender i en fritvirkende Aarsag”.

²⁸⁰ H.A. Nielsen, autor de um comentário às Migalhas Filosóficas, com quem Evans, em seu livro, discute acerca do caráter ontológico e metafísico das reflexões de Climacus no Interlúdio.

²⁸¹ C. Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 123. No original: “[...] embarrassingly metaphysical [...]”.

²⁸² Idem. No original: “[...] whose contingency reflects its status as one created by a free action of God”.

²⁸³ Idem. No original: “Climacus seems closer in sensibility to a Greek or medieval philosopher here than to contemporary Wittgensteinians”.

Apesar desses comentários não serem explicitamente cristãos e nem mesmo constituírem por si mesmos um compromisso com o teísmo, eles certamente parecem se harmonizar com uma visão teísta das coisas.²⁸⁴

A linguagem e o estilo utilizados por Climacus, portanto, não são explicitamente cristãos como os de Agostinho, mas o sentido e o conteúdo das ideias expostas ao longo de todo livro, sem exclusão do Interlúdio, são inegavelmente voltados para a discussão do cristianismo. E neste primeiro tópico do Interlúdio, sobre o devir, isto já pode ser constatado. Concluindo este tópico, Climacus mostra que o devir, portanto, não ocorre devido a uma razão, mas por uma causa. O devir, diferentemente do necessário, é causado (e, portanto, é condicionado), e eventuais aparências de necessidade nas coisas devidas são meros enganos provocados por sucessões de causas intermediárias que são também, por sua vez, coisas que devieram, e isto inclui até mesmo leis naturais causadoras de algum devir. A comparação é inevitável aqui: a criação, a natureza, o mundo, tudo está no âmbito do devir, em oposição ao âmbito do necessário, atributo da eternidade (mesmo que isto não seja dito explicitamente por Climacus, como muitas coisas não são).

Climacus passa então a desenvolver o segundo tópico do Interlúdio, que é também o mais curto, intitulado “O Histórico”²⁸⁵. Climacus faz o histórico equivaler ao que deveio: tudo o que deveio é, pelo simples fato de devir, histórico, e o “predicado decisivo do histórico”²⁸⁶ é que ele deveio, ou veio a ser. Isto vale para toda a natureza, segundo Climacus. E aqui, feita tal afirmação, Climacus entra na questão do passado: “o histórico é o passado (pois o presente confinando com o futuro ainda não se tornou histórico)”²⁸⁷. Assim mesmo, de uma maneira quase displicente, lançando em poucas palavras entre parênteses as razões para explicar porque o histórico é o passado, é que Climacus tangencia novamente um dos problemas levantados por Agostinho. O presente ainda não é histórico, pois é presente (e não passado), e confina com o futuro. Contudo, nisto fica implícito (ou pelo menos indicado como possibilidade de comparação) o problema do presente como “átomo”, impossível de ser decomposto, confinando (sem possibilidade de medição destes confins) com o passado e com o futuro.

A partir daqui Climacus se depara com outro problema. A natureza “é”, ela “é” no presente, não “é” no passado, e, portanto, não é história. Mas a natureza deveio, e isto indica

²⁸⁴ Idem, p. 123. No original: “Though these comments are not explicitly Christian and do not even by themselves constitute a commitment to theism, they certainly seem to be congenial to a theistic view of things”.

²⁸⁵ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 109. SKS 4, 275: “Det Historiske”

²⁸⁶ Idem, p. 109. SKS 4, 275: “[...] Historiskes afgjørende Prædikat [...]”.

²⁸⁷ Idem, p. 109. SKS 4, 275: “[...] det Historiske er det Forbigangne (thi det Nærværende i Confiniet med det Tilkommende er endnu ikke blevet historisk)”.

sua inserção também no âmbito do histórico e do passado. Voltando ao argumento sobre o devir, pode-se dizer que a natureza, mesmo “sendo”, é algo que passou da possibilidade à realidade (e foi criada), e, portanto, tem história. E então fica preparado o terreno para Climacus fazer referência à eternidade em contraposição à história: “[...] a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e contudo absolutamente não possui história”.²⁸⁸ História e imperfeição são então associadas e contrapostas à eternidade e perfeição. Como explica Evans:

A eternidade para Climacus representa a perfeição. O eterno é aquilo que está pleno e completo. O temporal, ao contrário, é aquilo que está incompleto e “em andamento”.²⁸⁹

E após esta contraposição explícita do eterno com o histórico, Climacus encerra o segundo tópico retornando à questão sobre a causa absolutamente livre do devir histórico e, portanto, da história. Climacus fala do histórico em relação dialética com o próprio tempo, e de um devir no interior do próprio devir, o que ele chama de reduplicação. Segundo Álvaro Valls, reduplicação é um termo técnico central no pensamento de Kierkegaard²⁹⁰. O sentido dado à ideia de reduplicação no Interlúdio, e especificamente aqui, insere-se no contexto específico da discussão, mesmo que também tenha relação com o sentido do mesmo termo em outras obras e na célebre referência que Kierkegaard faz a Agostinho (como único autor que talvez reduplicasse seu pensamento) em seu diário em 1848²⁹¹. Climacus é sucinto na exposição desta reduplicação do devir, mas o leitor deve atentar para o que ele escreveu no parágrafo anterior acerca da natureza que devém tanto no passado como no presente, e só assim se pode compreender como é que o devir da história situa-se no interior de outro devir (presente, ou seja, o devir da natureza, na qual pode haver até mesmo leis que causam e condicionam o devir de outras coisas, mas que não deixa por isto de ser, também, algo que deveio).

Após encerrar o breve tópico sobre o histórico, Climacus inicia o terceiro tópico, intitulado “O Passado”²⁹², e passa a lidar diretamente com o problema levantado pelas perguntas do subtítulo do Interlúdio. Logo nas primeiras linhas, há uma afirmação da

²⁸⁸ Idem, p. 109-110. SKS 4, 276: “[...] det er det Eviges Fuldkommenhed ikke at have Historie, og er det Eneste, der er til, og dog absolut ikke har Historie”.

²⁸⁹ C. Stephen EVANS. *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript"*, p. 227. No original: “Eternity for Climacus represents perfection. The eternal is that which is full and complete. The temporal, on the contrary, is that which is incomplete and ‘on the way’”.

²⁹⁰ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 110. Esta informação encontra-se em nota do tradutor.

²⁹¹ Cf. Robert PUCHNIAK. *Kierkegaard and Augustine: A Study in Existence*, p. 198 (além da discussão sobre Kierkegaard e Agostinho no primeiro capítulo da presente tese).

²⁹² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 110. SKS 4, 276; “Det Forbigangne”.

imutabilidade do passado e da impossibilidade de ser refeito o que já aconteceu. Existe então uma imutabilidade do passado, e, como é lógico, há também a imutabilidade do necessário. A pergunta conseqüente a estas constatações é evidente: seriam estas duas imutabilidades a mesma? Ou, “esta imutabilidade é a da necessidade?”²⁹³ Climacus lembra ao leitor que o passado implica na mudança do devir. Portanto, se o passado é imutável, ele obteve sua imutabilidade por uma mudança. A imutabilidade própria do passado, portanto, “não exclui toda mudança”²⁹⁴, pois não excluiu a mudança própria do devir. Assim, pode-se dizer, como sintetiza Mercer²⁹⁵, que todo necessário é imutável, mas nem todo imutável é necessário, e que existem tipos qualitativamente diferentes de imutabilidade.

O que é importante para se lembrar é que Kierkegaard não está argumentando que podemos alterar o imutável, mas que o passado sempre poderia ter sido diferente à luz de escolhas futuras.²⁹⁶

Climacus constata que toda mudança só é “(dialeticamente em relação ao tempo), excluída, porque é excluída a cada instante”²⁹⁷. Diante desta afirmação de exclusão a cada instante, vale ressaltar aspectos do devir e do passado já mencionados tanto em relação ao próprio texto do Interlúdio quanto em relação ao problema do tempo em Agostinho. Seguindo a lógica de ambos os argumentos, o passado é excluído, ou aniquilado, ou “nadificado”, a cada instante. Para Agostinho, como reiteradas vezes foi dito, o passado não mais existe, assim como o futuro, que ainda não existe, e o presente é algo existente, mas sem extensão. Nisto se enquadra a mudança que se exclui a cada instante, pois o passado é associado ao histórico, que é associado ao devir, que é associado à mudança. Assim, o movimento da mudança considerada em relação dialética com o tempo (relação esta que pode ser compreendida também como a imersão das criaturas no tempo, o que as torna incapazes de conhecer a partir da perspectiva de Deus, ou da eternidade) só pode ser em direção ao nada, o que ocorre com o passado.

A necessidade, por sua vez, não pode incluir mudança alguma e, como já foi também mencionado, o necessário é! Se ele simplesmente é, e não passa por mudança, não pode encaminhar-se para o nada e para a inexistência, como ocorre com o passado (tanto na perspectiva climaciana-kierkegaardiana quanto na agostiniana). Como Climacus observa, a

²⁹³ Idem. SKS 4, 276: “Er denne Uforanderlighed Nødvendighedens?”

²⁹⁴ Idem, p. 111. SKS 4, 276: “[...] saadan Uforanderlighed udelukker jo ikke al Forandring [...]”

²⁹⁵ Cf. David E. MERCER. *Kierkegaard's Living-Room*, p. 128.

²⁹⁶ Idem, p. 127. No original: “The important thing to remember is that Kierkegaard is not arguing that we can alter the unchangeable, but that the past could always have been different in light of future choice”.

²⁹⁷ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 110.. SKS 4, 276: “[...] (dialektisk i Retning af Tid) kun udelukket derved, at den ethvert Øieblik er udelukket”.

consideração do passado como algo necessário é sinal de um esquecimento do devir próprio do passado²⁹⁸.

Mas Climacus volta a perguntar se a imutabilidade do passado é a mesma da necessidade. Ao fazer esta pergunta outra vez (que já parecia suficientemente respondida), ele pretende abordar o problema por outro ângulo. Climacus distingue entre o “assim” e o “como” da realidade do passado²⁹⁹. O passado é assim, imutável, mas como ele chegou a essa imutabilidade só se pode afirmar que foi pelo devir, ou seja por uma mudança. O necessário, ao contrário, só se relaciona consigo mesmo do mesmo modo, ou seja, o “como” do necessário não pressupõe nenhuma mudança. Melhor dizendo, não seria sequer adequado falar em um “como” do necessário.

Neste ponto, Climacus já respondeu a pergunta do subtítulo do Interlúdio, sobre o passado, mas prossegue com a argumentação e passa a tratar do futuro. Climacus tenta mostrar que, se o passado fosse necessário, e não possível, o futuro também teria de ser necessário. Isto pode ser compreendido se se pensar que o necessário não muda, e que o futuro fatalmente tornar-se-á passado, o que levaria à única conclusão possível de que o futuro, tornando-se passado, tornou-se necessário; mas, se o necessário não muda, o futuro não poderia mudar, e não poderia existir como possibilidade e como liberdade, do modo como Climacus havia estabelecido anteriormente. Neste processo, então, fica demonstrada a impossibilidade de necessidade do futuro, pois o futuro torna-se passado, devém, muda, o que é algo, por definição, excluído do âmbito do necessário. Há, porém, um ponto importantíssimo para a compreensão da ideia de Paradoxo Absoluto neste parágrafo em que Climacus rechaça a necessidade do futuro. Ele assim se expressa:

Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro. Querer predizer o futuro (profetizar) e querer compreender a necessidade do passado é completamente a mesma coisa, e é apenas uma questão de moda se a uma geração uma parece mais plausível do que a outra.³⁰⁰

Conforme expõe Evans, Climacus está aqui se contrapondo claramente à doutrina hegeliana que introduz necessidade no tempo. A perspectiva hegeliana vê a necessidade não somente no passado, mas em toda a história:

²⁹⁸ Cf. Idem.

²⁹⁹ Cf. Idem.

³⁰⁰ Idem, p. 112. SKS 4, 277: “Dersom Nødvendigheden kunde indtræde paa eet eneste Punkt, saa vilde der ikke mere være Tale om det Forbigangne og det Tilkommende. At ville forudsige det Tilkommende (prophetere) og at ville forstaae det Forbigangnes Nødvendighed, er aldeles det Samme, og kun Moden gjør at det Ene synes een Slægt plausiblere end det Andet”.

Hegel ensinou que o movimento da história, como um todo, era necessário de alguma maneira, só que nós não podemos entender a necessidade daquilo que acontece no momento em que acontece, mas apenas em retrospecto.³⁰¹

Evans, então, percebe que o argumento de Climacus lida com “uma confusão”³⁰² presente no pensamento hegeliano, que é justamente a incapacidade de distinguir a imutabilidade histórica (ou seja, a imutabilidade do passado) e a necessidade metafísica. Dois pontos no argumento de Climacus são destacados por Evans. Em primeiro lugar, esta necessidade atribuída à história é incompatível com a “metafísica da liberdade”³⁰³ que está na base da argumentação de Climacus, conforme já exposto acima³⁰⁴. Se, de acordo com a exposição de Climacus, devir pressupõe possibilidade, então nada pode devir em necessidade, ao contrário do que se depreende da proposta hegeliana. Em segundo lugar, Evans esclarece ao leitor um ponto fundamental sobre a necessidade metafísica:

O que é metafisicamente necessário não pode ser concebido como sendo diferente do que é; neste caso podemos razoavelmente esperar obter absoluta certeza acerca do objeto uma vez que o tenhamos compreendido inteiramente, já que nenhum estado de coisas alternativo é possível. O que é historicamente imutável não tem esta característica.³⁰⁵

E assim, forçosamente, a proposta de compreensão do passado como necessário, ou seja, como imbuído da necessidade metafísica, implicaria necessariamente na compreensão de todo o âmbito da temporalidade como necessário, e na negação da possibilidade de devir. E desta forma se pode compreender o que Climacus argumenta quando afirma que quem pretende estabelecer a necessidade do passado não age de forma diferente de quem pretende profetizar, predizer o futuro. Evans nota que tal proposta resultaria em um fatalismo que abole a liberdade³⁰⁶, no qual o futuro já estaria determinado. O sistema hegeliano, portanto, ao inserir a necessidade no tempo, resultaria em algo tão incompreensível (e impossível) quanto pretender profetizar com base na especulação.

Mas aqui, neste ponto onde Climacus faz menção ao ato de profetizar, são cabíveis algumas reflexões sobre a menção feita por Agostinho às revelações feitas por Deus aos

³⁰¹ C Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 127. No original: “Hegel had taught that the movement of history as a whole was necessary in some sense, only we cannot understand the necessity of what occurs at the time it occurs, but only in retrospect”.

³⁰² Idem. No original: “[...] a confusion [...]”.

³⁰³ Idem. No original: “[...] metaphysics of freedom [...]”.

³⁰⁴ Especialmente na mencionada discussão de Evans com Nielsen.

³⁰⁵ C Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 127. No original: “What is metaphysically necessary cannot be conceived to be otherwise than it is; in such a case we can reasonably hope to attain absolute certainty concerning the matter once we have fully understood the issue, since no alternative state of affairs is possible. What is historically unchangeable lacks this characteristic”.

³⁰⁶ Cf. Idem, p. 127-128.

profetas na tradição judaico-cristã. Em Climacus, um dos aspectos mais importantes da ideia de Paradoxo Absoluto é a eternidade penetrando em um ponto do tempo. O argumento que foi construído por Climacus, porém, distingue fortemente o histórico da necessidade metafísica, e afirma que a confusão entre estes âmbitos seria equivalente a querer profetizar, predizer o futuro. Ora, se o histórico é o âmbito do devir, e se o âmbito do devir é o das possibilidades, então predizer o futuro é, pela perspectiva da razão, impossível, visto que nem todas as possibilidades vêm à existência no curso da história, e não se pode determinar quais serão as possibilidades que devirão (ou então não se poderia falar em possibilidades, mas em determinações). Deve-se então manter em vista o que já foi mencionado acima sobre a referência feita por Agostinho ao “presente do passado” e “presente do futuro”. Para Agostinho, conforme o que se pode ler no Livro XI, a predição do futuro é também incompreensível; contudo, ele não pode deixar de levar em conta os profetas da tradição judaico-cristã:

Declarai-nos, pois, ó Soberano Senhor das Vossas criaturas, de que modo ensinai às almas os acontecimentos futuros, pois não se pode duvidar que os revelastes aos Vossos profetas. De que modo ensinai as coisas futuras, ó Senhor, para quem não há futuro? Ou, antes, de que modo ensinai algumas coisas presentes acerca do futuro? Pois o que não existe também não pode, evidentemente, ser ensinado!
Este modo misterioso está demasiado acima da minha inteligência. Supera as minhas forças. Por mim não poderei atingi-lo. Porém, o poderei por Vós, quando me concederdes, ó doce luz dos ocultos olhos da minha alma.³⁰⁷

É notável este ponto de proximidade entre Climacus e Agostinho, mesmo levando em conta vários aspectos diferentes em suas respectivas argumentações. Mesmo que Agostinho não tenha se lançado na empreitada de discutir a diferença entre necessidade metafísica e imutabilidade, na conclusão a que chega ele constata a impossibilidade lógica de predição do futuro (que ainda não existe).

Para refletir sobre esta questão, é preciso retomar alguns argumentos já expostos. Em primeiro lugar, a comparação entre Climacus e Agostinho é a comparação entre um autor não-cristão³⁰⁸ e um autor cristão. O não-cristão Climacus vai analisar o mesmo objeto de

³⁰⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 284. PL 32, *Confessionum* XI, 19: “Tu, itaque, regnator creaturae tuae, quis est modus, quo doces animas ea quae futura sunt? Docuisti enim Prophetas tuos. Quisnam ille modus est, quo doces futura, cui futurum quidquam non est? Vel potius de futuris doces praesentia? Nam quod non est, nec doceri utique potest. Nimis longe est modus iste ab acie mea; invaluit ex me non potero ad illum; potero autem ex te, cum dederis tu, dulce lumen occultorum oculorum meorum”.

³⁰⁸ Sobre a condição de não-cristão de Climacus, além do que foi exposto no primeiro capítulo, é pertinente citar o que diz David E. MERCER. *Kierkegaards Living-Room*, p. 63: “Não há dúvida de que Kierkegaard tem confiança na visão cristã, mas ele está determinado a examinar a questão a partir de uma posição não tendenciosa” (No original: “There is no question that Kierkegaard has confidence in the Christian view, but he is

investigação de Agostinho neste caso, ou seja, o futuro, e concluir que profecias não podem ser feitas, pois o futuro não é necessário, e a possibilidade de profecia dependeria de uma necessidade do futuro. O cristão Agostinho, em sua investigação filosófica, só pode chegar à mesma conclusão pela via da lógica, já que, como visto, o bispo de Hipona se viu forçado a declarar, em um ponto, que passado e futuro não existem. Contudo, o bispo de Hipona também pensa na eternidade como presente, sem passado ou futuro, imutável. Assim, Deus vê tudo a partir de um presente, e Agostinho passa a lidar então com os conceitos de “presente das coisas passadas, presente das presentes e presente das futuras”³⁰⁹ para poder trabalhar com a hipótese de passado ou futuro como algo existente. Viu-se também que o presente é o âmbito de Deus, e é o que pode existir na eternidade. Somente a eternidade, e não o histórico, poderia assim ter como atributo lógico a necessidade, pois ela não devém. Então, profetizar equivaleria justamente à ocorrência do fato que Climacus concluiu ser impossível: a necessidade penetrando em um ponto do tempo! Nisto há uma expressão de um paradoxo, e a demonstração de sua impossibilidade lógica por Climacus no Interlúdio reforça para o leitor este aspecto que é tão importante na construção de sua ideia central (ou seja, do Paradoxo Absoluto). Mas o desconcerto e assombro causado pela crença neste mesmo paradoxo, e a admissão de incapacidade de compreendê-lo, já haviam sido expressas por Agostinho, como fica exemplificado pela citação acima, em que ele não pode afirmar que nunca ocorreram profecias, mas que também não é capaz de explicar como ocorreram.

É possível, porém, no contexto desta discussão da impossibilidade da profecia, considerar ainda outra comparação factível entre os argumentos de Climacus e de Agostinho. Como mencionado acima, Climacus admite que um sistema da existência só é possível para Deus, e não para os seres mortais, imersos na história. Agostinho, por sua vez, mostra que é Deus quem vive no presente. As ideias de “presente do passado” e “presente do futuro” são uma expressão da maneira como Deus vê o passado e o futuro. Os seres humanos, imersos no tempo, não podem perceber a existência assim. Para eles, o futuro ainda não existe. Se, portanto, algum ser humano vislumbra o futuro, que não existe para ele, isto só pode ocorrer por uma revelação, cujo modo de ocorrência, como nota Agostinho, é incompreensível, e tão incompreensível quanto a associação entre histórico e necessidade do pensamento hegeliano, refutada por Climacus.

determined to examine the question from a non-biased position”). Esta postura se torna ainda mais justificada em um texto como o Interlúdio, pelas suas peculiaridades já mencionadas.

³⁰⁹ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 284. PL 32, *Confessionum* XI, 20: “[...]praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”.

Assim, mostrando a equivalência entre passado e futuro em sua igual condição de exclusão da necessidade, Climacus encerra o terceiro tópico do Interlúdio e dá início ao quarto, último e mais extenso tópico do texto, intitulado “A concepção do passado”³¹⁰. Quanto ao título deste tópico, a comparação entre traduções também pode ajudar nesta análise. Na tradução de Howard e Edna Hong para a língua inglesa, ele foi traduzido como “The Apprehension of the Past”³¹¹, o que pode ser traduzido como apreensão, compreensão ou percepção. Conceituação talvez seja, também, uma tradução possível. De qualquer forma, o que se pretende dizer aqui é que Climacus, após elucidar vários pontos sobre necessidade, possibilidade, realidade e devir, vai tratar o problema de como se compreende algo tão fugidio, de tão difícil apreensão, como o passado, o histórico. Em seu estilo peculiar, diferente do estilo de Agostinho, Climacus estará também expressando, à sua maneira, como é desconcertante qualquer tentativa de se fazer tal apreensão pelo entendimento, e passará a abordar, assim, a via da fé.

O tópico se inicia com a reafirmação da relação dialética da natureza com o tempo, uma vez que a natureza (ou, poder-se-ia dizer, o mundo), existem sempre no presente (como “determinação do espaço”³¹², diz Climacus), mas também no passado. Ela contém em si, portanto, uma duplicidade, de ser presente e subsistir no passado. Já o histórico, ou a história, é sempre passado. Nisto, Climacus fala de um tipo de realidade, a realidade de algo que passou, pois não há como mudar o que aconteceu. Há então um aspecto de certeza no histórico. Contudo, há também incerteza, pois o histórico, ou seja, tudo aquilo que passou, deveio, e portanto não se passou como se passou no âmbito da eternidade, ou seja, no âmbito do necessário. O passado, então, existe sob uma dupla condição contraditória de certeza e incerteza. Diante de tal constatação, Climacus, poucas linhas após ter iniciado um tópico com o título de “concepção (ou conceito, ou apreensão, ou compreensão) do passado”, conclui que ele não pode ser conceituado, ou concebido, ou apreendido.

De maneira irônica, ele afirma que é um engano na concepção do passado pensar que ela seja uma concepção, e é igualmente errôneo pensar que o objeto dela, ou seja, o objeto da concepção de passado, possa ser objeto de uma concepção. “Toda concepção de passado que pretende tê-lo compreendido a fundo ao construí-lo, não faz senão ludibriar-se profundamente”³¹³. Tentativas de se conceituar o passado desta maneira, ou seja, a pretensão

³¹⁰ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 113. SKS 4, 278: “Opfattelsen af det Forbigangne”.

³¹¹ Søren KIERKEGAARD. *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, p. 79.

³¹² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 113. SKS 4, 278: “[...] Rummets Bestemmelse [...]”

³¹³ Idem, p. 114. SKS 4, 279: “Enhver Opfattelse af det Forbigangne, der tilgavns vil have forstaaet det ved at konstruere det, har kun tilgavns misforstaaet”.

de compreendê-lo completamente, são vistas como causadoras da ilusão da necessidade do passado. Para dar um exemplo disto, é possível dizer que o fato de terem existido dois filósofos, um romano no Norte da África e um dinamarquês, que escreveram sobre o tempo, parece tão certo quanto uma operação aritmética, e aos ouvidos de qualquer pessoa que os conheça soaria tão estranho dizer que eles não existiram quanto dizer que dois mais dois é igual a três. O que se faz, neste caso, é uma tentativa de se conceber, ou de apreender, um fato passado e, de fato, têm-se a ilusão de que tal fato é tão apreensível quanto as certezas da aritmética ou da geometria euclidiana. Porém, como eles mesmos demonstraram, isso não pode ser assim.

A impressão de compreensão não torna o objeto, de fato, compreendido, no sentido de algo definido, delimitado. Se assim fosse, e se o passado fosse compreensível ou apreensível de tal maneira que tornasse o passado necessário, o ato de compreender promoveria uma transformação no objeto compreendido, e a transformação solaparia, assim, sua própria pretensão de tornar seu objeto necessário. Como diz Climacus:

Um conhecimento do presente não dá a este qualquer necessidade, uma presciência do futuro não dá a este nenhuma necessidade (Boécio), um conhecimento do passado não dá a este nenhuma necessidade; pois toda compreensão, bem como todo conhecimento, não tem contribuições a dar.³¹⁴

A tentativa de compreensão do passado (neste sentido forte, ou seja, de compreensão plena), então, implica em tanta incerteza quanto a tentativa de se prever o futuro, razão pela qual Climacus pode citar a expressão “profeta do retrospecto”³¹⁵, de Carl Daub. Já o historiador sem tal pretensão é movido por uma paixão, a admiração, que Climacus descreve como “apaixonado sentido do devir”³¹⁶. É importante manter a ideia de paixão como motor para a atividade de quem pretende lidar com o histórico e com o devir, considerando-se o tema da fé como paixão, tão importante no pensamento kierkegaardiano. Apenas uma paixão pode lidar com o devir, visto ser este fundamentalmente o âmbito da incerteza (e não da necessidade), por mais certo que possa parecer algo que veio a ser. O sujeito padece com esta incerteza, pois não pode apreendê-la, e este padecimento, esta paixão, é fundamental na lida com o histórico.

³¹⁴ Idem, p. 114. SKS 4, 279: “En Viden af det Nærværende giver dette ingen Nødvendighed, en Forudviden af det Tilkommende giver dette ingen Nødvendighed (Boethius), en Viden af det Forbigangne giver dette ingen Nødvendighed; thi al Opfattelse som al Viden har Intet at give af”. É interessante aqui notar a referência que Climacus faz a Boécio, cristão e um dos Pais da Igreja, que foi mencionado acima e que é classificado por Wilberding como um daqueles pensadores que distinguem tempo e eternidade.

³¹⁵ Idem, p. 115. SKS 4, 279: “[...] baglænds Prophet [...]”

³¹⁶ Idem, p. 115. SKS 4, 279: “[...] lidenskabelige Sands for Tilblivelse [...]”.

Porém, de alguma forma se conhece o passado, ou, em outras palavras, alguma coisa do passado é conhecida. Mas este conhecimento traz intrinsecamente em si uma ambiguidade, que é a ambiguidade do devir demonstrada por Climacus até então. Por um lado, o histórico não é percebido como histórico imediatamente, pois o que se percebe imediatamente é o presente. Por outro lado, o histórico, considerado como o passado, não pode ser objeto de percepção imediata, mas é de alguma maneira e em certa medida conhecido. Climacus percebe a necessidade de uma maneira peculiar, um “órgão” para a percepção do histórico, que seja adequado ao caráter incerto do devir, e que possa, de certa forma, compensar com alguma certeza esta incerteza. Climacus então propõe a fé como este instrumento de percepção do histórico, capaz de trazer alguma certeza àquilo que é intrinsecamente incerto. O histórico, não podendo ser “visto”, ou apreendido imediatamente, torna-se visível pela fé, em uma referência que Climacus faz indiretamente (como sói fazer) ao texto das Escrituras³¹⁷. Climacus faz uma interessante comparação entre esta certeza da fé e a dúvida dos céticos (e dos hegelianos de seu tempo)³¹⁸, que não duvidavam da verdade da percepção imediata, mas se abstinham de elaborar conclusões (o que seria justamente um passo possível para alguma tentativa de apreensão do histórico) com receio de incursão no erro e no engano. Climacus, ao opor a fé a esta atitude, ressalta que a fé não é um conhecimento, mas “um ato de liberdade e uma expressão da vontade”³¹⁹.

Tendo isto em consideração, Climacus pode apresentar aqui um argumento que será relevante em sua exposição posterior, no último capítulo de *Migalhas Filosóficas*, da “inexistência de um discípulo de segunda mão”³²⁰, e de contemporaneidade com a verdade, ou seja, da superação, pela fé, de um total condicionamento do sujeito pela temporalidade. Esta torna-se, então, a situação do indivíduo que crê em Cristo e é tão contemporâneo dele quanto as pessoas que, há mais de vinte séculos atrás, viviam na Judéia e viram Jesus de Nazaré (o que não é dito explicitamente por Climacus, vale reiterar, visto ser ele um filósofo-personagem não-cristão).

E então, após esta longa exposição da maior parte dos argumentos do quarto tópico do Interlúdio, é possível retornar a Agostinho, em sua expressão de esperança de uma vida no eterno presente, onde o tempo será abolido. Como se expressou o filósofo de Tagaste, ele

³¹⁷ Hebreus 11, 1: “Ora, a fé é a certeza das coisas que se esperam, a convicção dos fatos que se não vêem”. Cf. a nota do tradutor em Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 118.

³¹⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 119, SKS 4, 281. Interessante notar que esta discussão também é um dos pontos mais importantes da obra *Contra Academicos*, de Agostinho.

³¹⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 121, SKS 4, 281: “[...] en Frihedens-Akt, en Villiens-Yttring”.

³²⁰ Cf Idem, p. 148. SKS 4, 301: “Der er ingen Discipel paa anden Haand”.

nutre uma esperança de se unir a Deus, desprendendo-se do tempo e alcançando a unidade de seu ser, esquecendo-se do passado, do futuro e de tudo o que é transitório, ocupando-se exclusivamente do presente. Nisto, Agostinho expressa uma ideia de abolição da transitoriedade muito semelhante à ideia de Climacus de supressão da incerteza do devir pela fé. O que está notavelmente presente em ambas as exposições é uma expressão de imediatidade, de abolição do transitório, de superação do devir. A eternidade, fortemente associada ao presente, pode assim ser interpretada como um escopo, uma meta, em ambos estes argumentos.

Mas a fé é paixão, como diz Climacus. Quando o autor pseudônimo do Interlúdio se opõe à dúvida cética, alguém poderia objetar a tudo quanto foi dito até aqui sobre o caráter paradoxal ou aporético das investigações sobre o tempo e a eternidade em Climacus e Agostinho, alegando que a interposição da fé é uma forma de superação das aporias e paradoxos. Isto, porém, não é certo, e o próprio Climacus fornece argumentos para afastar esta objeção. De fato, o tempo não encontra uma definição (ou conceito, ou delimitação, ou explicação, ou qualquer outra coisa que signifique domínio do objeto pelo intelecto e pelo entendimento) nem em Agostinho nem em Climacus. Porém, uma abordagem lógica e metafísica do problema do tempo que levasse em consideração tão somente os aspectos acessíveis ao entendimento seria forçada a interromper-se diante das aporias encontradas. É algo que está “acima da razão e contra a razão”³²¹. É o que se configura como “escândalo”³²², termo utilizado por Climacus e inspirado nas Escrituras³²³, ou como absurdo. De acordo com Benjamin Daise:

O absurdo é assim absurdo porque envolve uma contradição lógica, e é por isso que ele desafia o pensamento. Uma concepção que envolve não-temporalidade (a verdade essencial eterna = Deus) é considerada como aplicada a um ser temporal (um homem).³²⁴

O entendimento, então, mostra-se limitado para lidar com todos os aspectos de tal problema. Mas a fé não é um conhecimento. Ela é uma paixão para Climacus, e isto pode se aplicar também a Agostinho: sente-se um padecimento em sua escrita sobre o tempo, e no que ele diz sobre a esperança de superação do tempo e de encontro da unidade de seu ser no eterno presente. Sob esta perspectiva, e considerando-se o que Climacus diz sobre a fé como

³²¹ C Stephen EVANS. *Is Kierkegaard an Irrationalist?*, p. 360. No original: “[...]above reason and against reason[...]”. Vale ressaltar que este autor está fazendo menção a opiniões sobre o paradoxo das quais ele diverge.

³²² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 75. SKS, 4, 253: “Forargelsen”

³²³ 1 Coríntios 1, 23: “mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios;”

³²⁴ Benjamin DAISE. *Kierkegaard and the Absolute Paradox*, p. 65. No original: “The absurd is thus absurd because it involves a logical contradiction and that is why it defies thought. A conception that involves non-temporality (the eternal essential truth = God) is said to apply to a temporal being (a man)”.

expressão da vontade e da liberdade, há uma possibilidade de prosseguimento do pensador para além do escândalo, da aporia e da suspensão cética do juízo, pela via de uma paixão.

Climacus dirige-se ao final de seu Interlúdio reafirmando a impossibilidade do passado tornar-se necessário, acrescentando a observação de que o pósteros (o sujeito que sucede temporalmente a alguma coisa), quando considera algo que deveio, ou seja, que passou da possibilidade à realidade, retoma aquela possibilidade da coisa devinda. Isto fica claro se se pensar que a coisa devinda passada já não existe mais, justamente por ser passada. Não é portanto, real, e retorna ao campo da possibilidade que era.

Após encerrar o quarto tópico com aquelas considerações sobre fé e devir, Climacus acrescenta ao Interlúdio um anexo³²⁵, que serve claramente de preparação do leitor para o último capítulo da obra, no qual será abordada a já referida condição de contemporaneidade com a verdade do discípulo pósteros. No anexo, Climacus aventa a peculiaridade do fato histórico de que o hipotético “deus” se fez presente no tempo, e se fez, portanto, histórico. É pertinente ressaltar que Climacus faz acentuar para o leitor a impossibilidade de se apreender o Paradoxo Absoluto, pois conclui o Interlúdio afirmando, em relação à vinda “do deus” na história (que é “objeto da fé”³²⁶), as mesmas conclusões às quais chegou acerca de qualquer outro fato histórico: ele está imerso no devir, e não poderia ser necessário, nem como futuro e nem como passado³²⁷. Porém, a esta altura, o leitor (seja de Climacus ou de Agostinho) já pôde perceber, por várias vezes, que a eternidade liga-se ao presente, e que contemporaneidade é referente ao presente. A contemporaneidade com a verdade, que Climacus expõe no último capítulo da obra, e que será analisada também mais adiante nesta tese, é, assim a contemporaneidade própria do eterno, diferente da contemporaneidade histórica.

A comparação entre as ideias do livro XI das *Confissões* de Agostinho e o Interlúdio das *Migalhas Filosóficas* de Climacus, assim, revela afinidades notáveis no pensamento de ambos os autores. Em alguns pontos, pode-se dizer que os dois textos chegam a ser até mesmo complementares, por abordarem problemas semelhantes a partir de perspectivas diferentes. O mais importante na presente investigação, porém, são as distinções que os textos apontam. Aquela existente entre tempo e eternidade é a principal. Mas a distinção que os autores revelam que sabem fazer, entre o que sabem e o que não sabem, também é digna de atenção. Como mencionado ao longo deste capítulo, desde o início, o enfrentamento do

³²⁵ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 125. SKS, 4, 285: “Tillæg”

³²⁶ Idem, p. 127. SKS, 4, 286: “[...] Troens Gjenstand [...]”

³²⁷ Cf. Idem. SKS, 4, 286.

problema filosófico sobre o tempo conduz o investigador a diversas aporias, e a investigação das relações entre tempo e eternidade conduz a muitas outras mais. Nisto, Agostinho e Kierkegaard se revelam mais próximos entre si do que se poderia esperar de pensadores separados por um lapso de tempo tão grande. Kierkegaard, homem do século XIX, não se rende à tentação sistemática do ambiente intelectual de sua época, e não demonstra pretensões de superar todas as dificuldades com as quais se depara no caminho. Ao mesmo tempo, ele enfrenta a questão do tempo e da eternidade considerando seus objetos de investigação sob uma perspectiva metafísica que não encontra muitos entusiastas no tempo presente, chegando a parecer, como mencionado acima, um pensador medieval. Mas são as próprias aporias e contradições encontradas neste caminho escolhido por Kierkegaard que fornecem um de seus pontos fundamentais à ideia de Paradoxo Absoluto, tão significativa para a compreensão do pensamento cristão.

Tendo sido estabelecidos os pressupostos agostinianos do tempo e da eternidade (e especialmente da absoluta distinção entre ambos) no pensamento de Kierkegaard, deve-se passar agora à próxima etapa de investigação, que é o pressuposto agostiniano da verdade, que também é outro ponto fundamental para a ideia de Paradoxo Absoluto. Na investigação sobre o tema da verdade em Kierkegaard e Agostinho, serão abordados tanto alguns problemas já tratados neste capítulo quanto algumas questões de cunho onto-antropológico específico. Como introdução a estes temas do próximo capítulo, é pertinente fazer aqui uma última citação de Agostinho. Em seus *Comentários aos Salmos*, o pensador de Tagaste diz:

Portanto, aqueles teus anos, anos eternos, anos que não mudam, serão pelas gerações das gerações. Há, assim, uma geração das gerações, e nela serão os teus anos. Qual é essa geração? Ela verdadeiramente é, e ainda que não a conheçamos, seremos nela e em nós serão os anos de Deus. E de que modo seremos neles? Do mesmo modo em que Deus será em nós. Por isso está escrito: “Para que Deus seja tudo em todos”. Não há, de fato, distinção entre os anos de Deus e o próprio Deus: os anos de Deus são a eternidade de Deus, e esta eternidade é a própria substância de Deus, que não conhece mudança alguma. Nela, nada é passado, como se não existisse mais; nada é o futuro, como se ainda não existisse. Nela não há nada além do presente do verbo ser; nela não há nem o foi nem o será, porque o que foi agora não é mais, e o que será não é ainda. Tudo quanto nela existe é simplesmente o “é” presente. Foi justamente com essa palavra que Deus enviou seu servo Moisés. Recordai: ele havia perguntado o nome d’Aquele que o enviava; sim, perguntou a Ele e pôde conhecê-lo, sem que tal desejo, fruto de um querer bom, ficasse insatisfeito. Ele não fez a pergunta por curiosidade ou presunção, mas por necessária exigência de seu próprio serviço. Moisés disse: “O que responderei aos filhos de Israel, se me perguntarem: Quem te enviou a nós?” E o Senhor, apresentando-se como Criador à criatura, como

Deus ao homem, como o imortal ao mortal, como o eterno ao temporal, respondeu: “Diga que Eu sou o que sou”.³²⁸

Essa passagem (a que também se fará referências adiante) mostra ao leitor significativas questões sobre antropologia (“de que modo Deus estará em nós”) e sobre ontologia (a “ontologia do Êxodo”, que identifica Deus com o ser, o “Eu Sou” declarado a Moisés). Essas considerações onto-antropológicas vêm acompanhadas de uma definição de eternidade: “ipsa Dei substância est”, a própria substância de Deus. Ontologia, antropologia, o problema da distinção entre tempo e eternidade, como visto, são indissociáveis em Agostinho e Climacus. E uma onto-antropologia, em Climacus, é igualmente indissociável do problema da verdade e de uma ontognosiologia, pois no pensamento cristão, aquele que é, o Eu Sou declarado a Moisés, é também o que afirma ser a Verdade. Esse será, então, o objeto de discussão do próximo capítulo.

³²⁸ AGOSTINHO. *Comentários aos Salmos*. PL 36, *Enarrationes in Psalmos, In Eundem Psalmum 101, Sermo 2, 10*. No original: “Illi ergo anni tui aeterni, anni tui qui non mutantur, in generatione generationum erunt. Est quaedam generatio generationum; in illa erunt anni tui. Quae est ista? Est quaedam, et si bene agnoscamus, in illa erimus, et anni Dei in nobis erunt. Quomodo in nobis erunt? Quomodo ipse Deus in nobis erit: unde dictum est: Ut sit Deus omnia in omnibus. Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse: sed anni Dei, aeternitas Dei est: aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit; quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, non nisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen. Quaesivit enim nomen mittentis se; quaesivit, et audivit, nec desertum est desiderium concupiscentiae bonae. Quaesivit autem, non quasi curiositate praesumendi, sed necessitate ministrandi. Quid, inquit, dicam filiis Israel, si dixerint mihi: Quis te misit ad nos? Et ille indicans se creaturae Creatorem, Deum homini, immortalem mortali, aeternum temporali: Ego, inquit, sum qui sum”.

CAPÍTULO 3: VERDADE

Um dos problemas mais notáveis na história da filosofia é o da verdade. Ele é, de fato, um problema fundamental, e desdobra-se em diversas outras questões, como a da distinção entre verdade e falsidade, a da possibilidade de se alcançar a verdade, a das relações entre verdade e conhecimento, ou entre verdade e linguagem, dentre muitas outras. Considerações sobre a verdade não podem ser ignoradas nos campos da lógica, da epistemologia ou da teoria do conhecimento, e é difícil pensar em algum ramo da filosofia que não se ocupe, em alguma medida, com esse tema. A presente investigação sobre a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto lida principalmente com a filosofia da religião, e mais especificamente com o pensamento cristão, e nela o problema da verdade é um dos pontos fundamentais. No desenvolvimento de sua argumentação sobre o Paradoxo Absoluto, Johannes Climacus o equipara inequivocamente à verdade. Portanto, se alguém perguntar o que é o Paradoxo no pensamento de Kierkegaard, não poderá escapar do problema da verdade nos textos assinados por Climacus.

A questão mais fundamental em uma investigação sobre a verdade pode ser formulada com aquela que talvez seja a pergunta mais simples sobre o ela: “Que é a verdade?”. Na filosofia da religião, e no pensamento ocidental, essa pergunta é especialmente significativa: É a pergunta formulada por Pilatos a Jesus, após o Cristo ter declarado que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, e que todos os que são da verdade ouvem a Sua voz, conforme narrado no Evangelho de João, capítulo 18, versículo 38. A pergunta é formulada de maneira muito simples no Evangelho : “*τι εστιν αληθεια*”, e não apresenta dificuldades de tradução. Agostinho leu essa passagem traduzida como “*quid est veritas*”, e Kierkegaard leu-a como “*Hvad er sandhed?*”. Para o cristianismo, e para os cristãos, seja sob um ponto de vista teológico dogmático, seja sob um ponto de vista confessional, a pergunta de Pilatos permite uma resposta direta encontrada também no Evangelho de João: a declaração de Jesus de que Ele é a verdade (João 14:6). Também nessa passagem de João, não há dificuldades quanto à tradução do termo. Verdade é *αληθεια*, é *veritas*, e é *sandheden*³²⁹.

Porém, como a afirmação de Jesus pode ser considerada sob um ponto de vista filosófico? Pode um filósofo tomá-la como premissa para uma investigação sobre o problema da verdade? A discussão sobre questões histórico-filosóficas no primeiro capítulo desta tese pode servir como base para uma análise dessas perguntas. No contexto da Antiguidade ou do

³²⁹ É pertinente destacar que, em dinamarquês, o artigo definido é expresso como um sufixo do substantivo. Por isso, *sandhed* se traduz como *verdade*, e *sandheden* é, literalmente, *a verdade*.

Medievo, não é possível uma distinção qualitativa absolutamente clara entre problemas essencialmente teológicos e filosóficos. Se tal distinção for feita, ela conduzirá a um problema maior, que é o da exclusão de Agostinho do rol dos filósofos, algo facilmente classificável como absurdo, visto que não é possível ignorar o pensamento agostiniano na história da filosofia. Contudo, no contexto da filosofia moderna e contemporânea, a questão parece ser mais complexa, já que a distinção entre filosofia e teologia se torna mais clara. A despeito de respostas diferentes que filósofos de diferentes correntes poderiam dar, é perfeitamente defensável afirmar que uma resposta afirmativa é possível com base no tratamento que Kierkegaard, sob a pena de Climacus, dá ao problema da verdade. Como visto anteriormente, Climacus é possivelmente o pseudônimo kierkegaardiano que mais se aproxima da perspectiva de um filósofo, no sentido estrito do termo. Ademais, seria quase tão difícil excluir o pensamento de Kierkegaard da história da filosofia quanto excluir dela o pensamento de Agostinho.

Alguém poderia apresentar a seguinte objeção: na modernidade, a identificação da pessoa de Jesus com a verdade pode ter relevância para uma perspectiva puramente existencial, psicológica ou religiosa, mas dificilmente poderia ter relevância para problemas epistemológicos ou gnosiológicos. Porém, um aspecto importante da obra de Kierkegaard é justamente uma refutação dessa objeção. Ao mesmo tempo em que refuta uma objeção como essa, a argumentação tecida por Kierkegaard nos textos de Climacus leva o leitor a perceber que questões existenciais e religiosas não podem ser desvinculadas de problemas epistemológicos ou gnosiológicos. Como já foi afirmado anteriormente, obras como *Migalhas Filosóficas* ou o *Pós-escrito* dizem respeito tanto a problemas de teoria do conhecimento ou de linguagem quanto a questões existenciais e religiosas, e o mesmo pode ser dito sobre várias partes de uma obra como *As Confissões*. No presente capítulo, o que se propõe é justamente uma análise comparativa do problema da verdade sob a perspectiva agostiniana e kierkegaardiana, com ênfase em duas obras: *De Magistro*, de Agostinho, e *Migalhas Filosóficas*, escrita por Kierkegaard sob o pseudônimo Johannes Climacus. A leitura dessas duas obras pode também refutar outra objeção: a da equivocidade do termo *verdade*. É possível imaginar que alguém diga: “ambos falam sobre a verdade em sentidos diferentes, tratando ora de uma ideia, ora de outra, ainda que o termo utilizado seja o mesmo”. Contra tal objeção, uma leitura atenta de *Migalhas Filosóficas* e de outros argumentos presentes no *Pós-escrito* mostra uma univocidade do termo, mesmo que ele seja usado em contextos diferentes, de discussões diferentes.

Da mesma forma, a leitura de uma obra como *De Magistro* também revela essa univocidade do termo *verdade* no pensamento de filósofos cristãos, e outros textos de Agostinho podem corroborar essa ideia. Verdade, para o cristianismo, é tanto aquilo (objeto) que os filósofos compreendem como verdade quando discutem o que esse termo quer dizer em investigações sobre o conhecimento ou a linguagem, quanto Aquele (sujeito) a que um cristão se refere como fonte de sentido em uma perspectiva existencial e religiosa. Agostinho, como se verá a seguir, frequentemente se refere a Cristo como *veritas*, e não distingue esse sentido do termo de outros sentidos possíveis quando discute o problema da verdade em contextos diferentes. Ainda que as discussões sejam distintas, ou ainda que versem sobre problemas diferentes, uma perspectiva cristã, seja ela filosófica ou teológica, vai sempre tomar como pressuposta a univocidade do termo *verdade*.

O que é, então, a verdade? Ela é um “quê” ou um “quem”? Ela é algo ou alguém? O Paradoxo, no pensamento kierkegaardiano, é ambas as coisas. Talvez pareça até mesmo sacrílego a um cristão dizer que Cristo é um “quê”, mas não se pode deixar de pensar nas ideias de *λογος*, ou de *Verbum*, sem pensar em ideias que são objeto de consideração e investigação filosóficas. O mesmo se dá com a ideia de verdade. Em debates com outras perspectivas filosóficas, a verdade é tratada como um objeto de investigação, de análise, de discussão. Ainda assim, um pensador cristão sempre perceberá a verdade como um sujeito, e não apenas como objeto de consideração. A relação com a verdade, em tal perspectiva, será, portanto, sempre uma relação intersubjetiva, e não uma simples relação entre sujeito e objeto, mesmo que a discussão se configure dessa forma. E se a relação de alguém com a verdade, para o cristianismo, é sempre uma relação intersubjetiva, importa então refletir sobre os próprios sujeitos envolvidos nessa relação, o que implica a necessidade de uma investigação antropológica (e onto-antropológica, como se verá adiante) do tema.

Essas questões serão abordadas nos tópicos deste capítulo. Os tópicos a seguir enfatizarão problemas antropológicos, gnosiológicos, ontológicos e existenciais que os argumentos de Climacus suscitam quando esse pseudônimo kierkegaardiano discute o problema da verdade, principalmente em *Migalhas Filosóficas*, mas também no *Pós-escrito*. Essas discussões de Climacus serão correlacionadas com questões enfrentadas por Agostinho em algumas de suas obras, mas uma ênfase maior será dada ao diálogo *De Magistro*, devido às notáveis semelhanças e concordâncias existentes nos argumentos defendidos pelo bispo de Hipona e pelo filósofo de Copenhague nos referidos textos. É certo que o tema *verdade* é importante ou, melhor dizendo, fundamental, em muitos dos escritos de Agostinho, e vários deles serão mencionados aqui. Considerando, porém, o escopo do presente trabalho, de se

identificar pressupostos agostinianos na ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto, alguns textos de Agostinho, como o mencionado diálogo sobre o Mestre, serão analisados mais detidamente.

3.1. Dois experimentos teóricos

O primeiro estudioso do pensamento de Kierkegaard a fazer uma abordagem comparativa importante entre, especificamente, Johannes Climacus e Agostinho foi George Pattison, estudioso britânico do pensamento kierkegaardiano. Na primeira metade da década de 1990, Pattison escreveu um dos capítulos do volume da série *International Kierkegaard Commentary* (IKC) dedicado a *Migalhas Filosóficas* e Johannes Climacus. O capítulo de Pattison, o décimo segundo do referido volume, é intitulado *Johannes Climacus and Aurelius Augustine on Recollecting the Truth*, o que poderia ser traduzido por *Johannes Climacus e Aurélio Agostinho acerca da recordação da verdade*. O termo “recollecion”, usado por Pattison, faz referência específica à doutrina platônica da reminiscência, um dos principais pontos discutidos em *Migalhas Filosóficas*. Nesse texto, Pattison investiga o problema do conhecimento da verdade tal como exposto em *Migalhas Filosóficas* fazendo uma contraposição entre o texto de Climacus e as ideias de Agostinho. Para fazer essa contraposição, o referido pesquisador britânico escolheu dar ênfase justamente ao diálogo *De Magistro* como referencial para discussão desse tema tão presente nas obras assinadas pelo referido pseudônimo kierkegaardiano, que é o tema da possibilidade de ensino ou aprendizado da verdade, e da maneira como o sujeito pode se relacionar com ela. Antes de Pattison, Jørgen Pedersen já havia publicado um trabalho³³⁰ apontando a afinidade histórica que *Philosophiske Smuler* tem com *De Magistro*, e seu texto será mencionado adiante. Contudo, o trabalho de Pattison foi pioneiro em sua profundidade e originalidade, e será discutido aqui como o melhor ponto de partida para um estudo comparado entre Climacus, Agostinho e o problema da verdade.

A ideia de George Pattison é, de fato, original e perspicaz. Como visto anteriormente, o primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas* é intitulado *Tanke-Projekt*,

³³⁰ Jørgen PEDERSEN. *Fra Augustin til Johs. V. Jensen*, p.40. O livro é uma coletânea de ensaios de Pedersen, e o texto em questão é “*Een er Eders Lærer*” – *Christus unus omnium magister*, que será citado adiante.

“projeto de pensamento”, ou “experimento teórico” na tradução de Reichmann e Valls³³¹. Nesse experimento, há uma contraposição entre duas perspectivas: uma socrática, que pode ser também denominada socrático-platônica, e uma alternativa, que é implícita, mas claramente, cristã. Com isso, Johannes Climacus expõe ao leitor um ponto onde o cristianismo e a tradição platônica, a despeito de suas muitas similaridades, divergem de modo absoluto e em um ponto fundamental. É importante dar atenção aos termos “teórico”, escolhido pelos tradutores brasileiros, e “pensamento”, que é uma possibilidade de tradução literal. Como se verá adiante, o projeto ou experimento de Climacus pretende, ironicamente, tomar como um produto do seu pensamento, ou como uma teoria (em sentido lato), uma ideia que já existe há muitos séculos, e que faz parte do amplo conjunto que pode ser denominado de pensamento cristão, e confrontá-lo com outra corrente de pensamento, o socratismo-platonismo, que Climacus não apresenta como fruto de suas próprias elucubrações, mas como ideia historicamente identificável e atribuível a outros pensadores.

O que Pattison se propôs a fazer, no IKC, foi colocar à prova a pretensão de Kierkegaard de trazer à baila uma distinção entre o platonismo e cristianismo com esse experimento teórico de Johannes Climacus. Como visto, Kierkegaard, escrevendo como Climacus, apresenta um ponto de distinção forte entre as duas perspectivas, uma distinção que não permite uma conciliação lógica (ou uma síntese, ou mediação) em seus elementos fundamentais. Como Climacus pretende mostrar ao leitor uma perspectiva identificável como cristã, Pattison decidiu escolher um texto indiscutivelmente representativo do pensamento cristão e confrontá-lo com os argumentos apresentados em *Migalhas Filosóficas*. Desse modo, o teólogo britânico contrastou *De Magistro* com o texto kierkegaardiano para verificar tanto se o argumento de Climacus, apresentado como hipótese original do autor pseudônimo, se adéqua àquilo que se pode chamar de pensamento cristão, quanto para verificar se a distinção entre cristianismo e platonismo que Climacus expõe está realmente presente no pensamento de autores indiscutivelmente representativos da tradição cristã, como Agostinho. Em suma: o que Climacus apresenta como uma perspectiva cristã, mesmo que disfarçada de hipótese original, seria, de fato, uma boa representação do pensamento cristão? A distinção absoluta que Climacus apresenta em seu experimento teórico estaria de acordo com o pensamento cristão em seus primórdios?

Ao fazer tal investigação, Pattison acaba por lidar também diretamente com o próprio problema mais geral das relações entre os pensadores cristãos mais antigos, como os

³³¹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 27.

Pais da Igreja, e sua herança cultural platônica. Não seria incorreto afirmar que a proposta de Pattison no IKC é também um “experimento teórico” que é, de certa forma, semelhante ao de Climacus. Como o pseudônimo kierkegaardiano, Pattison coloca lado a lado duas perspectivas historicamente identificáveis e as analisa comparativamente, na tentativa de chegar ou a elementos de distinção entre elas, ou à constatação de que são fundamentalmente indistintas. Nesse sentido, a diferença mais significativa entre o “experimento teórico” de Pattison e o de Climacus está no fato de que o *scholar* britânico contemporâneo comunica-se de modo direto, na forma habitualmente considerada adequada para a exposição de argumentos no âmbito acadêmico, e identifica claramente as perspectivas kierkegaardiana e agostiniana ao confrontá-las.

A despeito da investigação cuidadosa empreendida pelo estudioso britânico, as conclusões a que ele chega serão aqui parcialmente refutadas. Pattison escolhe corretamente os textos agostinianos que abordam a verdade (*De Magistro* e, em parte, *As Confissões*), pois podem ser considerados alguns dos mais adequados a uma comparação com as reflexões sobre esse mesmo tema em *Migalhas Filosóficas*. A leitura que Pattison faz desses textos é acurada e cuidadosa, assim como a escolha da literatura secundária sobre eles, e tudo isso será levado em consideração na argumentação desta tese. No entanto, o erro em que Pattison incorre é o de ignorar um dos elementos fundamentais do pensamento cristão que não poderia ser desconsiderado quando se reflete sobre o tema da verdade em dois autores como Kierkegaard ou Agostinho: a já mencionada ideia da criação “ex nihilo”, e suas consequências para aquilo que Climacus chamou de “instante”, o ponto de distinção crucial entre o socrático e o cristão. Essa ideia de criação a partir do nada foi discutida no capítulo anterior no contexto da comparação e das distinções entre temporalidade e eternidade, e é fundamental para a conclusão agostiniana de que o tempo, e conseqüentemente a história e tudo o mais que se situa no âmbito dela, é parte da criação e é absolutamente distinto da substância de Deus e da eternidade. No entanto, ela será aqui levada novamente em consideração, pois é preciso que suas implicações ontológicas mais evidentes sejam consideradas em conjunto com suas implicações antropológicas e gnosiológicas, sem as quais não é possível discutir os argumentos de Climacus em *Migalhas Filosóficas*.

O tratamento dado por Climacus à questão da verdade, como se verá mais detalhadamente adiante, pressupõe uma forte interligação entre ontologia e antropologia, sendo elas indispensáveis para uma compreensão até mesmo dos elementos de teoria do conhecimento presentes no texto kierkegaardiano. Ao refletir sobre a verdade, Climacus mostra ao leitor que o problema se liga tanto a discussões onto-antropológicas quanto a

discussões ontognosiológicas. A rigor, o contraste mais forte a emergir do experimento teórico de Climacus é aquele existente entre as diferentes onto-antropologias e ontognosiológicas platônica e a cristã. É preciso, então, passar por uma exposição dos elementos mais importantes destas duas perspectivas diferentes, tais como apresentadas pelo pseudônimo kierkegaardiano e por Agostinho, para em seguida se abordar comparativamente as concepções de verdade nos dois autores. Como mencionado acima, Pattison chega a uma conclusão diferente da que esta tese procurará expor, e seu estudo, que bem poderia ser denominado de “experimento teórico pattisoniano” ou até mesmo “meta-experimento teórico” (já que é um experimento feito sobre outro experimento), será discutido em conjunto com a própria análise comparativa principal a ser feita entre *Migalhas Filosóficas* e *De Magistro*, em especial, e entre os textos de Climacus e outros textos agostinianos, em geral.

É muito evidente, e muito forte, o contraste apresentado por Kierkegaard quando compôs o texto do primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*. Em menos de vinte páginas³³², Climacus expõe dois modos essencialmente distintos de se compreender a possibilidade de aprendizado da verdade. Eles são apresentados como duas perspectivas, ou modelos, ou projetos, distintos, sendo um denominado A, e o outro, B. O modelo A pretende ser uma exposição da perspectiva socrática (ou socrático-platônica, uma vez que a maior parte dos textos referenciados por Climacus são diálogos de Platão e seus elementos são facilmente remissíveis a doutrinas platônicas) sobre o problema do aprendizado da verdade. O modelo B é apresentado como uma alternativa hipotética ao modelo socrático-platônico, mas fica claro ao leitor, ao longo de toda a obra, que se trata de uma perspectiva cristã contrastada à perspectiva de Sócrates e Platão.

Os dois modelos, como se verá adiante, são distintos em pontos essenciais, e o termo “essencial” aqui pode ser compreendido em seu sentido filosófico mais preciso, ontológico-metafísico. O argumento de Climacus é rigoroso, e suas conclusões são corolários inescapáveis das premissas que ele estabelece. Porém, por mais engenhosa e inteligente que seja a argumentação tecida por Kierkegaard, por mais rigor lógico que a exposição de Climacus demonstre ter, seus (bons) leitores poderão sempre fazer as seguintes perguntas: a exposição que Climacus faz no modelo A corresponde, de fato, ao que Sócrates e Platão pensavam? E o modelo B, poderia ser considerado uma exposição acurada do pensamento cristão?

³³² Em todas as edições consultadas e incluídas nas referências bibliográficas desta tese.

As respostas a essas duas perguntas são importantes em uma avaliação da contribuição de Kierkegaard para a história da filosofia. Ora, se ambas as perguntas tiverem uma resposta positiva, então Kierkegaard tem o mérito de ter chamado a atenção, por meio de seu pseudônimo, para uma distinção muito profunda entre duas correntes de pensamento que foram frequentemente comparadas ao longo do desenvolvimento da cultura ocidental. É certo, e inegável, que há muitas semelhanças entre cristianismo, platonismo e as diversas correntes que envolvem esses dois grandes movimentos intelectuais. Mas a distinção trazida a lume por Climacus toca um ponto nevrálgico, situado nos fundamentos das respectivas ontologias dessas duas visões de mundo. Se, porém, Climacus estiver errado, e se um dos modelos não for uma boa representação da perspectiva que pretende representar, então a argumentação exposta no primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas* será apenas um reflexo da maneira peculiar de Kierkegaard interpretar tanto o platonismo quanto o cristianismo.

A maneira de por à prova a precisão do experimento teórico de Climacus é, naturalmente, confrontar os dois modelos, A e B, com textos inequivocamente pertencentes às doutrinas que eles pretendem representar. Quanto ao modelo A, o próprio Climacus fornece uma boa lista de obras da tradição platônica diante das quais sua argumentação pode ser colocada: *Mênon*, *Apologia*, *Protágoras*, entre outros. A estes podemos acrescentar, embora não citado por Climacus em *Migalhas Filosóficas*, o diálogo *Fédon*, que é uma das mais importantes obras sobre antropologia filosófica na tradição ocidental, e cujos argumentos sobre a alma têm muitos pontos de proximidade com o modelo A. Já o modelo B não faz referência a textos cristãos. Não há ali menções explícitas aos Evangelhos, às Epístolas dos Apóstolos ou a outros textos neo-testamentários. Não há referências tampouco aos Pais da Igreja, a catecismos, ou a textos de teólogos célebres. A perspectiva cristã está ali apenas como uma hipótese, uma alternativa concebida especulativamente por um filósofo para ser contraposta à doutrina de outro filósofo. Não há, neste ponto, impropriedade em se chamar o modelo B de uma exposição da “doutrina” cristã, ainda que Kierkegaard seja conhecido como alguém que afirma que o cristianismo não é doutrina. Afinal, Climacus não é Kierkegaard, como o pensador de Copenhague deixou bem claro nas páginas finais do Pós-escrito³³³, mas sim um pensador especulativo, que investiga com um olhar filosófico duas correntes distintas de pensamento.

Mas o caráter especulativo do livro de Climacus não é o único aspecto digno de nota na exposição do pensamento cristão apresentada no texto. A omissão de menções diretas ao

³³³ Cf. SKS 7, 569 (“En første og sidste Forklaring”)

cristianismo na elaboração do experimento teórico também expressa uma forte carga de ironia, elemento cuja importância não deve ser desprezada pelo seu papel central no modo kierkegaardiano de comunicação de ideias. Há vários pontos no texto de Climacus que expõem a ironia e, pode-se também dizer, o estilo espirituoso que Kierkegaard tencionava dar ao texto. Como Evans salienta, a ironia “permeia todo o projeto”³³⁴, e um leitor atento é capaz de perceber que há “algo engraçado acontecendo”³³⁵. A ironia se mostra mais óbvia e superficialmente na pretensão de Climacus de apresentar como uma hipótese elaborada por ele “algo com o qual seus leitores dinamarqueses luteranos, todos batizados e catequizados quando crianças, já estavam intensamente familiarizados, ou seja, o cristianismo”³³⁶. O próprio Evans, porém, mostra que a ironia do texto de Climacus chega a uma camada mais profunda na argumentação, pois a hipótese que Climacus expõe como sua própria construção especulativa em oposição à perspectiva socrático-platônica é algo que não poderia ser alcançado pelo entendimento ou compreendido pelo simples recurso às capacidades do intelecto humano, e esse é um ponto importante a ser considerado, pois nele a perspectiva adotada pela tradição platônica (com sua confiança na capacidade da dialética, compreendida por Platão como a atividade do filósofo por excelência, de elevá-lo à altura do divino), diverge do pensamento cristão. Isso ocorre justamente porque o projeto B do experimento teórico de Climacus, representativo da perspectiva cristã, é um dos pontos de partida para a ideia de Paradoxo Absoluto em *Migalhas Filosóficas*, que tem a limitação do entendimento humano como uma de suas premissas.

Se o próprio Climacus informa ao leitor quais obras podem ser consultadas para verificação da sua exposição da doutrina platônica, ele não o faz em relação à sua exposição da doutrina cristã, já que ela é, ironicamente, apresentada como uma hipótese elaborada especulativamente pelo autor pseudônimo. Cabe aos interessados no problema, então, sair em busca de textos pertencentes à tradição cristã e compará-los com o que Kierkegaard sugere, por meio de Climacus, ser uma exposição de uma visão cristã acerca do aprendizado da verdade. Como mencionado acima, Jørgen Pedersen, conterrâneo de Kierkegaard e estudioso de sua obra, já havia percebido a proximidade dos argumentos expostos em *Migalhas Filosóficas* com outros textos da tradição cristã. Em uma prédica sobre São Boaventura, cujo título é justamente *Een er Eders Lærer - Christus unus omnium magister*, Pedersen faz comparações entre Climacus e esse pensador do século XIII. O título em latim e dinamarquês

³³⁴ C Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 16. No original: “[...]the irony that pervades the whole project”.

³³⁵ Idem. No original: “[...]something funny is going on”.

³³⁶ Idem, p. 17. No original: “[...]something which his Danish Lutheran readers, all baptized and catechized as children, were already intensely familiar with, namely Christianity”.

é uma clara referência ao texto do Evangelho de Mateus, capítulo 23, versículo 8: “Vós, porém, não sereis chamados mestres, porque um só é vosso Mestre, e vós todos sois irmãos”. Esse texto foi referenciado muitas outras vezes na tradição cristã, e uma das mais conhecidas referências a ele é justamente o livro *De Magistro*, de Agostinho: “[...] a ninguém chamemos de mestre na terra, porque o único mestre de todos está nos céus”³³⁷.

O tema de que o único Mestre é o Cristo, então, foi estabelecido no próprio Evangelho, e é natural que tenha se tornado um mote para várias reflexões filosóficas e teológicas seguintes em comparação com o problema da verdade, também identificada com Jesus. Porém, para chegar ao ponto em que discute esses temas em *Boaventura*, Pedersen explica que o problema da verdade no texto de *Climacus* segue um modo de pensar já presente em pensadores mais antigos, e dá justamente o exemplo de Agostinho, mencionando, entre outras obras do pensador bérbere-romano, *De Magistro*. Segundo a leitura feita por Pedersen:

Quando escreve *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard elabora uma hipótese; mas ele, ao fazê-lo, destacadamente confronta seu tema “Deus como Mestre” com a filosofia idealista e com sua relação com a verdade - as condições da verdade que são essenciais para a salvação do homem [...] e as suas questões (como a verdade pode ser aprendida)³³⁸.

Pedersen dá como evidente a conexão do argumento de *Migalhas Filosóficas* com textos da tradição cristã, afirmando que há “também uma conexão com a longa tradição histórica em que esse tema é introduzido e interpretado. Essa tradição tem o seu início imediato na tradição da igreja primitiva e com o surgimento de uma teologia genuína [...]”³³⁹. Pedersen então faz uma referência a Agostinho, ao seu diálogo *De Magistro* e à concepção nele exposta de Deus como o mestre e como a verdade, temas abordados por *Climacus* em seu argumento:

Para explicar como o pensamento humano sobre a verdade pode acomodar uma realidade geral e permanente, derivada de sua própria relação interna com a verdade, indica-se Agostinho e seu escrito *De Magistro*, e sua

³³⁷ AGOSTINHO. *O Mestre*, p. 414-415. PL 32, *De Magistro* XIV, 46: “[...] ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in coelis sit.”

³³⁸ Jørgen PEDERSEN. *Fra Augustin til Johs. V. Jensen*, p. 40. No original: “Når i de *Philosophiske Smuler* Søren Kierkegaard hypotetisk, men derved i en særlig fremhævelse, konfronterer sit tema »Guden som Lærer« specielt med den idealistiske filosofi og dens forhold til sandheden — det sandhedsforhold, der er afgørende for menneskets salighed så ligger der bag denne konfrontation og dens spørgsmål (— om eller hvorledes sandheden kan læres)”.

³³⁹ Idem. No original: “[...]jogså en tilknytning til den lange historiske tradition, hvori dette tema er indgået og tydet. Denne tradition tager sin begyndelse straks i den oldkirkelige overlevering og med fremkomsten af en egentlig teologi [...]”.

contemplação constante de Deus como o Mestre que espalha sem intermediários a luz eterna, e onde a verdade é sempre presente [...] ³⁴⁰.

O texto de Agostinho, então, é mencionado por Pedersen em sua relação mais facilmente perceptível com *Migalhas Filosóficas*, na identificação entre a divindade, aquele que ensina a verdade e a própria verdade. Mas Pedersen não se aprofunda na investigação das relações específicas entre *De Magistro* e *Migalhas Filosóficas*. Como mencionado no primeiro capítulo, Pedersen posiciona-se claramente entre os pesquisadores de Kierkegaard que consideram Agostinho uma significativa influência nas ideias do pensador de Copenhague e, considerando os argumentos que já havia exposto em seu texto publicado na *Bibliotheca Kierkegaardiana* ³⁴¹, é natural que os tome como pressupostos no supracitado texto sobre Boaventura sem maiores questionamentos.

A investigação daquelas relações específicas entre os referidos textos agostiniano e kierkegaardiano foi, então, empreendida mais tarde no IKC por George Pattison, que pretende, como leitor atento e escrupuloso de Climacus, verificar se, de fato, o modelo B do experimento teórico está em consonância com uma perspectiva genuinamente cristã quanto ao aprendizado da verdade. Assim, aquilo que Pedersen já considera uma premissa estabelecida é colocado à prova por Pattison em um experimento teórico-bibliográfico, que confronta textos, ideias, e que acertadamente leva em consideração o contexto histórico-cultural no qual o escrito agostiniano foi elaborado.

Esse pesquisador britânico reconhece que as duas visões sobre a verdade, bem como sobre a possibilidade de ensino e aprendizado dela, apresentadas por Climacus, tanto nos modelos A e B quanto no restante da obra *Migalhas Filosóficas*, são bastante diferentes. O problema, contudo, é se elas podem ser associadas respectivamente a Sócrates (e à tradição socrático-platônica) e ao cristianismo:

A questão que deve ser formulada aqui, contudo, é esta: estaria Climacus correto ao igualar a distinção entre essas duas visões da verdade – uma distinção que, dever-se-ia dizer, é para ele sempre estritamente hipotética, sendo feita sob a rubrica “experimento de pensamento” (e não “dogma”) – com Sócrates e o cristianismo; ou, formulando a questão de outra maneira: estaria ele correto em afirmar que o Cristianismo deve repudiar a doutrina da reminiscência? ³⁴²

³⁴⁰ Idem, p. 41. No original: “Til forklaring af, hvordan den menneskelige tanke som sandhed kan rumme en almen og bliven- de virkelighed, afledt af dens eget indre forhold til sandheden, peger Augustin i skriftet *De magistro* og fremover i stadig fordybelse hen på Gud som den lærer, at hvis evige lys den umiddelbart oplyses, og hvis sandhed altid er nærværende i den[...]”.

³⁴¹ Jørgen PEDERSEN, *Augustine and Augustinianism*. In: Niels THULSTRUP; Marie M. THULSTRUP. *Kierkegaard and Great Traditions*, p. 54-97.

³⁴² George PATTISON. *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, p. 246. No original: “The question to be asked here, however, is this: is Climacus correct in equating the distinction between

A doutrina da reminiscência, então, é vista por Pattison como o ponto fundamental repudiado pelo cristianismo na perspectiva que Climacus apresenta quando se trata do problema do ensino e aprendizado da verdade. O modelo B de Climacus refuta claramente a doutrina da reminiscência. Porém, e quanto a Agostinho? Seu pensamento, considerado fundante para grande parte da tradição cristã, por católicos e protestantes, rejeita a doutrina platônica da reminiscência do mesmo modo que o modelo B de Climacus? Pattison acerta na proposição desse problema e na sua proposta de experimento, de confrontar *Migalhas Filosóficas* com algum texto unanimemente reconhecido como representativo de um modo de pensar cristão. É, por assim dizer, uma adequada proposta de “meta-experimento teórico” (tomando-se como referência o do próprio Climacus). Mas Pattison erra ao interpretar o pensamento de Agostinho como um conjunto de ideias demasiadamente influenciadas pelo platonismo, e tão influenciadas pelas ideias de Platão a ponto de admitir alguns de seus aspectos que não poderiam ser conciliados com a argumentação presente no modelo B de Climacus, principalmente a doutrina platônica da reminiscência. E é justamente esse o erro de Pattison: o de não perceber que as relações entre Agostinho e os “escritos platônicos” permitem inegavelmente indicar as influências que o pensamento filosófico grego exerceu sobre o Bispo de Hipona, mas permitem também identificar ideias fundamentais no pensamento platônico cujas semelhanças com o cristianismo se limitam a aspectos acidentais, como é justamente o caso da reminiscência.

Nunca é demasiado destacar, no contexto de uma investigação como esta, as concordâncias que, de fato, existem entre o pensamento cristão (e agostiniano, em especial) e o platonismo. Também não é demasiado deixar claro, sempre que preciso for, o reconhecimento das influências que o pensamento de matriz platônica exerceu sobre o pensamento de Agostinho. Como escreve Étienne Gilson ao comentar a metáfora agostiniana da iluminação nos *Solilóquios* do Bispo de Hipona:

Encontra-se aí, de início, a comparação platônica do Bem, sol do mundo inteligível, com o sol corporal que clareia nosso mundo sensível. Transmitida pelo neoplatonismo para Santo Agostinho, ela formará um dos temas que se tornará dos mais frequentes em sua doutrina, e cuja origem encontra-se nos escritos platônicos, tal como Agostinho observou muitas vezes. Ele louva-os muitas vezes por terem compreendido e ensinado que o princípio espiritual de todas as coisas é necessariamente e simultaneamente, para elas, causa de sua existência, luz de seu conhecimento e regra de seu

these two views of truth – a distinction which, it should be said, is for him always strictly hypothetical, being made under the rubric ‘thought experiment’ (not ‘dogma’) – with Socrates and Christianity; or, to ask the question another way: is he correct in claiming that Christianity must repudiate the doctrine of recollection?”

viver. Ora, ela é a luz do conhecimento somente porque faz, com relação a elas, o que o sol faz com relação aos objetos. Segundo Plotino, a alma está para Deus na mesma relação que a lua está para o sol, cuja luz ela reflete; portanto, não poderia haver dúvida sobre a doutrina na qual santo Agostinho aqui se inspira. Mas, por outro lado, essa doutrina filosófica o satisfaz plenamente por coincidir com o ensinamento das Escrituras; a filosofia plotiniana da iluminação é, segundo as palavras de Agostinho, “consonans Evangelio”; especialmente conforme o evangelho de João, embora venha a ser confirmada pela autoridade divina de inúmeros outros textos sagrados. É assim que Deus se torna, no agostinianismo, o Pai da luz inteligível, *pater intelligibilis lucis*, e o Pai de nossa iluminação, *pater illuminationis nostrae*.³⁴³

Isso é um fato inegável, e é importante que seja mencionado aqui antes da discussão do problema posto por Pattison, para que fique claro que a refutação às conclusões do trabalho desse pesquisador britânico se baseia em um elemento muito específico, ainda que de importância capital, das ideias em discussão, e que nos demais elementos de seu trabalho, Pattison faz um exame correto da questão. Embora as proximidades entre o pensamento platônico e o pensamento agostiniano sejam inegáveis e reconhecidas ao longo da história do pensamento ocidental, é importante averiguar suas especificidades. As muitas semelhanças gerais podem levar o estudioso a ignorar os pontos específicos que invalidam suas conclusões e, no caso das conclusões de Pattison, isso parece ser exatamente o que aconteceu.

O texto de Gilson, citado acima, envolve mais diretamente questões relativas ao conhecimento. Porém, como já foi enfatizado nesta tese, problemas envolvendo teoria do conhecimento, ontologia e antropologia são indissociáveis em *Migalhas Filosóficas*. A iluminação platônica, plotiniana e agostiniana é, considerada isoladamente no campo da gnosiologia, um aspecto comum entre essas correntes de pensamento. Quando, porém, os aspectos antropológicos e ontológicos subjacentes a essas correntes são considerados, algumas diferenças começam a aflorar, e uma reflexão comparada entre o texto de Climacus e o diálogo *De Magistro* não pode isolar completamente esses elementos, especialmente no que se refere à doutrina da reminiscência. Tendo essa inseparabilidade de perspectivas em vista, serão aqui examinadas em conjunto as ideias de Climacus e de Agostinho, a análise que Pattison faz delas e alguns elementos da doutrina platônica da reminiscência, especialmente no *Fédon*, que é um dos textos mais importantes sobre antropologia na obra de Platão.

Voltando, então, ao trabalho de Pattison, ele sugere ao leitor que a distinção feita por Climacus entre socratismo-platonismo e cristianismo é mais radical do que alguma distinção

³⁴³ Étienne GILSON. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 160-162.

que porventura poderia existir no pensamento de Agostinho já que, para esse erudito britânico, o Bispo de Hipona

[...] quer ter as duas coisas ao mesmo tempo: tanto a ideia de que a mente “se lembra” de Deus de tal modo que ela é capaz de reconhecê-lo quando o “encontra” (de maneira que, por assim dizer, o instante perde sua significância decisiva) quanto a de que Deus transcende a mente de tal maneira que apenas Ele pode proporcionar a condição pela qual o sujeito pode vir a conhecê-lo.³⁴⁴

Pattison, assim, identifica o que ele chama de “*dis / agreement*”³⁴⁵, um trocadilho em inglês que sugere simultaneamente uma concordância e uma discordância entre Climacus e Agostinho quanto à relação do sujeito com a verdade: a fonte dela, o Mestre, é Deus, mas Agostinho ainda estaria, em certa medida, vinculado a um modo platônico de pensar que Climacus rejeita, e que não seria tão radicalmente diferente do cristianismo quanto sugere a distinção feita no experimento teórico em *Migalhas Filosóficas*. E mais: para Pattison, como visto acima, Agostinho chega ao ponto de fazer com que o instante perca “sua significância decisiva”, o que é uma afirmação que separa radicalmente o modelo B de Climacus do pensamento do filósofo africano!

É pertinente, então, fazer um exame do experimento teórico kierkegaardiano, analisando mais atentamente alguns de seus pontos mais significativos referentes ao problema da verdade, para depois verificar se o experimento teórico de Pattison faz justiça tanto a Climacus quanto a Agostinho. Essa verificação do experimento teórico de Pattison, por sua vez, deverá necessariamente levar em consideração outros escritos agostinianos além daqueles que o estudioso britânico escolheu para fundamentar suas conclusões, os já mencionados *De Magistro* e *Confissões*, uma vez que o problema que emerge dessa discussão, qual seja, o grau de influência do pensamento platônico sobre as ideias de Agostinho no que diz respeito à verdade e ao aprendizado da verdade, acaba por envolver questões tratadas pelo pensador romano em vários outros de seus textos, como, por exemplo, *Contra Academicos* e *De Anima et eius Origine*, além das *Retratações*. Esses e outros textos agostinianos devem ser levados em consideração na crítica que se pretende fazer aqui às conclusões do trabalho que Pattison desenvolveu para o IKC.

³⁴⁴ George PATTISON. *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, p. 252. No original: “[...]is wanting to have it both ways: both that the mind “remembers” God in such a way that it is able to recognize him when it “finds” him (so that, to say, the moment lacks decisive significance) and that God transcends the mind in such a way that only he can provide the condition whereby the subject can come to know him”.

³⁴⁵ Idem, p. 260.

O experimento teórico ou projeto de pensamento de Climacus é o primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*, e começa com a pergunta: “Em que medida pode-se aprender a verdade?”³⁴⁶ É pertinente mencionar aqui que os tradutores brasileiros, em nota de rodapé a essa citação, salientam que o verbo empregado em dinamarquês nessa pergunta comporta tanto a ideia de ensinar quanto a de aprender³⁴⁷. Climacus indica ao leitor a natureza socrática dessa pergunta, por estar relacionada a outra pergunta semelhante, sobre a possibilidade de aprendizado da virtude, e também por causa da identificação da virtude com o conhecimento, presente em obras platônicas como *Protágoras*, *Górgias*, *Menon* e *Eutidemo*, mencionadas pelo próprio autor pseudônimo kierkegaardiano. Esse é um dos importantes elementos do pensamento platônico que já se pode identificar nesse primeiro parágrafo do experimento teórico, e que a história da filosofia convencionou chamar de intelectualismo ético ou teoria intelectualista da virtude³⁴⁸. O ponto de partida de Climacus no modelo A do experimento teórico é, então, a completa identificação que Platão faz entre conhecimento, virtude, bem, por um lado, e vício, ignorância e mal, por outro. Naturalmente, tal identificação permite que Climacus, sem hesitar, associe rapidamente virtude e verdade na exposição do modelo A de seu experimento, uma vez que dificilmente alguém conseguiria sustentar que verdade e falsidade não estão claramente ligadas a uma teoria do conhecimento. Essa identificação entre virtude e conhecimento é um aspecto importante da doutrina platônica.

Como esta exposição do experimento teórico de Climacus é feita no contexto de um estudo comparativo entre ideias de Kierkegaard e Agostinho, é digno de menção, desde já, um elemento desse intelectualismo platônico que está relacionado à identificação entre conhecimento e virtude: a vontade. No diálogo *Protágoras* (345, d-e), citado por Climacus, lê-se:

Estou, de fato, convencido disto: de que nenhum dos sábios sustenta que haja algum homem que erre deliberadamente e cometa ações más e feias, mas sabem bem que todos aqueles que cometem ações más e feias, as cometem sem querer [...]³⁴⁹.

Já no *Timeu* (86,b), lê-se: “Deve-se admitir que a doença da alma seja a insanidade. Mas há duas formas de insanidade: a loucura e a ignorância”³⁵⁰. Mais adiante na mesma obra

³⁴⁶ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 27. SKS 4, 218; “Hvorvidt kan Sandheden læres?”.

³⁴⁷ Idem.

³⁴⁸ Cf. Régis JOLIVET. *Tratado de filosofia IV: moral*, p. 194.

³⁴⁹ PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 837. Na edição italiana consultada: “Io sono infatti convinto di questo: che nessuno dei sapienti ritiene che ci sia alcun uomo che deliberatamente erri e commeta azioni brutte e cattive, ma sanno bene che tutti coloro che commettono azioni brutte e cattive, le commettono senza volerlo [...]”.

³⁵⁰ Idem, p. 1406. Na edição italiana consultada: “Se deve ammettere che la malattia dell’anima sia la dissennatezza. Ma vi sono due forme di dissennatezza: la follia e l’ignoranza”.

de Platão (86,d-e), lê-se a seguinte afirmação: “De fato, por sua própria vontade, ninguém é mau [...]”³⁵¹. É notável que, nas obras indicadas por Climacus como exemplos da identificação socrático-platônica entre virtude e conhecimento, encontram-se também exemplos de argumentos que negam a possibilidade de a vontade dirigir-se ao mal quando conhece o bem. É possível então afirmar que, logo no início, o experimento teórico de Climacus já remete o leitor, ainda que indiretamente, a um dos pontos em que o pensamento platônico e o pensamento agostiniano se distanciam, uma vez que, no cristianismo, a vontade pode se dirigir ao mal, ainda que conheça o bem. Como mencionado no primeiro capítulo, essa discussão envolve o problema da responsabilidade e do pecado, tão trabalhoso para Kierkegaard (sob a pena de Vigilius Haufniensis) quanto para Agostinho.

Essas considerações sobre as relações entre virtude, verdade e vontade podem parecer um desvio inoportuno na exposição e exame do experimento teórico de *Migalhas Filosóficas*, mas o tema é relevante, pois se a antropologia, a teoria do conhecimento e a ontologia são indissociáveis no texto de Climacus, problemas de natureza ética e axiológica também acabam entrecidos nessa compacta e muito densa construção argumentativa kierkegaardiana. Afinal, reflexões sobre a identificação entre bem e ser são igualmente inevitáveis neste contexto.

Climacus passa, então, a discutir a dificuldade do problema do aprendizado da verdade: “Na medida em que se deve aprender a verdade, é preciso pressupor que ela não estava presente, ou seja, na medida em que deve ser aprendida, a gente a procura”³⁵². A partir daqui, Climacus expõe a dificuldade lógica com a qual Sócrates teve que lidar: se o ser humano não aprendeu a verdade, ele não a tem, e deve procurá-la. Mas sendo a verdade um conhecimento, o ser humano que não a tem também não sabe dela, e se dela não sabe, como saber o que procurar? Se soubesse a verdade, não precisaria procurá-la, pois já a teria aprendido e já a possuiria. Se, porém, o ser humano não tem a verdade, como poderá procurá-la se nem sequer sabe o que ela é? Essa questão é, de fato, complexa. Alguns poderiam objetar dizendo que é possível saber ou conhecer algo que não se tem, e a partir desse conhecimento iniciar uma procura. O problema com tal objeção é que dificilmente se poderá demonstrar alguma distinção entre possuir e conhecer algo que está no âmbito do próprio conhecimento. A verdade, compreendida assim como objeto de conhecimento, é algo que se possui ao se conhecer, e se não é conhecida, se não se sabe o que ela é, não se a tem. Como,

³⁵¹ Idem. Na edição italiana consultada: “Infatti, di sua volontà, nessuno è cattivo [...]”.

³⁵² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 27. SKS 4, 218: “Forsaavidt Sandheden skal læres, maa den jo forudsættes ikke at være, altsaa idet den skal læres, søges den”.

então, saber como procurá-la, ou até mesmo querer procurá-la, quando o sujeito não a tem? E se o sujeito já tem a verdade, para quê procurá-la? Climacus informa que esse problema foi chamado por Sócrates de “proposição polêmica”³⁵³ no diálogo *Mênon*, de Platão, e, escrevendo do modo como um professor de filosofia falaria a seus alunos, afirma:

Sócrates resolve a dificuldade explicando que todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele.³⁵⁴

A doutrina socrático-platônica, nesse ponto, resolve completamente a dificuldade. Se for estabelecida a premissa de que todos os seres humanos já têm a verdade dentro de si, então não há, de fato, um aprendizado ou, melhor dizendo, o conceito de aprendizado passa a não envolver mais a ideia de se possuir algo que antes não se tinha, mas sim o de recordar algo que estava esquecido, análogo, de certo modo, à ideia de encontrar algo que se perdeu, mas que se possui e se sabe aproximadamente onde está. A implicação antropológica dessa solução grega para o problema do aprendizado da verdade é destacada por Climacus logo em seguida: o pseudônimo kierkegaardiano percebe que essa ideia se liga à doutrina da imortalidade e da preexistência da alma. Climacus trata essa doutrina como “prova retrógrada”³⁵⁵ da imortalidade da alma, pois ela principia mais exatamente como prova da preexistência da psique.

É possível ler esse trecho de Climacus como irônico e crítico da doutrina grega da reminiscência e da preexistência da alma, pois logo em seguida ele afirma que “por essa consideração, vê-se com que lógica maravilhosa Sócrates permaneceu fiel a si mesmo e realizou artisticamente o que tinha compreendido”³⁵⁶. Ora, uma tal “prova retrógrada” sugere ao leitor um raciocínio circular, pois a afirmação de que a alma recorda a verdade depende da premissa de que a alma existia anteriormente, e não é prova dela. A doutrina de Sócrates, pela descrição breve, mas jocosa, de Climacus, é consistente, mas não há ali uma demonstração lógica nem de uma coisa nem de outra. É fato indiscutível, pelo estudo de sua obra e de sua biografia, o profundo conhecimento que Kierkegaard tinha dessas questões. O pensador de Copenhague conhecia bem o pensamento de Platão, e não ignorava a consistência lógica e a demonstração argumentativa que Sócrates faz da preexistência e da imortalidade da alma em

³⁵³ Idem, p. 27. SKS 4, 18: “stridslysten Sætning”

³⁵⁴ Idem, p. 28. SKS 4, 218: “Vanskeligheden gjennemtænker Socrates derved, at al Læren og Søgen kun er Erindren, saaledes, at den Uvidende blot behøver at mindes, for ved sig selv at besinde sig paa, hvad han veed. Sandheden bringes saaledes ikke ind i ham, men var i ham”.

³⁵⁵ Idem. SKS 4, 218: “[...] et Beviis for Sjælens Udødelighed, vel at mærke retrogradt [...]”

³⁵⁶ Idem. SKS 4, 219: “I Betragtning heraf viser det sig, med hvilken vidunderlig Conseqvents Socrates blev sig selv tro og kunstnerisk realiserede, hvad han havde forstaaet”.

obras como o *Fédon*. O autor pseudônimo, porém, não pode deixar de usar esse tom irônico na exposição do seu modelo A, platônico-socrático. Afinal de contas, como citado acima, Climacus apresenta o modelo B, contraposto ao platônico-socrático, como uma hipótese que ele mesmo elaborou.

Contudo, o repúdio à doutrina da preexistência da alma, em sua relação estreita com a doutrina da reminiscência, é um dos elementos chave da perspectiva que Climacus apresenta como alternativa ao platonismo. Ademais, a ideia da preexistência da alma, tal como elaborada por Platão e Sócrates de maneira a não poder ser separada da reminiscência, não pode ser conciliada com a antropologia cristã que Kierkegaard pretende representar aos leitores de Climacus. Em nota de rodapé ao final dessa passagem em que fala da “prova retrógrada”, Climacus identifica explicitamente essa ideia específica de preexistência da alma com a doutrina da reminiscência, e vai além: afirma que essa doutrina conduz a uma ideia de “eterno devir da divindade”³⁵⁷, uma ideia que “retorna sempre, tanto na especulação antiga quanto na moderna”³⁵⁸.

À sua maneira peculiar, Climacus está destacando uma das implicações da doutrina platônica que está em desacordo com o cristianismo, que é a associação entre mutabilidade e eternidade, já discutida no capítulo anterior desta tese, além de chamar a atenção para a presença dessa doutrina também em seu tempo, na “especulação moderna”. Essa identificação entre reminiscência e preexistência da psique no platonismo, e sua associação com alguns dos frutos da “especulação moderna”, são pontos a serem discutidos adiante, no quarto capítulo desta tese, mas desde já é pertinente destacar que tais alusões, ainda que breves e indiretas, à recorrência dessas ideias ao longo da história da filosofia são indicativas de que Kierkegaard estava ciente das semelhanças entre doutrinas em voga em seu tempo e doutrina antigas, e da respectiva oposição ou incompatibilidade entre elas todas e alguns dos pontos mais emblemáticos da fé cristã, como a imutabilidade de Deus e a distinção entre o Eterno e a criação. Este também é um dos pontos que devem ser levados em consideração por quem lê o texto de Pattison.

O desenvolvimento subsequente da exposição que Climacus faz da perspectiva platônico-socrática no modelo A é corolário da ideia contida na citação feita acima: se a verdade não é trazida para dentro do ignorante, mas já estava desde sempre dentro dele, então ninguém efetivamente “aprende” a verdade, no sentido de recebê-la de alguém que a possa outorgar por já possuí-la. A relação entre mestre e aprendiz, sob esse ponto de vista, não

³⁵⁷ Idem. SKS 4, 219: “en evig Gudvorden”

³⁵⁸ Idem. SKS 4, 219: “Alle disse Tanker ere hiin græske Tanke om Erindringen”.

existe efetivamente, e aquele que ensina nada mais é que uma parteira, como o próprio Sócrates se declarava. Climacus explica ainda que a situação de Sócrates como parteira não se deve à sua “carência do positivo” (fazendo alusão à ideia hegeliana de que Sócrates não construiu um sistema de pensamento porque efetivamente não sabia nada)³⁵⁹, mas sim porque, no contexto da doutrina da reminiscência, a maiêutica é a relação “mais alta que um homem pode ter com outro”³⁶⁰.

Essa situação do mestre, ou professor, como parteira, é percebida corretamente por Climacus como contingente. Como explica Alvaro Valls:

Ora, para Sócrates, aprender é recordar, ou seja, no essencial já estamos dentro da verdade e a verdade já está todo o tempo em nós. Seguem-se daí várias consequências importantes: o instante do aprendizado da verdade, tanto quanto a pessoa do mestre, tornam-se contingentes [...]³⁶¹.

Mas aquele instante, compreendido do modo como foi discutido no capítulo anterior, no âmbito de uma perspectiva cristã, não pode ser contingente. O termo escolhido por Climacus para expressar essa contingência, típica de uma perspectiva platônico-socrática, é *en Anledning*³⁶², uma ocasião, o que se opõe à ideia de que o professor ou mestre seja necessário para o aprendizado da verdade. A ideia de ocasião, expressando contingência, se opõe em Climacus à ideia de condição, que expressa necessidade: se o aprendiz não tivesse desde sempre em si a verdade, um mestre que a tivesse e lha trouxesse seria uma condição necessária para o aprendizado. Essa oposição fica mais clara quando se passa à leitura do modelo B, que faz o devido contraste entre o mestre contingente (que não é, de fato, um mestre), e o mestre necessário (o que, de fato, traz a verdade). O contingente também não pode ser ligado ao divino. Um deus, para ser verdadeiramente deus (ou Deus), não pode ser sujeito a contingências ou ser condicionado. Considere-se, por exemplo, todo o desenvolvimento do diálogo *Eutífron*, de Platão, considerado um dos diálogos aporéticos. O famoso dilema ao qual Sócrates conduz seu sedizente “sábio” interlocutor conduz o leitor à constatação de que os deuses podem ser condicionados por algo que lhes é superior, e que confere santidade às coisas que lhes aprazem, e nisto já se pode vislumbrar algo da perspectiva platônica, que não distingue muito fortemente do tempo a divindade, ou as

³⁵⁹ Cf. Jon STEWART. *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity*, p. 35, e também Georg W. F. HEGEL. *Lectures on the History of Philosophy*, p. 399, onde se lê: “Pode ser dito realmente que Sócrates não sabia nada, pois ele não alcançou a construção sistemática de uma filosofia” (na edição consultada, em inglês: “It may actually be said that Socrates knew nothing, for he did not reach the systematic construction of a philosophy”).

³⁶⁰ Idem, p. 29. SKS 4, 219: “[...]er det høieste, et Menneske kan indtage mod det andet”.

³⁶¹ Alvaro VALLS. *Kierkegaard cá entre nós*, p. 27.

³⁶² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 29. SKS 4, 220.

divindades, pelo menos na forma como os deuses eram tradicionalmente compreendidos na religião e nos mitos dos gregos da Antiguidade.

Mas o que isso tem a ver com o argumento do modelo A de Climacus? Ao redigir o parágrafo que introduz a supramencionada ideia de mestre com mera ocasião, Kierkegaard, expressando-se como Climacus, se dá conta de um aspecto muito importante da doutrina platônica que remete o leitor mais atento ao contraste que ele pretende apresentar em todo o experimento teórico, entre socratismo-platonismo e cristianismo. Quando Climacus escreve que, para Sócrates, a maiêutica é “det høieste”, a mais alta relação que um humano pode ter com outro, ele toca em um ponto crucial da distinção entre essa doutrina e o pensamento cristão: “Esta é a profundidade do pensamento socrático, esta sua humanidade tão nobre e tão completa [...]”³⁶³. Sócrates, segundo Climacus, “filosofava de maneira igualmente absoluta, qualquer que fosse o seu interlocutor”³⁶⁴. Vê-se, então, que a filosofia de Sócrates é elevada por Climacus ao nível do absoluto, da completude, do divino: “Sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus”.³⁶⁵ Por que essa absolutização do pensamento socrático expressa tão bem o platônico, em contraste com o cristão?

O platônico, como já foi mencionado e como será abordado novamente mais adiante, não distingue completamente o âmbito do divino e o do humano. Na gnosiologia platônica, aprender, ou melhor, conhecer, é recordar, é um lembrar-se. O lembrar-se, por sua vez, é um lembrar-se da verdade da qual a alma faz parte, a verdade cuja substância é a mesma da substância da psique do ser humano. A alma, que no platonismo se identifica com o âmbito do hiperurânio, do supraceleste, do divino, é composta pela mesma substância da verdade. No platônico-socrático ela é, de fato, a verdade, e o conhecimento da alma, o conhecimento que um homem possui, é o mesmo conhecimento da divindade. Kierkegaard captou com perspicácia esse ponto da doutrina platônica, e fez Climacus expressá-la desse modo tão enfático. Aliás, essa é uma ideia que não poderia ser expressa de outro modo, já que ele está lidando com uma concepção de divino, de absoluto, que na perspectiva socrática, em última instância, é indissociável do humano. Levada às suas últimas consequências, no pensamento socrático-platônico a teologia é certamente uma antropologia, de modo muito mais intenso do

³⁶³ Idem, p. 29. SKS 4, 220: “Dette er den socratiske Tæknings Dybsind, dette hans ædle gennemførte Humanitet [...]”.

³⁶⁴ Idem. SKS 4, 220: “[...] filosoferede lige absolut, hvem han end taledede med”.

³⁶⁵ Idem, p. 30. SKS 4, 220: “For den socratiske Betragtning er ethvert Menneske sig selv det Centrale, og hele Verden centraliserer kun til ham, fordi hans Selverkjendelse er en Guds-Erkjendelse”.

que Feuerbach seria capaz de sugerir³⁶⁶. Climacus demonstra que, em Platão, se Sócrates é homem, e se todo homem é um deus, então Sócrates é divino, assim como todos os seus interlocutores humanos com quem ele conversa “nas oficinas e no mercado”³⁶⁷.

Porém, ao mesmo tempo em que Climacus eleva o Socrático ao divino, ele entremeia esta elevação com um rebaixamento que provoca no leitor uma sensação de estranheza. O filosofar socrático é chamado, no mesmo parágrafo, nas mesmas linhas, de “conversa fiada”³⁶⁸ e “palavras soltas”³⁶⁹, cheia de “conversas pela metade, com hesitações e com regateios, com afirmações e concessões”³⁷⁰. Esse é, possivelmente, um dos parágrafos mais irônicos de *Migalhas Filosóficas*. Kierkegaard tinha tremendo respeito por Sócrates, como já mencionado no primeiro capítulo desta tese, mas demonstra, por meio de Climacus, que o pensamento do filósofo ateniense possui suas limitações quando comparado com o pensamento cristão que o pseudônimo passa a expor no modelo B. Deve-se concluir forçosamente que todo ser humano, no modelo A, é igualmente um deus, e o mesmo deus, pois que participam da mesma substância ideal e supraceleste. Mas aprender a verdade, assim, é apenas um recordar, e aquele outro humano que aparenta ser um mestre é tão somente uma ocasião com a qual o aprendiz se deparou em sua vida, e que lhe permitiu recordar algo que já estava em sua mente (ou alma, ou psique), e que, com efeito, já era desde sempre parte essencial de seu *selv*, de seu *ego*, de seu si-mesmo:

Se é isto o que sucede com o aprender a verdade, o fato de que eu a tenha aprendido de Sócrates, de Pródicos ou de uma empregada doméstica só pode ocupar-me sob o ponto de vista histórico ou, se eu tiver a exaltação de um Platão, sob o ponto de vista poético.³⁷¹

A limitação do platônico, então, se mostra reiteradamente na descrição feita dele no modelo A. Como poderia o aprender a verdade ocupar alguém sob o ponto de vista meramente histórico, se esse aprender a verdade que Sócrates (pela pena de Platão) descreve é um lembrar-se do divino, do absoluto, do eterno? Climacus força o leitor a perceber a indistinção que, de fato, emerge, na doutrina platônica, entre tempo e eternidade, entre histórico e absoluto, entre humano e divino, como exposto no capítulo dois desta tese. Há na exposição que Climacus faz uma constante *reductio ad absurdum* do socrático-platônico.

³⁶⁶ Cf. Ludwig FEUERBACH. *A essência do cristianismo*, p. 23.

³⁶⁷ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 29. SKS 4, 220: “[...] i Værkstederne og paa Torvet”.

³⁶⁸ Idem. SKS 4, 200: “Passiaren”.

³⁶⁹ Idem. SKS 4, 200: “løse Ord”.

³⁷⁰ Idem. SKS 4, 200: “Med halve Tanker, med Prutten og Tingen, med Hævden og Opgiven [...]”.

³⁷¹ Idem, p. 30. SKS 4, 200-201: “Forholder det sig saaledes med at lære Sandheden, da kan det, at jeg har lært af Socrates eller af Prodikos eller af en Tjenestepige, kun beskæftige mig historisk, eller, forsaavidt jeg er en Plato i Sværmeri, digterisk.”

Contudo, Kierkegaard não deixa de salientar a relevância existencial da postura de Sócrates, que “teve coragem e sensatez para bastar-se a si próprio, mas também para, em suas relações com os outros, ser somente a ocasião, até diante do homem mais imbecil”³⁷², algo que Kierkegaard percebia como uma atitude rara em sua época. Climacus, nesse sentido, salienta a postura que seus contemporâneos tinham, de reverência à autoridade intelectual. Sua época e sua situação, a primeira metade do século XIX na Europa Continental, eram tomados por esse espírito, no qual “a cada dois homens um é autoridade”³⁷³, e onde “toda esta variada autoridade é mediada na loucura comum”³⁷⁴. É interessante notar que a doutrina e a atitude socrático-platônicas, conquanto duramente criticadas por Climacus, são percebidas como superiores, existencialmente e moralmente superiores, ao modo de existência de seus contemporâneos, para os quais a autoridade de professores e ministros ordenados da Igreja oficial era inquestionável, época na qual o magistério dos eruditos era venerado. Esse traço peculiar à época de Kierkegaard (mas não só à sua época) contrasta fortemente tanto com a doutrina de Sócrates, que leva à constatação de que ninguém é de fato mestre de ninguém, quanto com o cristianismo, que exorta as pessoas a não chamar ninguém de mestre além da própria verdade. Não haveria, portanto, magistério humano genuíno, nem no cristianismo e nem no socratismo-platonismo. A esse traço comum, porém, ambas as perspectivas chegam por vias diferentes.

No último parágrafo do modelo A, Climacus reitera pontos fundamentais de sua exposição e aponta consequências importantes dessa doutrina que ele chama de socrática. É significativo que Kierkegaard tenha escolhido dizer que a exaltação poética que o socrático pode causar, como se vê em Platão, expressa *en Uklarhed*, “uma falta de clareza”³⁷⁵. Os âmbitos do eterno e do temporal, do divino e do humano, se confundem completamente:

O fato de o ensinamento de Sócrates ou de Pródicos ter sido este ou aquele também não pode interessar-me de outra maneira senão sob o ponto de vista histórico, pois a verdade, na qual repouso, estava em mim mesmo e produziu-se a partir de mim mesmo, e nem o próprio Sócrates seria capaz de me dar esta verdade, assim como o cocheiro não é capaz de puxar a carga do seu cavalo, se bem que possa ajudá-lo com o chicote. Minha relação com Sócrates e Pródicos não pode ocupar-me com referência à minha felicidade eterna, pois esta é dada retrogradamente na posse daquela verdade que eu possuía desde o início sem saber³⁷⁶.

³⁷² Idem. SKS 4, 220: “[...] havde Socrates Mod og Besindighed at være sig selv nok, men ogsaa i Forhold til Andre kun at være Anledning endog for det dumme Menneske”.

³⁷³ Idem. SKS 4, 220: “[...] hvor hvert andet Menneske er Autoritet [...]”.

³⁷⁴ Idem. SKS 4, 220: “[...] og al den megen Autoritet medieres i en fælleds Galskab [...]”.

³⁷⁵ Idem, p. 31. SKS 4, 221.

³⁷⁶ Idem. SKS 4, 221: “Det kan heller ei interessere mig anderledes end historisk, at Socrates' eller Prodikos' Lære var den og den, thi Sandheden, i hvilken jeg hviler, var i mig selv og kom frem ved mig selv, og end ikke Socrates formaaede at give mig den, saa lidet som Kudsken formaaer at trække Hestens Byrde, om han end ved

Esse interesse puramente histórico, que é, segundo Climacus, a única possibilidade em relação ao ensinamento (que nem é efetivamente ensinamento!) de Sócrates, faz surgir da doutrina platônica essa falta de clareza. Ora, tudo acaba sendo histórico, ou temporal, mas o platonismo ainda assim propugna a natureza divina, ou ideal, hiperurânia, da alma. Tempo e eternidade confundem-se, e confundem-se ainda mais quando o problema do aprendizado da verdade é trabalhado do modo como Sócrates (pela pena de Platão) o elaborou. O eterno, o divino, dissolvem-se no temporal, no histórico, e até “nos infernos”³⁷⁷ essa relação com a verdade permanecerá confusa, ou mergulhada em uma fusão logicamente insustentável entre tempo e eternidade. O cocheiro, em última análise, acaba se confundindo com os cavalos, e os cavalos acabam se confundindo entre si e com o cocheiro, a despeito da distinção que Platão faz no *Fedro* entre todos eles (os dois cavalos e o auriga) no plano do humano em comparação com o carro dos deuses: “Os cavalos e os aurigas dos deuses são todos bons e derivados das coisas boas; ao contrário, os dos outros são mistos”³⁷⁸.

A que essa falta de clareza conduz? Segundo Climacus, o ponto de partida temporal para o aprendizado da verdade acaba sendo anulado. A rigor, não há ponto de partida temporal, não há um ponto na história (inclusive na história particular de cada sujeito) no qual a verdade foi aprendida. Climacus traz aqui ao leitor um de seus termos mais importantes, *Øieblik*, instante, e mostra como esse conceito tão significativo, que remete quem sobre ele reflete à ideia de presente, de “átomo de tempo” se assim se pode chamá-lo (ainda que seja, de fato, a “plenitude dos tempos”³⁷⁹), se nulifica, se dissolve, quando se leva a doutrina socrático-platônica do aprendizado da verdade aos seus limites:

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em todo lugar)³⁸⁰.

Svøben kan hjælpe den dertil. Mit Forhold til Socrates og Prodikos kan ikke beskæftige mig med Hensyn til min evige Salighed, thi denne er givet retrogradt i Besiddelsen af den Sandhed, hvilken jeg fra Begyndelsen havde, uden at vide det.”

³⁷⁷ Idem. SKS 4, 221: “Underverdenen”.

³⁷⁸ PLATÃO. *Fedro*, 246a (PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 555. Na edição italiana consultada: “I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, invece quelli degli altri sono misti”).

³⁷⁹ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 38. SKS 4, 226: “*Tidens Fylde*” [em itálico no original]. É também uma referência a Gálatas 4:4, como apontam os tradutores brasileiros em nota. O texto bíblico diz: “[...] vindo, porém, a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher [...]”, uma clara referência à encarnação, que é o cerne do Paradoxo Absoluto kierkegaardiano.

³⁸⁰ Idem, p. 31-32. SKS 4, 221: “Det timelige Udgangspunkt er et Intet; thi i samme Øieblik som jeg opdager, at jeg fra Evighed har vidst Sandheden, uden at vide det, i samme Nu er hiint Øieblik skjult i det Evige, indoptaget

O instante do aprendizado da verdade é absorvido no eterno, e, como diz Climacus, não pode ser procurado ou encontrado simplesmente porque não existe. Não há um instante do aprendizado da verdade, pois ela estava desde sempre na alma do aprendiz, e a alma do aprendiz é desde sempre parte da substância da verdade, da substância do divino, da substância do eterno. Assim, as razões pelas quais, no platonismo, a verdade nunca é de fato aprendida, são as mesmas razões pelas quais a alma é considerada pré-existente, e as mesmas razões pelas quais a alma, e a alma de todos os seres humanos, não é vista como parte de uma criação, mas existe desde sempre, como desde sempre existe o supraceleste.

É pertinente, neste ponto, destacar um problema apontado por Evans em sua análise de *Migalhas Filosóficas*. Esse estudioso de Kierkegaard entende que aquilo que Climacus chama constantemente de *sokratiske*, “socrático”, no modelo A, não se refere exclusivamente ao pensamento platônico. Segundo Evans:

Aqui torna-se ainda mais claro que a perspectiva socrática não está limitada a um sistema de pensamento estritamente platônico. Dizer que o aprendiz possui a Verdade não é necessariamente um comprometimento com algo como a teoria platônica da reminiscência. Qualquer sistema de pensamento, platônico ou aristotélico, religioso ou secular, que diga que os humanos possuem a habilidade de obter a Verdade se qualificará como socrático³⁸¹.

Essa observação de Evans deve ser considerada com atenção. Em primeiro lugar, ela, com efeito, amplia o alcance do modelo A do primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*, fazendo com que o leitor ou intérprete do pensamento kierkegaardiano enxergue no experimento teórico uma contraposição entre o cristianismo e um amplo conjunto de correntes e doutrinas filosóficas ao longo da história. Em segundo lugar, ele pode levar a uma simplificação do princípio de que, no cristianismo, os seres humanos não possuem a habilidade de obter a Verdade.

De fato, ainda que seja claro que o modelo A se adéqua a uma crítica do pensamento platônico, ele certamente se adéqua também a uma crítica de outras correntes de pensamento, como já foi afirmado anteriormente. Isto é um elemento relevante do modo como Kierkegaard expunha suas ideias, demonstrando capacidade de criticar, com os mesmos argumentos, diferentes sistemas de pensamento. No caso do tema central desta tese, este é justamente um

deri, saaledes, at jeg, saa at sige, end ikke kan finde det, selv om jeg søgte det, fordi der intet Her og Der er, men kun et *ubique et nusquam*”.

³⁸¹ C. Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 34-35. No original: “Here it becomes even clearer that the Socratic view is not limited to a strictly Platonic system of thought. To say that the learner possesses the Truth is not necessarily a commitment to something like the Platonic theory of recollection. Any system of thought, Platonic or Aristotelian, religious or secular, which says that humans possess the Truth will qualify as Socratic”.

dos pontos que se procura demonstrar, pois a argumentação de Climacus de fato se presta a um debate tanto com eventuais adeptos das antigas correntes platônicas quanto com modernos idealistas sistemáticos. Isso, porém, não significa que o texto de Climacus não possa ser examinado em contraposição específica com o pensamento platônico que ele mesmo evoca como modelo das ideias que está submetendo à crítica. Ora, se assim não fosse, as diversas citações diretas que Climacus faz a diálogos platônicos não fariam sentido. Então, mesmo que a posse prévia da verdade descrita no modelo A não seja, segundo Evans, especificamente um comprometimento com a teoria platônica da reminiscência, a teoria platônica da reminiscência é uma referência excelente para doutrinas que confundem os âmbitos do temporal e do eterno, ou do histórico e do absoluto, se for preciso usar uma terminologia mais moderna e “secular”.

Quanto ao princípio de que os seres humanos, para o cristianismo, não são capazes de obter a verdade, deve-se levar em consideração algumas questões filosóficas e teológicas com as quais tanto Kierkegaard quanto Agostinho tiveram de lidar, relacionadas ao problema da responsabilidade, da culpa, do livre arbítrio, do pecado, da queda, como já exposto no primeiro capítulo. É certo que, na perspectiva cristã, todo ser humano peca e necessita da graça divina para poder ser purificado, ou ser salvo. É certo também que essa salvação depende de uma intervenção de Deus na história, como Mediador vindo ao mundo para libertar o ser humano do pecado. Essas questões todas têm a ver com o Paradoxo Absoluto em Climacus, e serão discutidas adiante, mas é preciso aqui apenas deixar claro que a afirmação de Evans, citada acima, de que qualquer sistema que diga que os humanos possuem habilidade para obter a verdade se qualificará como socrática, deve ser entendida de modo qualificado: qualquer sistema que diga que os humanos possuem, por si sós e em si mesmos, a habilidade para obter a verdade sem a fé e sem graça divina (que são a “condição” que Climacus menciona), se qualificará como socrático conforme o modelo A.

Ao fazer Climacus apresentar o modelo A tão cheio de questões não resolvidas, evidenciando todas essas contradições e confusões de âmbito, Kierkegaard prepara o terreno para a exposição do seu modelo B, a exposição hipotética de uma argumentação alternativa que seja capaz de afastar os problemas advindos da conclusão de que a verdade nunca é de fato aprendida pelo sujeito, com todas as suas implicações ontológicas e antropológicas que conduzem a uma fraca distinção entre tempo e eternidade, e entre humano e divino, ainda que o platonismo seja considerado uma doutrina dualista por excelência. O modelo B de Climacus parte da premissa de que, em uma alternativa à perspectiva socrático-platônica, o instante deve ser decisivamente significativo:

Se, porém, as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante³⁸².

Deve-se deixar bem claro que, quando Climacus afirma que o eterno ainda não existia, ele não está afirmando que a eternidade não existia do ponto de vista da própria eternidade. Nunca é demais reiterar que ele está tratando aqui do problema do aprendizado da verdade e, neste sentido, a afirmação de que o eterno vem a ser significa que ele passa a existir no sujeito, no aprendiz, naquele instante em que ele toma posse da verdade. Mas isso tudo fica bem claro ao longo da exposição do restante do experimento teórico. Evans, tratando da premissa que orienta o modelo B (ou hipótese B, como ele a denomina), fala de um motivo simples e lógico para ela:

O método para fazê-lo [construir a hipótese alternativa B] é, pelo menos superficialmente, muito simples. Ele simplesmente faz uso dos princípios básicos da lógica. Se a visão socrática diz p, então Climacus faz sua alternativa dizer não-p. Começando pela afirmação socrática de que o instante não tem significância essencial, ele tenta ver como as coisas devem ser se o instante tiver significância essencial.³⁸³

Então, após breve parágrafo introdutório no qual essa premissa lógica simples é estabelecida, Climacus estrutura o modelo B subdividindo-o em três tópicos: um sobre o estado anterior do sujeito, seguido por outro sobre o mestre, ou professor, e encerrado por outro sobre o discípulo. O primeiro tópico é bastante sucinto, e simplesmente expõe a premissa que o autor pseudônimo já havia estabelecido para compreensão de um genuíno aprendizado da verdade: deve haver um instante decisivo, um momento específico, único, no qual o aprendiz passa de um estado em que não tinha a verdade, em que estava fora dela, para um novo estado, qualitativamente diferente do anterior, no qual ele passa a ter a verdade, a estar na verdade. É nesse tópico sobre o estado anterior que Climacus apresenta a oposição entre *Sandheden* e *Usandheden*, entre a verdade e a não-verdade³⁸⁴. Deve-se dar atenção a um ponto muito importante no tópico “a” do modelo B: Climacus fala de um *Tilstand*, um “estado”³⁸⁵. Ter ou não ter a verdade não é como ter ou não ter, por exemplo, a posse de um

³⁸² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 32. SKS 4, 222: “Skal det nu forholde sig anderledes, da maa Øieblikket i Tiden have afgjørende Betydning, saaledes at jeg intet Øieblik hverken i Tid eller Evighed vil kunne glemme det, fordi det Evige, som før ikke var, blev til i dette Øieblik”.

³⁸³ C. Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 34. No original: “The method of doing this is, on the surface at least, very simple. He simply makes use of the basic principles of logic. If the Socratic view says p, then Climacus makes his alternative say not p. Beginning with the Socratic claim that the moment has no essential significance, he tries to see how things must be if the moment is to have essential significance”.

³⁸⁴ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 32. SKS 4, 222.

³⁸⁵ Idem. SKS 4, 222.

objeto material. Isso não é, de forma alguma, um elemento novo que Climacus introduz no texto. A posse da verdade no modelo A, como visto acima, implica em uma compreensão antropológica, em uma compreensão do que é a alma, o elemento imortal do ser humano. Ter ou não a verdade, tanto no cristianismo quanto no platonismo, pressupõe uma antropologia que dê fundamento às suas respectivas abordagens do problema do conhecimento.

Por tal razão, Climacus pode estabelecer algumas outras premissas importantes. Não ter a verdade é estar fora dela, e o estado de quem se encontra fora da verdade é chamado de não-verdade. O aprendiz, nesse ponto, é o próprio estado em que se encontra: “Ele é, pois, a não-verdade”³⁸⁶. Neste ponto, ser, estar e saber são confluentes, e o sentido de cada um desses verbos se torna idêntico. O sujeito não é a verdade, está fora dela e, portanto, não pode saber, já que saber implica a posse do verdadeiro, e não do erro ou do falso. Afinal, como o próprio Climacus salienta, e como será discutido mais detalhadamente adiante, a verdade é o índice, a medida, o critério, a referência para si mesma e para o falso, e até mesmo o conhecimento de algum erro, na medida em que se sabe que ele é um erro, é um conhecimento verdadeiro. Em outras palavras, saber que um erro é um erro, que uma falsidade é uma falsidade, é saber algo que está no âmbito da verdade.

Tendo considerado esse estado anterior do aprendiz, de estar fora, de não ser e de não conhecer a verdade, que é radicalmente diferente do estado descrito pelo socratismo-platonismo (estado constante, eterno, sem anterior ou posterior), Climacus pode colocar o problema também em termos que reforçam o contraste entre os dois modelos, platônico e cristão: “Mas de que maneira se deve agora lembrá-lo, ou de que lhe serviria lembrar-lhe o que não soube, e do que portanto não pode de jeito nenhum dar-se conta?”³⁸⁷. É importante salientar que Climacus deixa claro que o estado do sujeito de estar fora da verdade, de estar na não-verdade, é culpa do próprio sujeito. Evans afirma claramente esta interpretação: “Climacus diz que o estado de erro do aprendiz deve ser atribuível ao próprio aprendiz”³⁸⁸. Ora, não poderia ser diferente, pois, se assim não fosse, Kierkegaard se veria às voltas com uma dificuldade maior, já que o modelo B seria divergente do pensamento cristão em um aspecto fundamental, que é a culpa do ser humano pelo pecado, a responsabilidade pelo seu próprio estado. O estar fora da verdade, para Climacus, não é uma situação estática, mas dinâmica. O sujeito está fora da verdade “não vindo para ela como prosélito, mas afastando-se

³⁸⁶ Idem. SKS 4, 222: “Han er da Usandheden”.

³⁸⁷ Idem, p. 32-33. SKS 4, 222: “Men hvorledes skal man nu minde ham, eller hvad skal det hjælpe ham, at minde ham om, hvad han ikke har vidst, og altsaa heller ikke kan besinde sig paa”.

³⁸⁸ C. Stephen EVANS. *Passionate Reason*, p. 35. No original: “Climacus says that the learner’s condition of error must be attributable to the learner himself”.

dela”³⁸⁹. Não poderia ser de outro modo, visto que o estado de não-verdade, de pecado, é um estado que se constata no âmbito da temporalidade, do histórico, no lugar onde os seres humanos experienciam sua existência, e que é também o âmbito do movimento, da mudança, da impermanência.

Então, estabelecido logo no início do modelo B seu ponto de distinção essencial e simples em relação ao modelo A, que pode ser resumido na expressão “significação decisiva” do instante (conforme citado acima), Climacus vai adiante desdobrando seu argumento ironicamente hipotético. O segundo tópico do modelo B, como informado acima, versa sobre o mestre. Evidentemente, em contraste com a pouca importância que a figura do mestre tem no modelo A (visto que não importa quem ele ou ela seja), no modelo B o mestre revela-se essencial para o aprendizado da verdade. De figura meramente contingente, associado a uma releve ocasião que pode surgir ao longo da existência do sujeito a qualquer momento, e que pode ser qualquer outro ser humano completamente indistinto do aprendiz, o mestre no modelo B passa a ser aquele que efetivamente traz a verdade que o aprendiz, em seu estado anterior, não possuía. O mestre, no modelo B, não deixa de ser também uma ocasião para o aprendiz, mas não a ocasião para lembrar-se da verdade, pois na hipótese irônica que se contrapõe ao modelo socrático, o aprendiz é a não-verdade.

Sendo a não-verdade, o máximo que o aprendiz pode fazer é dar-se conta de sua própria condição, da qual o aprendiz também não tem consciência. Ele ignora até mesmo que é a não-verdade, que está fora da verdade, e quando o mestre, o portador da verdade ou, mais exatamente, aquele que é a própria verdade (em contraste com o aprendiz que é seu negativo), se lhe apresenta, o sujeito é repellido pela própria verdade. Climacus quer dizer que tal movimento é o que ocorre não no recebimento da verdade, mas na simples tomada de consciência, pelo aprendiz, de que ele não tem a verdade. Esta tomada de consciência ocorre quando o aprendiz, diante do mestre, sente-se repellido por ele e volta-se para dentro de si, para então descobrir ali, na interioridade, não a verdade, como no modelo socrático-platônico, mas sua própria condição de não-verdade, e de não-ser. Seu vazio, seu nada. Não há possibilidade de que o sujeito descubra esta sua situação senão por si mesmo, pois ainda que seu estado de não-verdade fosse percebido por outrem, ela não é efetivamente posta a descoberto. Somente quando o próprio sujeito a descobre em si, na sua interioridade, sua condição de não-verdade se expõe, possibilitando que o mestre lhe traga. O leitor de Climacus, neste ponto de *Migalhas Filosóficas*, pode até cogitar se Kierkegaard não estava

³⁸⁹ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 32. SKS 4, 222: “[...]ikke kommende til den, som Proselyt, men gaaende fra den [...]”.

fazendo uma alusão ao sentido literal do termo grego *αληθεια*, que remete a desvelamento, descobrimento.

Somente após este desvelamento do estado de não-verdade, que é uma tomada de consciência que surge a partir de um exame de sua própria interioridade, pode o aprendiz receber do mestre a verdade. E aqui a situação se revela essencialmente diferente do modelo socrático: o mestre efetivamente traz ao aprendiz a verdade que ele descobre que até então não tinha: “Se, agora, o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele”³⁹⁰. Mas o aprendiz, por ser a própria não-verdade, também não tem a condição necessária para recebê-la. Climacus argumenta que, se o sujeito tivesse em si a condição para receber a verdade, a figura do mestre não seria essencialmente diferente daquela descrita no modelo A, e ao aprendiz bastaria um simples recordar. Como, porém, a premissa básica que opõe os dois modelos é a de que o instante do recebimento da verdade deve ser decisivo na hipótese alternativa à reminiscência, o estado do sujeito deve ser descrito de tal modo que ele não tenha sequer a condição, a mínima condição, necessária e suficiente, para por seus próprios meios obter a verdade.

A figura do mestre, na alternativa B, é aquela que traz não somente a própria verdade, mas também a condição para que o aprendiz a obtenha. E a partir desse ponto, Climacus aprofunda-se em um argumento que conduz o leitor às implicações ontológicas mais extremas do problema. Um mestre como ele descreve não pode ser humano, pois nenhum humano poderia, desse jeito, trazer a outro a verdade (já que o sujeito nem sequer tem a condição de passar da não-verdade à verdade). Climacus conclui que somente um deus poderia, em tal situação, ser aquele que traz a verdade, pois o ato de conduzir um sujeito do estado anterior de não-verdade para a verdade equivale perfeitamente a uma completa recriação do aprendiz.

Na passagem que se dá de um estado ao outro, no instante, decisivo como ele é no modelo B, o sujeito torna-se algo novo, qualitativamente diferente do estado anterior. De mero aprendiz, o sujeito torna-se discípulo, e este é justamente o objeto de consideração do terceiro tópico do modelo B. Como a transformação do sujeito é completa na passagem do estado de não-verdade para o de verdade, Climacus pode afirmar que o discípulo é, de fato, um “homem *novo*” [em itálico no original]³⁹¹. A essa mudança completa de estado Climacus dá o nome de “conversão”³⁹². Mas a conversão, compreendida assim de modo

³⁹⁰ Idem, p. 33. SKS 4, 222: “Skal nu den Lærende erholde Sandheden, da maa Læreren bringe ham den [...]”.

³⁹¹ Idem, p. 39. SKS 4, 227: “[...] et *nyt* Menneske”.

³⁹² Idem. SKS 4, 227: “Omvendelse”.

qualitativamente distinto do modelo socrático, compreendido como uma genuína passagem de um estado a outro absolutamente diferente, é equiparada por Climacus a um “renascimento”³⁹³. Deve-se dar atenção à ênfase que Climacus dá à radicalidade da passagem do aprendiz ao estado de discípulo: conversão, renascimento. Mais longe, porém, o autor pseudônimo de Kierkegaard vai. Como pensador especulativo que Johannes Climacus representa, Kierkegaard fá-lo afirmar o caráter absolutamente fundamental da mudança operada no sujeito, nos seguintes termos: “opera-se nele uma mudança, como a do não-ser para o ser”³⁹⁴.

Não é difícil para o leitor perceber, até esse ponto, que Climacus, na construção de sua argumentação, lida simultaneamente com questões antropológicas e ontológicas, Isso já foi afirmado reiteradamente nesta tese. O notável, neste ponto do modelo B, é que Climacus passa a usar explicitamente termos que remetem o leitor a uma ontologia: *fra ikke at være til at være*, do não-ser ao ser. Não há movimento, passagem ou transformação que seja mais extrema do que essa. Não há como conceber uma mudança mais fundamental. A passagem do não-ser ao ser é aquela que, desde Parmênides, mais intriga os filósofos. Os eleatas a julgavam impossível, e uma parte importante da doutrina platônica é dedicada a tentar explicá-la (como se pode ler no diálogo *Sofista*). Climacus está ciente dessa dificuldade, e chega a perguntar: “Mas isso que aqui analisamos deixar-se-á pensar?”³⁹⁵. A complexidade de se pensar tais questões que remetem ao problema da própria natureza do ser já é, por si só, muito grande, e Climacus faz com que ela, em poucas páginas, se misture de modo indissociável com o problema antropológico.

Uma associação entre antropologia e ontologia também está presente em pensadores como Platão, por exemplo, que elaboraram doutrinas amplas, que pretendem alcançar todos os domínios do saber e apresentar uma cosmovisão coerente, edificada sobre princípios capazes de sustentar todo o edifício teórico que representam. Um sistema, pode-se dizer. Quando, em duas correntes de pensamento, alguns desses princípios são diferentes, quando algumas das premissas são opostas, pode haver ainda grandes semelhanças nos edifícios erigidos sobre as respectivas fundações, mas as diferenças se farão notar. Climacus expõe justamente uma dessas diferenças fundamentais, traduzida na presença ou ausência de um instante (ou d’O Instante, para enfatizar sua singularidade na elaboração teórica do pseudônimo autor de *Migalhas Filosóficas*).

³⁹³ Idem. SKS 4, 227: “Gjenfødselen”.

³⁹⁴ Idem. SKS 4, 227: “[...]da foregaer der jo en Forandring med ham, som fra ikke at være til at være”.

³⁹⁵ Idem, p. 40. SKS 4, 228: “Men lader det her Udviklede sig tænke?”.

Como se vê, há pontos muito importantes e argumentos muito abrangentes condensados em um texto brevíssimo, o ponto B do experimento teórico de Climacus, especialmente aqueles relacionados à onto-antropologia que emerge das linhas do primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*. Para prosseguir essa discussão no contexto deste estudo comparativo entre Kierkegaard e Agostinho, é pertinente passar agora a um exame dos textos agostinianos e de textos platônicos que podem corroborar o contraste forte entre socratismo-platonismo (representantes, em certa medida, do pensamento sistemático de seu tempo) e cristianismo que Kierkegaard pretende expor quando faz Climacus construir seu experimento teórico. É esse o objeto do próximo tópico deste capítulo.

Antes de iniciar-se o próximo tópico, porém, é preciso voltar ao texto de Pattison no IKC, que é o experimento teórico que toma como medida do cristianismo o pensamento de Agostinho, e que o utiliza como parâmetro para averiguar se o modelo B de Climacus, com sua absoluta refutação da reminiscência, corresponderia efetivamente a um modo de pensar cristão completamente contrastante com o socratismo-platonismo. Pattison, logo após afirmar que Agostinho parece querer “ter as duas coisas ao mesmo tempo”, como citado acima, ou seja, após afirmar que em Agostinho a distinção entre reminiscência e aprendizado genuíno da verdade não é tão nítida quanto em Climacus, prossegue em seu argumento dizendo:

Nos termos da distinção de Climacus entre reminiscência e fé, o socrático e o cristão, pode neste ponto parecer que Agostinho simplesmente não está sendo bem sucedido em alcançar o galho cristão. O drama da reminiscência platônica e o drama da redenção cristã são simplesmente colocados lado a lado sem que qualquer decisão clara seja tomada entre eles, e igualmente sem que qualquer claro princípio de integração seja oferecido³⁹⁶.

Eis um dos pontos mais significativos desse meta-experimento teórico de Pattison, feito sobre o experimento teórico kierkegaardiano: Agostinho não estaria tão convicto assim dos problemas advindos de uma aceitação, ou de uma “infiltração” da doutrina da reminiscência no contexto do pensamento cristão. Para saber, porém, se o experimento de Pattison chega a uma conclusão aceitável, é preciso percorrer o mesmo trajeto que ele percorreu, ou seja, é preciso examinar as fontes às quais ele se reporta, quais sejam, o próprio experimento teórico de Climacus e o livro *De Magistro*, de Agostinho. Mas é preciso ir além do que Pattison propôs, e examinar também as fontes platônicas e outras obras agostinianas.

³⁹⁶ George PATTISON. *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, p. 252. No original: “In terms of Climacus distinction between recollection and faith, The Socratic and Christianity, it may at this point look as if Augustine is simply failing to grasp the Christian nettle. The drama of Platonic recollection and the drama of Christian redemption are simply laid out alongside each other without any clear decision being made between them and equally without any clear principle of integration being offered”.

O experimento teórico de Climacus já foi parcialmente analisado aqui. Prosseguir-se-á em seu exame, bem como no exame do meta-experimento teórico de Pattison feito no IKC, juntamente com as fontes antigas supramencionadas. Que sejam então examinados os demais textos relevantes para esta investigação.

3.2. Duas onto-antropologias e um único Mestre

O diálogo *De Magistro* (título que pode ser traduzido ao português como “Sobre o Mestre”, ou “Sobre o Professor”), de Aurélio Agostinho, foi escrito por volta do ano 389³⁹⁷, período em que o autor encontrava-se de volta à sua África natal, conforme ele mesmo relata em suas *Retratações*³⁹⁸. É uma obra, portanto, do período entre seu batizado em 387 e sua ordenação sacerdotal em 391³⁹⁹. É curioso notar que Agostinho e Kierkegaard encontravam-se ambos na primeira metade da casa dos trinta anos de idade quando compuseram respectivamente o diálogo recém mencionado e *Migalhas Filosóficas*. Conforme informado no primeiro capítulo desta tese, o texto apresenta um diálogo entre Agostinho e seu filho, Adeodato, sobre quem o filósofo romano diz, nas *Confissões*, que foi de fato o idealizador das falas que lhe são atribuídas como interlocutor do autor: “Tu sabes que todas as ideias inseridas ali pela pessoa do meu interlocutor são dele mesmo, de quando tinha dezesseis anos”⁴⁰⁰, o que permite até dizer que, em certa medida, Adeodato é coautor da obra.

É conveniente que se inicie este exame dos pontos que, em de *De Magistro*, são mais relevantes para uma comparação com os argumentos de Climacus com uma citação das referidas *Retratações* do filósofo de Tagaste:

Naquela mesma época, escrevi um livro cujo título é: Sobre o Mestre, no qual se discute, se questiona e se descobre que o mestre que ensina ao homem a ciência não é outro senão o próprio Deus, segundo está escrito no Evangelho: Um é o vosso Mestre, Cristo. Esse livro começa assim: Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?⁴⁰¹

³⁹⁷ Cf. Étienne GILSON; Philotheus BOEHNER. *História da Filosofia cristã*, p. 141.

³⁹⁸ Aurélio AGOSTINHO. PL 32, *Retractationum liber primus*, X, 10.1 e XII, 12.

³⁹⁹ Cf. Gareth MATTHEWS. *Santo Agostinho*, p.25-26.

⁴⁰⁰ Aurélio AGOSTINHO. PL 32, *Confessionum*, IX, 6.14: “Tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim.”

⁴⁰¹ Aurélio AGOSTINHO. PL 32, *Retractationum liber primus*, XII, 12: “Per idem tempus scripsi librum cuius est titulus: De magistro, in quo disputatur et quaeritur et invenitur, magistrum non esse qui docet hominem scientiam nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: Unus est Magister vester Christus. Hic liber sic incipit: Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur?”

Essas poucas linhas são o que Agostinho dedica à obra sobre o Mestre em suas *Retratações*, e não parece haver nelas ressalva ou retificações aos argumentos do diálogo. O velho Bispo Agostinho, ao que parece, não via nada de errado com as argumentações do jovem Agostinho, que, aos trinta e quatro anos, nem havia ainda recebido o sacramento da ordem. *De Magistro* representa, assim, ideias que, segundo o próprio autor, se adéquam ao conjunto de seu pensamento construído ao longo de toda a sua vida e reavaliado no período de sua velhice. Essas poucas linhas também permitem que sejam destacados dois pontos importantes. Um deles é o tema do livro, estabelecido desde o início, que é a função da linguagem. Agostinho, dialogando com seu filho, Adeodato, faz a pergunta que dá o tema, e o adolescente o complementa com sua resposta, “*aut docere, aut discere*”⁴⁰², ou aprender ou ensinar. De maneira ampla, portanto, pode-se dizer que o tema do diálogo é linguagem e *scientia*, ou conhecimento. O outro ponto importante é dado pela citação que o autor faz do Evangelho de Mateus, capítulo 23, versículo 10, e este é certamente o fulcro de todo o diálogo, seu princípio e sua conclusão. Só Cristo ensina, só Cristo é Mestre, só Cristo traz o conhecimento. Além disso, reiteradamente Agostinho associa Cristo com a própria verdade ao longo do diálogo com Adeodato, especialmente nas partes finais do texto. Vê-se desde o início, então, uma possibilidade de se fazer a ligação mais óbvia do argumento de Agostinho com o modelo B de Climacus: o Mestre deve ser a própria verdade, e só ele pode trazê-la ao sujeito.

Mas como o diálogo conduz o leitor a essa conclusão? Seu ponto de partida, como exposto acima, é uma pergunta sobre o falar. Conforme a interpretação de Gareth Matthews, o modo como Agostinho conduz o diálogo logo após a primeira resposta de Adeodato revela uma intenção de converter um propósito disjuntivo, do tipo “ou/ou”, em um propósito singular⁴⁰³. Argumenta o autor que o perguntar é um ensinar ao interlocutor aquilo que se quer aprender. Agostinho reduz, assim, o “ou/ou” de Adeodato a um denominador comum: “Ainda neste caso, creio que só uma coisa queremos: ensinar: Pois dize-me, interrogas por outro motivo a não ser para ensinar o que queres àquele a quem perguntas?”⁴⁰⁴.

A partir daí, porém, Adeodato começa a apresentar objeções a essa função exclusiva que Agostinho atribui à linguagem. A primeira delas é o fato de que quando se canta não se pretende ensinar nada. A essa objeção, Agostinho alega que o cantar pode servir também para

⁴⁰² Aurélio AGOSTINHO. PL 32, *De Magistro*, 1.1.

⁴⁰³ Cf. Gareth MATTHEWS. *Santo Agostinho*, p. 45.

⁴⁰⁴ Aurélio AGOSTINHO. *De Magistro* [tradução de Ângelo Ricci], p. 13. PL 32, *De Magistro*, 1.1: “Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intellego. Nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interrogas, nisi ut eum quem interrogas doceas quid velis?”.

“suscitar recordações nos outros ou em nós mesmos”⁴⁰⁵, e que isto pode ser incluído na categoria do ensinar. Logo no início, portanto, o diálogo faz menção à ideia de recordação, de lembrança, associada à ideia de ensino. Mas a objeção seguinte estabelece um problema mais difícil, pois expõe a hipótese de que a oração, ou o ato de rezar, poderia assim ser compreendida como pretensão de ensinar algo a Deus, ou de nele suscitar alguma recordação, o que seria absurdo. Agostinho, porém, explica a seu filho que a oração, ainda que feita sem “palavras soantes”⁴⁰⁶, mas no silêncio do pensamento, constitui-se de palavras que nos fazem “vir à mente as próprias coisas, das quais as palavras são sinais”⁴⁰⁷.

Assim, ficam estabelecidos alguns dos problemas que se desenvolverão no texto: as palavras são sinais, ou signos [*signa*], mas podem elas de fato ensinar algo? Dito de outra maneira, é verdade que as palavras têm por função ensinar? A maior parte do diálogo entre Agostinho e Adeodato, daí em diante, se desenvolve como um exame da função, ou melhor, do alcance das palavras e dos sinais em geral, na comunicação de conhecimento, na recordação e no aprendizado. Este desenvolvimento do diálogo vai revelando ao leitor, progressivamente, as limitações das palavras, e dos sinais em geral, no processo de aquisição do conhecimento, até uma conclusão aparentemente drástica quando comparada com as primeiras linhas do diálogo, qual seja, a de que as palavras nada podem ensinar: “... ouvidas as palavras, nem as palavras se aprendem”⁴⁰⁸.

Moacyr Novaes expõe uma divisão que já foi proposta por alguns dos estudiosos do diálogo, em duas grandes partes principais: a primeira parte é uma discussão sobre a linguagem, e a segunda ocupa-se do tema de Cristo como mestre interior⁴⁰⁹. A primeira parte é a mais extensa do livro, e as referidas conclusões sobre os limites da linguagem são necessárias para que Agostinho passe à análise do modo como efetivamente, de acordo com sua perspectiva, se dá o processo de aprendizagem e de aquisição do conhecimento. Ainda que a segunda parte seja a mais importante para a investigação desta tese, convém apresentar aqui alguns pontos relevantes da primeira.

A investigação que se desenvolve imediatamente após o estabelecimento da hipótese inicial, de que os signos ou sinais servem para ensinar ou para fazer recordar, leva Agostinho e Adeodato a refletirem se todo signo efetivamente significa algo. À primeira vista, parece possível dizer que todo signo significa algo. Contudo, ao examinarem um verso de Virgílio,

⁴⁰⁵ Idem. PL 32, *De Magistro*, 1.1: “[...] ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos”.

⁴⁰⁶ Idem, p. 17, PL 32, *De Magistro*, 1.2: “sonantibus verbis”.

⁴⁰⁷ Idem. PL 32, *De Magistro*, 1.2: “[...] venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba”.

⁴⁰⁸ PL 32, *De Magistro*, 11.36: “[...] verbis vero auditis, nec verba discutuntur”.

⁴⁰⁹ Cf. Moacyr NOVAES. *A razão em exercício*, p. 42.

os interlocutores se deparam com termos como “se” [*si*], “nada” [*nihil*] e “de” [*ex*]⁴¹⁰, que aparentemente não significam algo que se possa classificar como tal, ou seja, como alguma coisa. A discussão em torno destes termos não é aprofundada, mas alguns caminhos em torno da questão são apontados, uma vez que um termo como “nada” pode significar uma “disposição da mente quando ela deduz que não existe a coisa que ela busca”⁴¹¹. Os interlocutores se vêem então diante do problema de, sem recorrer a signos que remetem à mesma coisa, explicar a outrem a própria coisa, ou seja, ao problema da possibilidade de se ensinar algo sem o uso de outra palavra que tenha o mesmo significado.

Essa dificuldade leva Agostinho e Adeodato àquilo que comentadores como Matthews chamam de “ostensão”⁴¹²: o ato de se mostrar a própria coisa sem o recurso aos signos. Indicar um objeto, como uma parede, com o dedo, pode mostrar a alguém a própria coisa sem o uso de palavras, mas por meio de gestos. Estes, porém, não deixam de ser signos, e Adeodato chega a se questionar se tal recurso não se limitaria às coisas materiais. No curso de diálogo, porém, os interlocutores se dão conta de que gestos podem exprimir coisas além das corpóreas, já que há muitos exemplos de pessoas que são capazes de se comunicar e de expressar até ideias complexas e narrativas somente com uso de gestos. Em determinadas situações, ainda, a própria coisa pode ser mostrada diretamente, tal como o ato de caminhar, quando se pergunta a alguém o que é isto que se designa pela palavra “caminhar”, ainda que tais demonstrações não sejam isentas de problemas, como o de se distinguir o ato simples de caminhar e o ato de caminhar apressadamente.

A discussão sobre as relações entre palavras e sinais, e entre sinais e as próprias coisas significadas, se aprofunda, e vários problemas são enfrentados, como o dos signos que se referem às mesmas coisas (como palavras diferentes em línguas diferentes que designam a mesma coisa), ou os sinônimos, além das palavras que designam outros signos (a palavra “palavra”, por exemplo). Ainda que percebam que seja difícil cogitar sobre a comunicação, ou o aprendizado de algo, sem o recurso aos signos, Agostinho e Adeodato não podem deixar de concluir que o sinal é acessório, ou instrumental, em relação às coisas significadas por eles, ainda que se possa pensar em situações nas quais o próprio signo vale mais que a coisa significada, como no exemplo de lama, *coenum*, em contraste com céu, *coelum*, palavras que são diferentes por causa de uma só letra, mas que designam coisas com valores tão distintos a ponto de a primeira palavra, ou signo, ser reputada como algo que vale mais do que a coisa

⁴¹⁰ PL 32, *De Magistro*, 2.3.

⁴¹¹ Aurélio AGOSTINHO. *O Mestre* [tradução de Agostinho Belmonte], p. 385. PL 32, *De Magistro*, 2.3: “[...] ipsam mentis affectionem, cum rem quam quaerit, non esse invenit [...]”.

⁴¹² Cf. Gareth MATTHEWS. *Santo Agostinho*, p. 51.

por ela significada (afinal de contas, as próprias palavras são mais úteis que a lama). Ainda assim, a palavra existe em função da coisa que ela designa, e não o contrário: “[o signo] existe em função daquele [do conhecimento da coisa], e não aquele em função deste”⁴¹³. Aproximando-se, porém, do fim dessa primeira específica parte sobre a linguagem (e seus limites), os interlocutores voltam novamente sua atenção para os sinais “que não significam outros sinais, mas sim aquelas coisas que chamamos significáveis”⁴¹⁴. Se as palavras existem em função das coisas, e não o contrário, algumas conclusões podem ser alcançadas a partir disso. Palavras, ou signos em geral, não podem ensinar quando estão destacadas das coisas que elas significam. Se uma palavra é dita a alguém que a desconhece completamente, que nunca a tenha ouvido antes, a coisa por ela significada deve mostrar-se por outros meios para que o ouvinte possa então saber a que ela se refere. Se a explicação do significado dessa palavra desconhecida é dada por outras palavras, o ouvinte deve necessariamente conhecer as coisas designadas pelas palavras da explicação para só então apreender o significado da nova palavra que está ouvindo pela primeira vez. O exemplo dado a isto é o da palavra *sarabare*, espécie de ornamento que as pessoas usavam para cobrir suas cabeças, que foi traduzida ao português como “coifa”⁴¹⁵. Se o sujeito ouve a palavra *sarabare* pela primeira vez e não tem ideia do que ela significa, ele só compreenderá a explicação se souber o significado das palavras usadas nela (na própria explicação), como “cobrir” ou “cabeça”:

Ora, se disseres que não podemos conhecer aqueles objetos para cobrir a cabeça, cujo nome sabemos apenas pelo som da palavra, e que nem mesmo o próprio nome conhecemos plenamente senão depois de ver os objetos; e o que sabemos daqueles jovens, como eles superaram o rei e as chamam pela fé e religião, que louvores cantaram a Deus, que honras mereceram até mesmo do próprio inimigo, por acaso aprendemos de outra maneira senão através de palavras? Responderei que já conhecíamos todas as coisas significadas para aquelas palavras. Pois eu já sabia o que são três jovens, o que é uma fornalha, o que é fogo, o que é um rei e, finalmente, o que significa sair ileso do fogo e todas as outras coisas que aquelas palavras significam. Mas Ananias, Azarias e Misael são-me tão desconhecidos quanto aquelas coifas e estes nomes em nada me ajudaram ou puderam ajudar-me a conhecê-los⁴¹⁶.

⁴¹³ Aurélio AGOSTINHO. *O Mestre* [tradução de Agostinho Belmonte], p. 395. PL 32, *De Magistro*, 9.26: “[...] nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur”.

⁴¹⁴ Idem, p. 385. PL 32, *De Magistro*, 8.22: “[...] signis non alia signa significantur, sed ea quae significabilia vocamus”.

⁴¹⁵ PL 32, *De Magistro*, 10.33:

⁴¹⁶ Aurélio AGOSTINHO. *O Mestre* [tradução de Agostinho Belmonte], p. 405-406. PL 32, *De Magistro*, 11.37: “Quod si dixeris, tegmina quidem illa capitum, quorum nomen sono tantum tenemus, non nos posse nisi visa cognoscere, neque nomen ipsum plenius nisi ipsis cognitis nosse: quod tamen de ipsis pueris accepimus, ut regem ac flammam fide ac religione superaverint, quas laudes Deo cecinerint, quos honores ab ipso etiam inimico meruerint, num aliter nisi per verba didicimus? Respondebo, cuncta quae illis verbis significata sunt, in nostra notitia iam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illaesi ab igne, caeteraque omnia iam tenebam quae verba illa significant. Ananias vero, et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illae sarabarae; nec ad eos cognoscendos haec me nomina quidquam adiuverunt aut adiuvere iam

Nesse ponto, no qual se constata que as palavras e os signos não podem de fato ensinar, encerra-se aquela primeira parte. Tem início, então, a segunda parte, que culminará na conclusão de que somente na interioridade se pode encontrar a fonte primordial de todo conhecimento, que é o Mestre interior. O Mestre interior, o que genuinamente ensina a verdade, é a própria verdade. Sua qualidade de ser a própria verdade e, portanto, de ser qualitativa e infinitamente superior aos signos que representam as coisas, bem como às próprias coisas, é estabelecida ainda na primeira parte do diálogo, quando as limitações das palavras e dos signos ainda estão sendo postas em evidência pelos interlocutores. Diz Agostinho a seu filho:

E, contudo, se eu dissesse que há uma vida bem-aventurada e eterna para onde eu desejaria ser conduzido, sendo Deus, isto é, a própria verdade, nosso guia, por certas etapas adequadas ao nosso fraco passo, receio que poderia parecer ridículo por ter começado a entrar neste caminho tão importante não pela ponderação das mesmas coisas que são significadas, mas pela consideração dos sinais. Desculpar-me-ás, portanto, se faço contigo considerações preliminares não para brincar, e sim por exercitar as forças e a agudeza da mente com as quais possamos não somente suportar, mas também amar o calor e a luz daquela região, na qual se encontra a vida bem-aventurada⁴¹⁷.

Agostinho, nessa passagem, dá clara indicação de que todas as reflexões profundas acerca da linguagem, às quais ele conduz seu filho, não são tão importantes quanto a própria verdade, tema que é a culminância da argumentação desenvolvida no diálogo. A linguagem, contudo, é uma das possíveis vias de acesso, uma das possíveis portas de entrada, por assim dizer, para se chegar a considerações sobre a própria verdade. Mas as palavras são inferiores até mesmo às coisas que elas representam, e estas, por sua vez, são qualitativa e infinitamente inferiores ao seu Criador que, segundo Agostinho, é “*ipsa veritate*”. O exercício dialético que pai e filho empreendem em *De Magistro*, segundo se lê nessa passagem, tem uma função instrumental e preparatória para que possam adentrar em considerações sobre a própria verdade sem que sejam cegados ou queimados pela súbita exposição do intelecto à luz da eternidade.

potuerunt”. A referência é ao capítulo 3 do livro veterotestamentário de Daniel, no qual os três jovens companheiros do profeta são lançados a uma fornalha por ordem do rei Nabucodonosor.

⁴¹⁷ Aurélio AGOSTINHO. *O Mestre* [tradução de Agostinho Belmonte], p. 388-389. PL 32, *De Magistro*, 8.21: “Et tamen si dicam vitam esse quamdam beatam, eamdemque sempiternam, quo nos Deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perducere cupiam; vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed consideratione signorum tantam viam ingredi coeperim. Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus.”

Essa declaração de Agostinho pode soar, de certo modo, platônica em sua forma, uma vez que o exercício da filosofia, para Platão, tem entre seus elementos um movimento ascendente da mente em direção aos âmbitos mais elevados do Hiperurânio, com o fito de alcançar o Bem, ponto mais elevado de toda a realidade. Não há, porém, nada de excepcional nesse ponto. A forma de Agostinho fazer filosofia, ou teologia, tem clara inspiração no modo de exposição de ideias que Platão havia consagrado quase oito séculos antes do pensador bérbere-romano. O diálogo, a ascensão da mente partindo das questões mais simples às mais complexas, tudo isso mantém sua validade como método de filosofar que Agostinho escolhe em algumas de suas obras, especialmente nas da sua juventude. Mas Agostinho não tem a pretensão de afirmar que a mente seja capaz de alcançar definitivamente a totalidade do Bem, pelo menos no âmbito do temporal, e reconhece o alcance limitado desse exercício da filosofia.

No ponto em que, segundo a literatura secundária desenvolvida sobre o texto agostiniano, termina a primeira parte do diálogo e começa a segunda, Agostinho faz uma breve, mas importante, reflexão sobre o crer, o entender, e o saber. Citando o profeta Isaías⁴¹⁸, Agostinho diz:

Pois diz um profeta: “Se não crerdes, não entenderéis”; certamente não teria dito isto se tivesse julgado que não havia nenhuma diferença. Portanto, tudo o que entendo, também creio, mas nem tudo o que creio, também entendo. Pois tudo o que entendo, sei; mas não sei tudo o que creio. E não por isso ignoro quanto seja útil crer também em muitas coisas que não conheço; atribuo também esta utilidade à história dos três jovens; pelo que, uma vez que não posso saber grande parte das coisas, contudo sei quanto é útil crer nelas⁴¹⁹.

A limitação do entendimento é assim estabelecida pelo filósofo antes da exposição da doutrina do Mestre interior. Agostinho percebe que não pode lidar com a verdade sempre no nível do entendimento. Há aspectos dela acessíveis ao entendimento, ou intelecto, e que, portanto, são passíveis de serem conhecidos, ou sabidos. Porém, assim como não se pode olhar diretamente para o sol sem se lesar a vista, não se pode apreender toda a verdade com o intelecto. Há coisas que os seres humanos (e cada ser humano considerado individualmente) não sabem, mas crêem, e esse é um problema gnosiológico legítimo: como é possível traçar

⁴¹⁸ Isaías 7:9. O texto bíblico é um pouco diferente da citação de Agostinho. Na Vulgata, lê-se: “[...] si non credideritis non permanebitis”. Em Almeida, lê-se: “[...] se o não crerdes, certamente, não permaneceréis”.

⁴¹⁹ Aurélio AGOSTINHO. *O Mestre* [tradução de Agostinho Belmonte], p. 406. PL 32, *De Magistro*, 11,37: “Ait enim propheta: Nisi credideritis, non intellegetis; quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego. Omne autem quod intellego, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio”. A referência aos três jovens é à mesma narrativa do livro de Daniel citado anteriormente.

uma demarcação entre aquilo que se sabe de fato, e aquilo em que se crê? Quando se fala em crença, é comum que se pense imediatamente em um conteúdo religioso. O âmbito da crença, porém, é mais amplo. Pessoas crêem em diversas “verdades” que compõem suas visões de mundo: perspectivas existenciais, avaliação de relações interpessoais (“Será que tal pessoa me ama? Creio que sim...”), opiniões políticas. Todas essas crenças desempenham um papel importante na vida cotidiana das pessoas, e muitas decisões são tomadas com base nelas. Por isso, a menção que Agostinho faz ao papel da crença e ao do entendimento, e às relações de ambos com o saber, não é leviana ou menos importante do que os argumentos sobre a linguagem que ele desenvolve ao longo da primeira parte do diálogo.

O trecho imediatamente subsequente ao citado acima é um dos pontos mais importantes de toda a obra, e merece ser transcrito por inteiro aqui, pois de suas premissas depende toda a compreensão de Cristo como verdade e como Mestre interior:

Sobre as muitas coisas que entendemos consultamos não aquelas cujas palavras soam no exterior, mas a verdade que interiormente preside a própria mente, movidos talvez pelas palavras para que consultemos. E quem é consultado ensina, o qual é Cristo que, como se diz, habita no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função da sua própria boa ou má vontade. E se às vezes há enganos, isto não ocorre por erro da verdade consultada, como tampouco da luz exterior, pela qual os olhos com frequência se enganam; confessamos que consultamos esta luz a respeito das coisas visíveis para que no-las mostre à medida que as possamos ver⁴²⁰.

A menção à virtude de Deus e à eterna sabedoria é uma citação da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo 1, versículo 24. Na tradução de Almeida, lê-se “Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”. É interessante, porém, mencionar que no texto da Vulgata lê-se “[...] *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* [...]”. O termo latino *virtus* pode ser traduzido ao português como força, poder, mas também em seu sentido literal, virtude, e sobre isso discorreu-se anteriormente neste capítulo, sobre as reflexões de Climacus que equiparam a pergunta sobre a possibilidade de conhecimento da virtude à pergunta sobre a possibilidade de conhecimento da verdade. Isto não é simples coincidência ou acaso, já que a associação entre as ideias de virtude, verdade e poder é facilmente estabelecível. É também importante

⁴²⁰ Idem, p. 406-407. PL 32, *De Magistro*, 11,38: “De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia 18: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus, ostendat.”

mencionar que *virtus* e *vir*, os termos latinos para, respectivamente, virtude e homem (macho, varão), têm a mesma raiz etimológica, e que, para o cristianismo, a verdade é um homem, o Deus encarnado. É interessante notar que o próprio Agostinho usa como exemplo a palavra *virtus*⁴²¹ para ilustrar os erros aos quais as palavras podem conduzir os ouvintes, já que uma mesma palavra pode significar coisas diferentes. Entretanto, os vários significados aos quais as palavras se referem, compreendidos nos próprios termos agostinianos como ensinados pelo Mestre interior, remetem o leitor a essa associação entre os aspectos axiológico e antropológico do termo.

Quanto ao homem interior ao de que fala Agostinho, ele é uma referência à Epístola de Paulo aos Efésios, capítulo 3, versículo 16, no qual o apóstolo fala sobre o Deus e “seu Espírito no homem interior”. Também é pertinente aqui uma reflexão sobre o texto bíblico que Agostinho tinha em mente ao escrever a passagem de *De Magistro* citada acima. O Apóstolo Paulo fala, nesse capítulo 3 da referida epístola, da possibilidade de compreensão do amor de Cristo, profundo, largo, alto, comprido, que “excede todo o entendimento”⁴²². Paulo diz que essa compreensão é arraigada e alicerçada no amor, e que Cristo habita no coração pela fé. As palavras de Paulo, endossadas por Agostinho, falam de fé, mas são também compreensíveis por uma perspectiva intelectual. Ora, se Deus é infinitamente superior ao ser humano, e se Deus é Cristo, homem nascido de mulher, o entendimento limitado do ser humano não pode abarcar a totalidade daquele que é a própria verdade. A fé, dom de Deus, deve fazer-se presente como condição para uma relação com a verdade, ainda que o entendimento também desempenhe um papel, embora limitado, nesta relação. Esta relação entre ser humano e verdade, por sua vez, é intersubjetiva. É uma relação com um outro homem, o Mestre de que fala Agostinho, mas que se confunde com a própria verdade e com a própria virtude.

Que relevância têm estas reflexões para uma compreensão da exposição que Agostinho faz sobre o Mestre interior? O primeiro ponto é que, retornando à primeira parte do diálogo agostiniano, vê-se que ele se inicia com questões ligadas à teoria da linguagem e do conhecimento: aprender e ensinar. Aquilo, porém, que se inicia como um exercício puramente intelectual, filosófico, conduz os interlocutores e o leitor a problemas que passam a ser abordados pela única via possível a um pensador cristão como Agostinho, que é a consideração do papel fundamental desempenhado por Aquele que é aceito como o próprio conhecimento, a própria verdade e a própria virtude. Assim, a inseparabilidade que o leitor de

⁴²¹ Cf. PL 32, *De Magistro*, 13, 43.

⁴²² Efésios, 3:19.

Climacus encontra em seu texto de questões ontológicas, axiológicas e gnosiológicas está também presente em Agostinho, ainda que o grande volume de páginas dedicadas à análise linguística pareça ocultar as poucas páginas que Agostinho dedica à parte final do seu escrito.

A partir daquele ponto (o início da segunda parte do livro), portanto, não se pode mais tratar o diálogo de Agostinho e Adeodato como exclusiva investigação sobre filosofia da linguagem, como boa parte dos pensadores do século XX, especialmente os ligados à tradição analítica, o fizeram ao “redescobrir” *De Magistro*. As “brincadeiras” e “questiúnculas pueris”, como o próprio Agostinho as chama⁴²³, ligadas quase que exclusivamente à filosofia da linguagem e à teoria do conhecimento, dão lugar a reflexões sobre os fundamentos teológicos da ideia de verdade e da possibilidade que os seres humanos, seres de entendimento limitado, têm de conhecer a verdade.

Agostinho passa então a falar sobre a distinção entre as coisas inteligíveis e as sensíveis, e os diferentes modos pelos quais os seres humanos as apreendem. É um tema de “sabor” fortemente platônico, sem dúvida. Está ali presente a hierarquia entre o sensível e o inteligível, sendo que os sentidos são tratados por Agostinho como simples “intérpretes”⁴²⁴ que servem à mente no conhecimento das coisas materiais. Mas, em última instância, o que ensina é sempre a verdade interior. A ação da mente é consultá-la, especialmente no que se refere às coisas inteligíveis: “A respeito das coisas que se conhecem pela inteligência, consultamos a verdade interior por meio da razão”⁴²⁵. Agostinho percebe e aceita uma equivalência entre os termos consagrados pela tradição filosófica grega e os termos estabelecidos pelas Escrituras cristãs (fazendo mais uma referência à terminologia paulina):

Pois todas as coisas que percebemos, percebêmo-las pelos sentidos do corpo ou pela mente. Aquelas denominadas sensíveis e estas inteligíveis ou, para falar conforme o costume dos nossos autores, aquelas denominamos carnis e estas espirituais⁴²⁶.

A argumentação prossegue e Agostinho fala da maneira pela qual os seres humanos recordam as coisas sensíveis, ou carnis. As impressões causadas pelas coisas sensíveis ficam registradas na memória, e o sujeito é capaz de contemplá-las, e conhecê-las, lembrando-se delas porque em algum momento do passado elas, ao serem percebidas pelos sentidos,

⁴²³ Cf. PL 32, *De Magistro*, 8,21: “[...] puerilibus quaestiunculis [...]”.

⁴²⁴ Cf. PL 32, *De Magistro*, 12, 39: “[...] sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur [...]”.

⁴²⁵ Aurélio AGOSTINHO. *O Mestre* [tradução de Agostinho Belmonte], p. 407. PL 32, *De Magistro*, 12,39: “[...] de his autem quae intelleguntur, interiorem veritatem ratione consulimus [...]”

⁴²⁶ Idem, p. 407. PL 32, *De Magistro*, 12, 39: “Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus”.

ficaram gravadas na mente. É importante aqui salientar que Agostinho fala da importância da recordação, mas deixa bem claro que aquilo que se recorda teve um ponto inicial no tempo, quando os sentidos captaram a coisa memorizada e recordada. Essas coisas, “vimos e sentimos no passado”⁴²⁷, que é parte do tempo, que não se refere à eternidade.

Quanto às coisas inteligíveis, das quais trata em seguida, Agostinho começa a se aprofundar na exposição daquilo que pertence à sua conhecida “doutrina da iluminação”. É importante que esta parte seja examinada com mais atenção, pois é nela que alguns leitores e comentadores de Agostinho enxergam uma maior proximidade com a doutrina platônica da reminiscência. Convém que, aqui também, seja citado o texto em exame:

Porém, quando se trata das coisas que percebemos com a mente, isto é, pelo intelecto e pela razão, falamos daquelas coisas que enxergamos estarem presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e da qual goza o que se diz do homem interior, então, também aquele que nos ouve, pela sua própria contemplação conhece o que digo, não por minhas palavras, se ele próprio vê as coisas interiormente e com olhos simples. Portanto, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, estou ensinando ao dizer-lhe coisas verdadeiras, porque ele é instruído não por meio de minhas palavras, mas mediante as próprias coisas que lhe ficam claras sendo Deus que lhas revela interiormente; pelo que ele poderia responder se fosse interrogado a respeito dessas coisas⁴²⁸.

Aqui é possível perceber o que leva muitos leitores a associar o pensamento de Agostinho à reminiscência platônica. De fato, há semelhanças, e elas não são superficiais, ainda que estejam presentes em aspectos acidentais e não fundamentais. Em primeiro lugar, Agostinho admite que um homem não pode ensinar a verdade a outro, e isto está presente no pensamento socrático-platônico descrito por Climacus no modelo A. As coisas que o sujeito percebe estão, de fato, em sua interioridade, pois é na interioridade que se busca a “luz interior da verdade”, e quem dela goza é o “homem interior”. Quando um sujeito fala a outro, ele aprende não por meio das palavras, cujo alcance limitado foi bem estabelecido na primeira parte do livro, mas sim porque o ouvinte consulta dentro de si a luz interior e as aprende do próprio “Deus que lhas revela interiormente”. Mas como dito acima, todas essas semelhanças, ainda que nítidas e evidentes, se referem a aspectos acidentais.

⁴²⁷ Idem, p. 408. PL 32, *De Magistro*, 12, 39: “Cum vero non de iis quae coram sentimus, sed de his quae aliquando sensimus quaeritur; non iam res ipsas, sed imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur: quae omnino quomodo vera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro; nisi quia non nos ea videre ac sentire, sed vidisse ac sensisse narramus.”

⁴²⁸ Idem, p. 408-409. PL 32, *De Magistro*, 12, 40: “Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt; novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset”.

Qual é o aspecto fundamental, então, que distingue a exposição de Agostinho da reminiscência platônica? A resposta mais simples, mais direta, é a afirmação de que a luz interior é o próprio Deus, a própria verdade, e que este não se confunde com o homem. Uma tal resposta, apresentada assim tão simplesmente, pode satisfazer o leitor que se deixa impressionar pelas muitas proximidades perceptíveis entre *De Magistro* e a doutrina platônica? Aparentemente não, a julgar pelo número de pessoas que enfatizam justamente essas semelhanças. Contudo, deve-se ter em mente que a perspectiva que Climacus apresenta em seu modelo B também começa a se distanciar do modelo socrático-platônico em um único ponto fundamental, que é o caráter decisivo do instante. Com isso em mente, outros pontos do argumento apresentado em *De Magistro* devem ser considerados.

No mesmo parágrafo do trecho citado acima, Agostinho faz uma descrição de uma situação muito semelhante a descrições da maiêutica socrática. Mesmo sem mencionar Sócrates, o filósofo de Tagaste fala de como alguém aprende no processo que envolve interrogação, como nas situações em que Sócrates interroga seus interlocutores. Se o interrogado “é levado pelas palavras de quem pergunta, contudo não o é por palavras que ensinam, mas sim que indagam sobre a maneira como o que é interrogado se torne idôneo para aprender interiormente”⁴²⁹. Notável e inegável semelhança com o método socrático. Disto não resta dúvida. Mas deve ser sempre reiterado que tal semelhança, por mais notável e evidente que seja, limita-se a um aspecto accidental. Pois Agostinho, algumas linhas depois, não deixa dúvidas quanto ao papel do Mestre no aprendizado, dizendo que “foi conveniente perguntar-lhe de acordo com a capacidade de suas forças para ouvir interiormente aquele mestre”⁴³⁰. A fonte do conhecimento não é a própria alma do sujeito, e sim o Mestre que pode ser encontrado na interioridade. Se alguém quisesse defender até as últimas consequências que a perspectiva agostiniana é platônica a partir desse ponto, esse alguém poderia dizer que se o Mestre habita a interioridade, e se o Mestre é a verdade, então a verdade habita a interioridade da mesma maneira como ocorre no socrático-platônico. O problema com essa objeção é que ela não leva em conta o fato de que a verdade, em uma perspectiva, é parte do próprio sujeito, é parte de sua substância, o que não ocorre na outra perspectiva. Se o Mestre interior é Deus, e se o homem não foi criado da substância de Deus na perspectiva cristã, só se pode concluir que a substância da verdade que se encontra na interioridade não é a mesma

⁴²⁹ Idem, p. 409. PL 32, *De Magistro*, 12, 40: “Quo si verbis perducitur eius qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquiringibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus”.

⁴³⁰ Idem. PL 32, *De Magistro*, 12, 40: “[...]quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum [...]”.

substância do “homem interior” que se relaciona com a verdade. Ela é um outro, um sujeito distinto, e substancialmente distinto, do sujeito que pretende aprender alguma coisa.

Por enquanto, os argumentos aqui expostos estão considerando tão somente o texto do diálogo *De Magistro*, mas eles ficarão mais claros quando confrontados com outros textos de Agostinho que reforçam os pontos ora destacados, especialmente os que se referem à distinção entre o divino e o humano e os que tratam diretamente do platonismo. Agostinho, em seguida, confronta a limitação dos signos, que ficou estabelecida ao longo do diálogo, com a ideia que acaba de apresentar, da iluminação pelo Mestre interior que é a própria verdade. É o caso que Agostinho expõe acerca dos “mentirosos e enganadores”⁴³¹, que usam as palavras para ocultar seus pensamentos, ou das palavras polissêmicas (o exemplo de *virtus*, dado acima), ou mesmo das palavras que, traduzidas de uma língua a outra, podem parecer que significam coisas diferentes para diferentes conhecedores de ambas as línguas.

Ao final do diálogo, Agostinho reafirma sua conclusão de que quem ensina a um homem não é outro homem como ele, mas sim o próprio Deus. Contudo, Agostinho também reconhece que nem todas as pessoas se dão conta disso, pois muitos continuam a pensar que aquilo que aprenderam lhes veio de seus mestres terrenos. Eis o que diz o pensador de Tagaste:

Acaso os mestres declaram que se aprendam e guardem na memória os seus pensamentos, e não as mesmas disciplinas que pensam ensinar quando falam? Pois quem pode ser totalmente curioso que envie o seu filho à escola para saber o que pensa o mestre? Entretanto, quando tiverem explicado com palavras todas essas disciplinas que eles declaram ensinar, e as disciplinas da própria virtude e da sabedoria, então os que se dizem discípulos consideram consigo mesmos, se foram ditas coisas verdadeiras contemplando aquela verdade interior segundo as suas próprias forças. Então é quando aprendem. E quando tiverem descoberto interiormente que são verdadeiras as coisas que foram ditas, elogiarão seus mestres, ignorando que elogiam mais a homens instruídos que a mestres, se é que eles mesmos conhecem o que falam. Mas se enganam os homens ao chamar mestres aos que não o são, porque na maioria das vezes não existe nenhum intervalo de tempo entre o tempo da locução e o momento em que se trava conhecimento; uma vez que, após a exortação do que fala, os discípulos logo aprendem interiormente, julgam ter aprendido exteriormente daquele que ensinou⁴³².

⁴³¹ Idem, p. 411. PL 32, *De Magistro*, 13, 41: “mentientes atque fallentes”.

⁴³² Idem, p. 414. PL 32, *De Magistro*, 14, 45: “Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiuntur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantibus cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.” Diante da pergunta retórica de Agostinho (“Pois quem pode ser totalmente curioso que envie o seu filho à escola para saber o que pensa o

A semelhança com o pensamento socrático-platônico ainda se faz notar nestas linhas, pois aqueles que são simples homens, mortais como o aprendiz, são erroneamente por ele vistos como mestres, quando na verdade o conhecimento adquirido não lhe veio por seus professores, mas sim pelo Mestre interior. Ora, Sócrates chamava a atenção para a mesma situação: ele nada ensinava, mas fazia com que seus ouvintes e interlocutores se voltassem para aquela verdade que estava dentro deles mesmos. Até aqui, então, algumas conclusões podem ser estabelecidas no que concerne ao papel desempenhado por um ser humano nas suas relações para com outro: ninguém ensina nada a ninguém, nem Sócrates, nem Platão, nem Agostinho e nem Kierkegaard. Neste ponto, todos esses, os dois pagãos e os dois cristãos, concordariam. Outro ponto de concordância seria o fato de que a busca pela verdade, e pelo aprendizado, começa efetivamente com um voltar-se para dentro, para a interioridade, e essa ideia se encontra em Sócrates, Platão, Agostinho e Kierkegaard.

Essas semelhanças parecem ofuscar a diferença fundamental entre o cristianismo e o socratismo-platonismo, levando alguns leitores a pensar que a distinção fundamental é que é algo secundário, e que o principal são esses pontos de proximidade. Mas não se pode negar que um detalhe fica claro: na perspectiva socrática não há mestre nenhum, nem humano, nem divino, pois toda a verdade já está, desde toda a eternidade, gravada na alma do sujeito, ao passo que, no cristianismo, há um mestre, um único Mestre, e esse Mestre é a própria verdade, da qual Agostinho exorta seus leitores a tornarem-se discípulos: “Mas todo aquele que pode enxergar interiormente é discípulo da verdade e, exteriormente, é juiz de quem fala ou, antes, de suas próprias palavras”⁴³³. Com a afirmação “a ninguém chamemos de mestre na terra”⁴³⁴, a perspectiva socrática pode estar de acordo. Mas a afirmação “porque o único mestre de todos está nos céus”⁴³⁵ já começaria a soar de modo estranho aos ouvidos de um grego. O papel dos outros seres humanos como simples ocasião (para usar uma terminologia kierkegaardiana presente no texto de Climacus) para o aprendizado da verdade não é desprezado por Agostinho, que diz: “Mas o que haja nos céus no-lo ensinará aquele que interiormente nos admoesta com sinais por intermédio dos homens para que, voltando para ele

mestre?”) Alvaro Valls fez, para o autor desta tese, o seguinte comentário espirituoso: “a não ser os hegelianos...”.

⁴³³ Idem, p. 411. PL 32, *De Magistro*, 13, 41: “[...] quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis”.

⁴³⁴ Idem, p. 414-415. PL 32, *De Magistro*, 14, 46: “[...] ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris [...]”.

⁴³⁵ Idem, p. 415. PL 32, *De Magistro*, 14, 46: “[...]quod unus omnium magister in coelis sit”.

no interior, sejamos instruídos”⁴³⁶. E a última fala do diálogo, proferida por Adeodato, reafirma esse papel secundário, mas existente, das palavras, dos sinais e dos outros seres humanos como “estímulo” para o aprendizado:

Realmente, de tudo o que falaste aprendi que as palavras não fazem senão estimular o homem a aprender e que, seja qual for o pensamento de quem fala, é muito pouco o que transparece através de suas palavras. Mas se se dizem coisas verdadeiras, isto só o pode ensinar aquele que, quando falava exteriormente, exortou-nos que ele habita em nosso interior, a quem, com a ajuda dele mesmo, amarei tanto mais ardentemente quanto mais progredir no estudo⁴³⁷.

As palavras de Adeodato ao final do diálogo remetem o leitor de Climacus a outro ponto importante de *Migalhas Filosóficas*, que é o tema da contemporaneidade com a verdade, e o da inexistência de “discípulo de segunda mão”. A este tema, bem como ao da distinção entre “ocasião” e “condição” em Climacus, e suas ideias correspondentes em Agostinho, serão feitas as devidas referências no capítulo quatro desta tese, mas é importante que sejam mencionadas essas ideias kierkegaardianas desde já, pois a presença do Mestre interior no sujeito, de que fala Adeodato, em contraste com o tempo em que esse mesmo Mestre “falava exteriormente”, remete o leitor de Climacus justamente a essa questão, que é um dos pontos centrais do Paradoxo Absoluto.

Após essa exposição de alguns pontos da obra *De Magistro*, é possível voltar a atenção novamente para a proposta de Pattison, de comparação do texto e das ideias agostinianas com o experimento teórico de Climacus. O retorno a essa comparação, porém, deve sempre ressaltar o papel do Mestre interior que dá o título ao livro de Agostinho, e esse papel foi bem destacado por Moacyr Novaes:

Sabemos que a filosofia Agostiniana é cristocêntrica. Já na discussão sobre o itinerário através das criaturas, o ajuste de contas com o platonismo foi precisamente a importância do Mediador, desconhecida por eles; [...] o Cristo mediador é que fará toda a diferença entre o platonismo e o agostinianismo. Aqui, a análise da linguagem resulta, depois de nove capítulos, numa frustração: os signos *nada* ensinam. Quem ensina? Apenas o Cristo (*mag.* XI 38). [...] essa não é uma solução abrupta, estranha à unidade do diálogo⁴³⁸.

⁴³⁶ Idem. PL 32, *De Magistro*, 14, 46: “Quid sit autem in coelis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur”.

⁴³⁷ Idem. PL 32, *De Magistro*, 14, 46: “Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet: utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit; quem iam, favente ipso, tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provecior”.

⁴³⁸ Moacyr NOVAES. *A razão em exercício*, p. 43.

Novaes chama aqui a atenção para o elemento do Mediador, do Cristo, estranho aos platônicos, e estranho ao platonismo. A parteira, Sócrates, não é para o platonismo o que o Cristo é para Agostinho ou para todos os cristãos: o Verbo, o λόγος, a própria verdade. Sócrates é homem, logo é mortal, e nem sequer é um mestre, como ele mesmo reconheceu quando discursava em seu julgamento⁴³⁹. Mas Pattison afirma o seguinte:

[...] a tradição agostiniana da cristandade católica (da qual frequentemente se diz que é a mais significativa vertente intelectual e espiritual dentro do complexo chamado de Cristandade Ocidental) parece apresentar algo notavelmente aparentado com a doutrina da reminiscência como descrita por Climacus⁴⁴⁰.

As semelhanças entre o pensamento de Agostinho e o de Platão, como dito exaustivamente acima, são de fato notáveis e não podem ser ignoradas. Mas será possível demarcar uma fronteira, um marco que Agostinho, remetendo-se frequentemente à tradição filosófica grega, não atravessa? Até que ponto vai o “platonismo” de Agostinho? Pattison ousa usar uma expressão que revela o quão longe ele pensa que Agostinho vai: “doutrina cristã da reminiscência”⁴⁴¹. O pesquisador britânico, imediatamente após usar esta expressão, reporta-se a *De Magistro*, e informa que o diálogo é uma produção de um período na vida de Agostinho, os anos entre o batismo e a ordenação, no qual o então jovem filósofo estava ainda sob uma maior influência da filosofia grega. Segundo o autor britânico, *De Magistro* “é o trabalho de um Agostinho ainda fortemente influenciado pelos ideais do platonismo, ainda que determinadamente ‘cristão’”⁴⁴² (e Pattison escreve “cristão” entre aspas mesmo).

Pattison passa então a expor alguns dos pontos do diálogo de Agostinho, expressando de forma correta as conclusões que o filósofo e seu filho chegam acerca dos limites da linguagem: “Linguagem, portanto, como meio de se comunicar a verdade, depende inteiramente da possibilidade de âmbitos compartilhados de experiência”⁴⁴³. Ao começar a discorrer, porém, sobre o papel do Mestre nas linhas seguintes, Pattison faz referência a pontos importantes do diálogo de Agostinho, como o de que o sujeito, quando ouve as palavras, não aprende delas, mas contemplando sua própria interioridade, encontra nela o

⁴³⁹ Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 33a.

⁴⁴⁰ George PATTISON. *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, p. 246. No original: “[...] the Augustinian tradition of Catholic Christianity (often said to be the most significant intellectual and spiritual strand within the complex event known as Western Christianity) seems to offer something remarkably akin to the doctrine of recollection as described by Climacus”.

⁴⁴¹ Idem. No original: “Christian doctrine of recollection”.

⁴⁴² Idem, p. 247. No original: “[...] it is the work of na Augustine still strongly influenced by the ideals of Platonism yet determinedly ‘Christian’”.

⁴⁴³ Idem, p. 248. No original: “language, then, as a mean of communicating the truth, depends entirely on the possibility of shared realms of experience”.

Mestre que efetivamente traz o conhecimento. Pattison, porém, chega à seguinte conclusão: “Como no caso da exposição que Johannes Climacus faz da doutrina socrática da reminiscência, o mestre se torna assim uma mera ocasião para o ato de aprender”⁴⁴⁴. Pattison, com isso, afirma claramente que a descrição do papel do Mestre em Agostinho se assemelha mais ao modelo A do que ao modelo B de Climacus. Mas como pode ser assim? Pelo que foi exposto acima, o Mestre em Agostinho tem um papel decisivo e fundamental. Em outras palavras, e reiterando o que foi exposto e fundamentado acima, na perspectiva agostiniana há, de fato, um mestre, um professor, e ele é indispensável para o processo de aprendizado. Sem ele, não se pode aprender. No modelo A, no socrático, não há mestre. Como diz Climacus, Sócrates, Pródico ou uma empregada doméstica, quando “ensinam”, não ensinam de fato, mas tornam-se mera ocasião para que o sujeito contemple a verdade que já existia dentro de si. No modelo B, porém, assim como no pensamento de Agostinho em *De Magistro*, o que o sujeito encontra dentro de si não é a verdade como parte de sua própria substância, mas a verdade como um outro, como um Mestre que habita nele e que lhe dá a verdade que ele antes não possuía. Pattison, ao fazer sua interpretação no ponto citado, confunde os âmbitos e não leva em consideração essa distinção crucial. O *scholar* britânico, após dizer que o mestre na descrição de Agostinho não é mais que a mera ocasião na perspectiva de Climacus, faz a seguinte pergunta: “Mas quem é o mestre nessa situação?”⁴⁴⁵ E ele mesmo responde: “Não é outro senão a própria verdade, que em sua própria identidade absoluta e imutável se posta completamente inabalada por todas as relatividades – e a Verdade é Cristo”⁴⁴⁶.

Poderia parecer repetitivo falar aqui novamente da distinção que se pode identificar tanto em Climacus quanto em Agostinho entre uma concepção de verdade como parte do próprio sujeito, no platonismo, e como outro que se encontra na interioridade do próprio sujeito, no cristianismo. É isto, porém, que Pattison não distingue quando argumenta que Agostinho ainda está preso a doutrinas platônicas como a da reminiscência, e que isto o afasta da perspectiva exposta por Climacus no modelo B. O que se pode dizer sobre isso? Tudo indica que Pattison toma aqueles pontos acidentais que existem em comum entre as duas perspectivas e as coloca no centro de sua avaliação, deixando de lado a referida distinção principal, da efetiva existência (cristã) e da inexistência (platônica) de um mestre nos dois modelos. Essa distinção, quando não considerada em todas as suas consequências, faz com

⁴⁴⁴ Idem. No original: “As was the case in Johannes Climacus’s presentation of the Socratic doctrine of recollection, the teacher thus become a mere occasion of the act of learning”.

⁴⁴⁵ Idem. No original: “But Who is the teacher in this situation?”.

⁴⁴⁶ Idem. No original: “It is none other than Truth itself, which in its absolute and unchanging self-identity stands entirely unmoved by all relativities – and this Truth is Christ”.

que o leitor pense que o instante, tal como Climacus o descreve, não é absolutamente decisivo no aprendizado da verdade. As constantes referências de Agostinho à memória podem levar o leitor a fixar-se nas semelhanças acidentais que esse lembrar-se agostiniano tem com o recordar da reminiscência socrático-platônica, mas até a memória, nestes casos, é percebida de modo diverso, como visto acima. Agostinho detalha o papel da memória na gravação das coisas sensíveis na interioridade do sujeito, mas nunca se pode deixar de lado o fato de que o processo de memorização se inicia no tempo! Esse processo, em Agostinho, não remete o sujeito a verdades que estariam gravadas desde sempre na psique do sujeito, e que fazem parte da própria substância, do *selv* de quem consulta a própria memória. Ele remete o sujeito a impressões que lhe foram feitas pelas coisas sensíveis no âmbito da temporalidade, no qual o sujeito também foi criado. É importante salientar que a memória, em Agostinho, não se limita a esse papel exercido diante das coisas sensíveis, e Pattison leva em consideração essa ideia (quando compara o papel da memória em Agostinho àquilo que a filosofia de tempos posteriores passou a chamar de “verdades *a priori* da razão”⁴⁴⁷), pois a própria presença da verdade, ainda que não seja objeto de apreensão pelos sentidos, pode ser buscada na memória. Mas, ainda assim, essa memória tem um início no tempo pelo simples fato de que o sujeito, e sua alma, têm também um início no tempo.

A ideia de que o sujeito tem um início no tempo remete àquelas questões que foram abordadas acima neste capítulo: há duas diferentes antropologias, e duas diferentes ontologias, no platonismo e no cristianismo. Elas se mostram diferentes quando se identificam modos diferentes de se responder a questões relativas à pré-existência da alma, à transmigração da alma ou à substância da alma no platonismo e no cristianismo. A discussão sobre o artigo de Pattison será retomada na primeira parte do capítulo quatro desta tese, que versará sobre o Paradoxo Absoluto, pois os problemas decorrentes dessa maneira como o estudioso britânico associa platonismo e agostinianismo terão repercussão na maneira como o Paradoxo kierkegaardiano pode ser compreendido. Neste ponto, convém prosseguir discorrendo sobre como as distintas concepções antropológicas no platonismo e no agostinianismo têm relevância para o tema da verdade.

Quem leu Climacus no século XIX, tendo em mente tanto os textos de Platão quanto a teologia cristã ensinada na Dinamarca oitocentista, muito provavelmente se lembraria de várias passagens de diálogos do filósofo grego, tanto dos mencionados pelo autor pseudônimo de Kierkegaard quanto de outros, que fazem referência à doutrina da reminiscência. É natural

⁴⁴⁷ Idem, p. 250. No original: “*a priori* truths of reason”.

que isso ocorra ao leitor familiarizado com esses textos, pois a doutrina da reminiscência é um dos pontos mais conhecidos da filosofia de Platão, abordada em vários de seus textos. Essa doutrina depende de outra ideia, que é a da pré-existência da alma, e essa dependência já foi abordada na exposição feita anteriormente sobre o modelo A de Climacus. Têm-se também afirmado aqui que o platonismo e o cristianismo apresentam antropologias diferentes. É então pertinente analisar algumas das ideias de Platão mais detidamente para que se ponham em evidência os elementos que, na doutrina da reminiscência, afastam o cristianismo do platonismo.

Como mencionado acima, Climacus faz referência, logo no início de *Migalhas Filosóficas*, a alguns livros de Platão. Entre eles, destacam-se o *Mênon*, pela menção à “proposição polêmica”⁴⁴⁸ (a impossibilidade de um homem procurar tanto o que sabe quanto o que não sabe), e o Teeteto, por causa da exposição que Sócrates faz da maiêutica. Por meio desses textos, além de outros, é possível examinar um conjunto de ideias que, vistas em sua organicidade, revelam uma doutrina, um *corpus*, no qual elementos como a pré-existência da alma, a reminiscência, ou a metempsicose desempenham seus papéis em harmonia com outros.

Pois bem, um dos diálogos que Climacus curiosamente não cita, mas onde é possível identificar boa parte dos argumentos que sustentam a doutrina platônica acerca do ser humano, uma antropologia platônica, é o *Fédon*. Isto é curioso, pois Kierkegaard conhecia profundamente o *Fédon*, e dedicou a ele um dos tópicos do primeiro capítulo da primeira parte de *O Conceito de Ironia*⁴⁴⁹. O diálogo *Fédon* recebeu tradicionalmente o subtítulo de “Sobre a alma”, pois um dos pontos mais importantes nele é justamente a argumentação que Sócrates elabora para provar a imortalidade da alma. A rigor, seria até mesmo possível sustentar que Climacus faz uma referência direta ao *Fédon*, quando fala da “prova retrógrada”⁴⁵⁰, já citada acima, ainda que o título do diálogo não apareça em *Migalhas Filosóficas*. Analisar alguns pontos do *Fédon* aqui pode ter uma dupla utilidade, pois é possível a partir dele fazer considerações sobre a reminiscência platônica no contexto de reflexões sobre a natureza da alma e contrastá-las com o pensamento de Agostinho, bem como é possível fazer considerações acerca do modo como Kierkegaard havia tratado essas questões antes da publicação de *Migalhas Filosóficas*, no texto que foi sua tese para obtenção de grau acadêmico.

⁴⁴⁸ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 27. SKS 4, 18: “stridslysten Sætning”

⁴⁴⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *O conceito de ironia*, p. 61. SKS 1, 122: “Phædon”.

⁴⁵⁰ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 28. SKS 4, 218: “[...] et Beviis for Sjælens Udødelighed, vel at mærke retrogradt [...]”

O *Fédon*, ou “sobre a alma”, traz a notável narração, redigida em forma de diálogo por Platão, da morte de Sócrates, e de seus últimos momentos na companhia de seus amigos. É nele que Sócrates sustenta sua convicção de que a alma é imortal, e de que, portanto, não havia naquele momento nada a temer. A coragem e o entusiasmo de Sócrates parecem se contrapor à angústia de seus amigos, e pode-se dizer angústia em um sentido kierkegaardiano, pois, segundo Vigilius Haufniensis, “angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura”⁴⁵¹. Os amigos de Sócrates miravam a morte como uma “profundidade escancarada”, mas Sócrates via a situação mais claramente, se for possível chamar de “clareza” a perspectiva dele acerca da morte e do destino da alma após esta deixar o corpo. Como visto acima, e como Climacus sugeriu, a argumentação de Sócrates pode parecer um raciocínio circular (a “prova retrógrada”), pois afirmar que a alma recorda a verdade depende da premissa de que a alma existia anteriormente. Kierkegaard também percebeu isto, mas ele, diferentemente de seu personagem Climacus, percebe que Sócrates consegue sair da tautologia. Ao falar do argumento presente no *Fédon*, de que alma é simples e não é composta, como o corpo, e de que por isso ela não poderia se dissolver, Kierkegaard observa que “todo este raciocínio é de ponta a ponta ilusório, dado que se move propriamente sobre o fundamento inconsistente da tautologia”⁴⁵². Acompanhando, porém, a argumentação do Fédon junto a algumas das observações do pensador dinamarquês em *O Conceito de Ironia*, é possível entender porque Kierkegaard percebeu que Sócrates escapou, naquele diálogo platônico, da simples tautologia.

O que se tem no *Fédon*, então, é uma concepção antropológica que vê o ser humano como formado por dois elementos. Um é composto, o corpo, e o que é composto está sujeito à corrupção. O outro é um *simplex*, um não composto, a alma, e não está assim sujeita a corrupção, deterioração, deformidade, e é também imortal. Se Sócrates permanecesse apenas neste ponto, realmente haveria somente uma tautologia: a alma é imortal porque é simples, e é simples porque não morre. Mas Kierkegaard adverte que “precisamos portanto seguir Sócrates esclarecendo as analogias”⁴⁵³. Seguindo, pois, Sócrates, vê-se que ele desde o início do diálogo mostra otimismo, entusiasmo, e pensa que a condenação à morte lhe sobreveio como um bem, e que para o filósofo ela é sempre um bem. O suicídio, porém, é condenado

⁴⁵¹ Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 66. SKS 4, 365: “Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel”.

⁴⁵² Søren KIERKEGAARD. *O conceito de ironia*, p. 69. SKS 1, 122: “Dog denne hele Tankebevægelse er aldeles tilsyneladende, da det egentlig er Tautologiens holdningsløse Grund, den bevæger sig paa.”

⁴⁵³ Idem. SKS 1, 122: “Vi maae derfor følge Socrates, naar han oplyser Analogierne.” Jonas Roos (conversando pessoalmente com o autor desta tese) sugere que uma tradução mais acurada desta passagem seria “Precisamos, portanto, seguir Sócrates enquanto ele esclarece as analogias”.

pois não caberia aos homens, e sim aos deuses, determinar a hora da morte. Sócrates procura, no início de seu argumento, também definir o que é morte:

E concordamos que a morte é alguma coisa?

Certamente – disse Símiias.

E concordamos que a morte não seja outra coisa, senão a separação da alma do corpo? E que estar morto não seja outra coisa além desta: de um lado, estar o corpo separado da alma, por si só, e do outro, o estar a alma separada do corpo por si só? Ou devemos concordar que a morte seja alguma coisa além disto?

Não. É isto – disse⁴⁵⁴.

Estabelecido esse dualismo antropológico, Sócrates pôde, a partir dele, passar a um problema gnosiológico, que é a aquisição do conhecimento. Ele chega a esse ponto rapidamente, constatando com seu interlocutor Símiias que quem devota muita atenção às coisas do corpo, como ornamentos e roupas, ou prazeres, descuida da alma. Quem descuida da alma, por sua vez, não se preocupa com o conhecimento e com a verdade. A aquisição do conhecimento, assim está ligada à alma, e não aos sentidos:

E que diz você, pois, da aquisição da sabedoria? O corpo é obstáculo ou não, se nós o utilizamos como companheiro na busca dela? Quero dizer, por exemplo, isto: a vista e o ouvido têm para os homens o valor de verdade? Ou não dizem continuamente também os poetas essas coisas, ou seja, que nós com os olhos não vemos nada de seguro e com as orelhas não ouvimos nada de seguro? Mas se esses sentidos do corpo não são seguros nem claros, tanto menos o serão os outros, porque, a exemplo destes, todos os outros têm um valor muito menor. Ou não te parece?

Certamente – disse.

Então – prosseguiu Sócrates – quando é que a alma alcança a verdade? De fato, quando ela tenta indagar qualquer coisa juntamente ao corpo, é evidente que é arrastada por ele ao engano⁴⁵⁵.

O trecho do *Fédon* acima transcrito apresenta notável semelhança com os pontos de vista de Agostinho em *De Magistro*: os sentidos, que são justamente aquilo que em nós capta as palavras e todos os sinais, são inferiores à interioridade, onde a verdade pode ser consultada. E a verdade, a sabedoria e o próprio ser são o escopo do filósofo para Sócrates no

⁴⁵⁴ PLATÃO. *Fédon*, 64c. ((PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 76. Na edição italiana consultada: “‘Riteniamo noi che la morte sai qualche cosa?’ ‘Certo’, disse Simmia. ‘E riteniamo che sai altro che non una separazione dell’anima dal corpo? E che essere morto non sai altro che questo: da un lato, l’essere il corpo, separatosi dell’anima, da sé solo, e dall’altro, l’essere l’anima, separatasi dal corpo, da sé sola? O dobbiamo ritenere che la morte sai qualcos’altro e non questo?’ ‘No, questo’, disse”).

⁴⁵⁵ PLATÃO. *Fédon*, 65a-b. ((PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 77. Na edição italiana consultada: “‘E che dici, poi, dell’acquisto della saggezza? Il corpo è di ostacolo, oppure no, se noi lo prendiamo come compagno nella ricerca di essa? Voglio dire, ad esempio, questo: la vista e l’udito hanno per gli uomini qualche valore di verità? O non ci dicono continuamente anche i poeti codeste cose, ossia che noi con gli occhi non vediamo nulla di sicuro e com Le orecchie non sentiamo nulla di sicuro? Ma, se questi sensi del corpo non sono sicuri nè chiari tanto meno lo saranno gli altri, perchè, a paragone di questi, tutti gli altri hanno un valore molto minore. O non ti sembra?’ ‘Certamente’, disse. ‘Allora – prossegui Socrate – quando l’anima coglie Il vero? Infatti, quando essa tenta di inda gare qualcosa insieme com Il corpo, è evidente che è tratta in inganno da esso’”).

diálogo, e elas não podem ser plenamente alcançadas enquanto a alma estiver unida com o corpo⁴⁵⁶. A doutrina que Sócrates expõe estabelece, então, que a união da alma e do corpo prende a alma às impurezas da matéria, e que ela precisa assim purificar-se pelo exercício da filosofia. Neste âmbito da existência corpórea, do mundo material, segundo Sócrates, as coisas se originam de seus contrários: o quente passa ao frio e o frio ao quente, o grande passa ao pequeno e o pequeno ao grande, a dor passa ao prazer e o prazer à dor. Logo, Sócrates conclui que, se o que está morto passa a ser vivo, o que está vivo deve ter vindo do morto:

Então se confirma, também por essa via, que os vivos derivam dos mortos, assim como os mortos dos vivos. E se era dito que se isso fosse verdade, constituiria uma prova segura de que as almas dos mortos devem existir em algum lugar, e que de lá renascem⁴⁵⁷.

Até aqui, então, Sócrates estabeleceu a ideia de pré-existência da alma e de metempsicose, ou seja, da transmigração das almas, do lugar onde habitam depois que o corpo morre, de volta a outro corpo no mundo material. O único modo de se escapar desse ciclo é por meio da purificação, do exercício da filosofia, que faz com que a alma deixe de ansiar pelas sensações corpóreas. Mas a esses elementos antropológicos, Sócrates acrescenta em seu argumento um elemento gnosiológico que corrobora a hipótese da imortalidade e pré-existência da psique, que é justamente a hipótese da reminiscência. Para Sócrates, e para o pensamento platônico, a mente não é uma *tabula rasa*, como pensaram séculos depois alguns empiristas modernos. O dualismo antropológico pressupõe justamente que o elemento racional do ser humano não se liga ao corpo e aos sentidos, pois esses, como visto acima, são fonte de enganos. Deve, necessariamente, haver uma alma, psique, e ela é o elemento pelo qual o homem lida com o saber. Se existe, então, conhecimento que não veio dos sentidos, ou melhor, se o conhecimento não vem efetivamente dos sentidos, a alma deve necessariamente ter tido contato com o conhecimento antes do nascimento. É com base nisso que Sócrates pode sustentar a ideia de que o aprender é um recordar, e isto fica bem estabelecido no texto do *Fédon*. A fala que será citada a seguir é, em grande parte, de Cebes, mas ele declara que ouviu esse argumento de Sócrates:

E verdadeiramente – disse Cebes – também com base naquela doutrina que você costuma sustentar frequentemente, se é verdadeira, ou seja, de que o nosso aprender não é nada além de um recordar, pois bem, também com base naquela doutrina é necessário que nós tenhamos aprendido em um tempo

⁴⁵⁶ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 66a-b.

⁴⁵⁷ PLATÃO. *Fédon*, 72a. (PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 83. Na edição italiana consultada: “Allora si riconferma, anche per questa via, che i vivi derivano daí morti, próprio come i morti derivano daí vivi. E si era detto che , se cio era vero, questo costituiva una prova sicura che Le anime dei morti debbono esistere in qualche luogo e che da esso, poi, nuovamente rinascono”).

anterior aquilo que no presente recordamos. Ora, isto seria impossível se a nossa alma não fosse existente em um outro lugar, antes que se gerasse nessa forma humana. Portanto, também por esse motivo se conclui que a alma é alguma coisa imortal.

Tomou então a palavra Símiias, e disse: E quais são as provas disto, ó Cebes? Faça-me delas lembrar, porque neste momento delas não me recordo.

Eu te darei um só argumento – respondeu Cebes –, mas muito belo: é que os homens, quando são interrogados, se são bem interrogados, respondem por si mesmos sobre todas as coisas assim como elas são realmente; mas eles não poderiam fazê-lo se neles não estivessem presentes o conhecimento e a reta razão. E, pois, se alguém põe diante deles figuras geométricas e coisas do gênero, então demonstram do modo mais evidente que a coisa é verdadeiramente assim⁴⁵⁸.

A tautologia de que Kierkegaard falou fica, assim, evitada, pois a pré-existência da alma tem agora uma evidência dada por considerações gnosiológicas. Como poderia alguém recordar-se de algo do qual não teve experiência anterior? A reminiscência, no diálogo, é vista como oriunda do contato da alma com as coisas puras, perfeitas e ideais, das quais o sujeito se recorda mesmo que em contato com seus equivalentes imperfeitos e impuros do mundo corpóreo. Mas o argumento vai mais longe, e estabelece a natureza divina da alma humana. Se a alma não é composta, se ela é simples, então não é passível de dispersão como as coisas compostas são. A alma é invisível, e portanto não pode ser apreendida pelo olho humano, mas somente com o intelecto se pode investigar a alma. A alma é sempre assemelhada às coisas imutáveis, divinas, que não sofrem alteração. Sócrates é capaz de conduzir Cebes à seguinte conclusão: “É claro, Sócrates, que a alma se assemelha àquilo que é divino, e o corpo àquilo que é mortal”⁴⁵⁹.

Por fim, Sócrates conclui que, se a alma pertence à esfera das coisas simples, puras, ela é o contrário absoluto da morte. No âmbito das coisas terrenas, como estabelecido pelo diálogo, um contrário gera o outro. Porém, no âmbito das coisas divinas, puras e simples, não é possível a mudança, a passagem, de um contrário a outro, e nem mesmo a coexistência.

⁴⁵⁸ PLATÃO. *Fédon*, 72e-73b. (PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 83-84. Na edição italiana consultada: “‘E veramente – disse Cebete – anche in base a quella dottrina che suoli sostenerte spesso, se è vera, ossia che il nostro apprendere non è che un ricordare, ebbene, anche in base a questa dottrina, è necessario che noi abbiamo appreso in un tempo anteriore cio che al presente noi ricordiamo. Ora, questo sarebbe impossibile, se la nostra anima non fosse esistita in un altro luogo, prima che si generasse in questa forma umana. Pertanto, anche per questo motivo, l’anima risulta esserequalcosa di immortale’ Prese allora la parola Simmia e disse: ‘E quali sono Le prove di questo, o Cebete? Ricordamele, perchè, in questo momento, non me Le ricordo’. ‘Ti addurrò un solo argomento – rispose Cebete – ma molto bello, e cioè che gli uomini, quando sono interrogati, se li si interroga bene, rispondono da soli su tutte le cose così come queste sono realmente; ma essi non potrebbero fare questo, se in loro non fossero presenti conoscenza e retta ragione. E, poi, se qualcuno li mette di fronte a figure geometriche e a cose di questo genere, allora si dimostra nel modo più evidente che la cosa è veramente così’”).

⁴⁵⁹ PLATÃO. *Fédon*, 80a. (PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 90. Na edição italiana consultada: “‘È chiaro, o Socrate, che l’anima assomiglia a cio che è divino e Il corpo a cio che è mortale’”).

Assim, a alma socrática, divina, pura, simples, é identificada com a própria ideia de vida, e não pode coexistir com a morte.

Kierkegaard, ao analisar o *Fédon*, percebe nele uma ironia singular. O contraste entre o entusiasmo de Sócrates e o tema lúgubre da morte faz com que um texto potencialmente trágico perca essa tragicidade, que é reduzida a um nada⁴⁶⁰. Esse nada estaria em conformidade com alguns dos problemas que Kierkegaard percebe na argumentação platônica do *Fédon*. Ao criticar a maneira como os argumentos do diálogo se encadeiam, uns reportando-se aos outros e retornando a argumentos já estabelecidos anteriormente, Kierkegaard percebe que há pontos que não são esclarecidos. Eis uma das dúvidas de Kierkegaard ao analisar as relações entre a doutrina da pré-existência da alma e a da reminiscência na estrutura argumentativa do *Fédon*:

[...] ou o conceito de sua preexistência exclui a ideia de nascimento, ou, se se quer sustentar a preexistência, em harmonia com a visão do devir, é preciso neste caso admitir ter Sócrates demonstrado a ressurreição dos corpos. Porém, isto está, sem dúvida, em completa contradição com o resto de sua teoria⁴⁶¹.

O problema que Kierkegaard identifica se mostra mais relevante quando contrastado com a perspectiva cristã. A preexistência da alma exclui, como ele notou, um momento de nascimento, e seria possível dizer: um momento de criação. A alma não devém, não vêm à existência, e suas relações com o devir são, assim, paradoxais. Mas todo ser humano, sob a perspectiva do problema que Kierkegaard aponta, seria um paradoxo, pois seria um deus que participa do devir, ainda que imutável. Ou não é a alma aquilo que é, no socrático, o imutável e incorruptível?

Foram, então, apontadas as semelhanças mais visíveis entre as doutrinas platônicas e a exposição de Agostinho em *De Magistro*. Mas será que sua perspectiva ainda pode ser considerada como influenciada pela reminiscência? Será que os argumentos de Sócrates acerca da perfeição e imutabilidade da alma podem coexistir com os pressupostos cristãos do pecado nos quais Agostinho acreditava e sobre os quais tanto refletiu? Será que aquele Mestre interior do qual Agostinho fala se equipara à busca pela verdade na alma que Sócrates expõe no *Fédon*?

⁴⁶⁰ Cf. Søren KIERKEGAARD. *O conceito de ironia*, p. 75. SKS 1, 137.

⁴⁶¹ Idem, p. 67 SKS1, 129: “[...] enten Begrebet om dens Præexistents udelukker Forestillingen om dens Tilblivelse, eller, naar man vil fastholde Præexistentsen i Harmoni med Anskuelsen af Vordelsen, at man maa antage, at Socrates har beviist Legemernes Opstandelse. Men dette er jo ganske i Modsigelse med hans øvrige Theorie.”

Se esses elementos presentes no *De Magistro* fossem comparados sozinhos com o *Fédon*, já seria possível destacar as diferenças. O caráter cristocêntrico do diálogo agostiniano, que afirma a existência de um outro, ainda que ele se encontre na interioridade, é nitidamente contrastante com a ideia de que a alma, em sua extrema similitude com o divino, em sua natureza efetivamente divina, encontra nela mesma a verdade. Mas essa oposição entre o pensamento cristão esposado por Agostinho e a reminiscência platônica se torna ainda mais forte se outros textos forem examinados. Veja-se, por exemplo, o que Agostinho afirmou logo no início de suas *Retratações*, ao comentar o texto *Contra Acadêmicos*, que havia escrito na juventude:

Em outro lugar, tratando da alma, eu disse: “Para retornar mais segura ao céu”. Para maior segurança, eu deveria ter dito “para ir” em vez de “para retornar”, para evitar o erro daqueles segundo os quais as almas humanas, caídas ou lançadas do céu por causa dos seus pecados, se viram obrigadas a entrar em nossos corpos. Não hesitei em me expressar assim, dizendo “céu”, e querendo dizer “Deus”, que é o criador e autor da alma. Do mesmo modo o Beato Cipriano não hesitou em escrever: “Pois como temos o corpo da terra e a alma do céu, assim somos terra e céu”. E no Eclesiastes está escrito: “O espírito retorna a Deus que o deu”. O que se pretende, em todos esses casos, é que compreenda em um sentido que não se oponha à afirmação do Apóstolo, segundo o qual os homens ainda não nascidos nada fizeram de bom ou mau. Sem qualquer dúvida, portanto, o próprio Deus é, de certo modo, o lugar original da felicidade da alma, que Deus não gerou de si mesmo, mas do nada a formou, do mesmo modo que criou o corpo humano da terra. No que concerne ao problema da sua origem e da sua presença no corpo, isto é, se deriva daquele único homem criado primeiro como ser vivente, ou se são criadas singularmente para cada um, eu não sabia e ainda não sei⁴⁶².

Alguém poderia objetar dizendo que as *Retratações* são um exemplo do Agostinho velho, Bispo de Hipona, diferente do Agostinho jovem, ainda nem batizado, que em Cassiciaco compôs *Contra Acadêmicos*. Mas uma interpretação atenta do texto não mostra qualquer elemento de mudança de ideia. O Bispo de Hipona apenas lamenta o mau uso de um termo que poderia causar um mal-entendido. Porém, ele afirma veementemente a criação da alma a partir do nada, e não há motivos para se pensar que ele não concordasse com essa

⁴⁶² AGOSTINHO. PL 32, *Retractationum liber primus*, 1.3: “Alio loco de animo cum agerem dixi: Securior rediturus in caelum. Iturus autem quam rediturus dixissem securius, propter eos qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de caelo lapsos sive deiectos in corpora ista detruendi. Sed hoc ego propterea non dubitavi dicere, quia ita dixi in caelum, tamquam dicerem: ad Deum, qui eius est auctor et conditor, sicut beatus Cyprianus non cunctatus est dicere: Nam cum corpus e terra spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus, et in libro Ecclesiastae scriptum est: Spiritus revertatur ad Deum qui dedit illum; Quod utique sic intellegendum est, ut non resistatur Apostolo dicenti: Nondum natos nihil egisse boni aut mali. Sine controversia ergo quaedam originalis regio beatitudinis animi Deus ipse est, qui eum non quidem de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra. Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio.”

doutrina após sua conversão. Nada nos textos de Cassiciaco, ou no *De Magistro*, indica que Agostinho não concordasse desde sua conversão ao cristianismo com a doutrina de que Deus criou tudo, inclusive as almas, a partir do nada.

Um detalhe no texto acima citado chama a atenção: a dúvida, que Agostinho mantém até quando velho, acerca do momento da criação da alma. Algum entusiasta da associação forte de Agostinho com o platonismo poderia dizer que isso é um indício de aceitação da doutrina da pré-existência da alma, semelhante a Platão. Ora, fica claro que a dúvida de Agostinho se refere ao instante em que a alma é criada, mas ela é criada e criada no tempo. A única pré-existência admissível se refere a uma possível existência da alma antes de entrar no corpo, mas não antes que o mundo e o primeiro homem tivessem sido criados. Como visto no capítulo anterior, o tempo foi criado antes do homem, e conseqüentemente a alma foi criada depois do tempo e no tempo.

Quanto a outro pilar da argumentação socrática no *Fédon*, qual seja, o de que a alma é imutável em contraste com o corpo, outra refutação a essa tese pode ser encontrada em Agostinho. Em um texto polêmico, *A alma e sua origem*, que Agostinho escreveu já no contexto da sua polêmica com os pelagianos para refutar as teses de um certo Vicente Vitória, Agostinho posiciona-se de modo veemente contra a tese de que a alma é feita da substância de Deus, e que por isso seria imutável:

Venho imediatamente para indicar os pontos principais que no seu tratado merecem ser refutados. Diz ali que "a alma foi feita por Deus e não é parte ou natureza de Deus"; e isto é completamente exato. Mas devido ao fato de que ele não quer confessar que a alma é feita do nada, uma vez que não há indícios de outra criatura da qual ela tenha sido extraída, porque admite que Deus é seu autor sem crer que Ele a tenha feito nem de coisas inexistentes, isto é, do nada, nem de alguma coisa existente que não seja aquilo que é Deus, porém crê que a tenha feito da sua própria divindade, não percebe que vai acabar assim no mesmo erro que pensava ter evitado: a alma não é outra coisa a não ser a natureza de Deus, e conseqüentemente da natureza de Deus o mesmo Deus extrai uma realidade da qual ele mesmo que a faz é a matéria da qual a faz. Disto segue que a natureza de Deus é mutável, e já que a natureza do próprio Deus mudou para pior, ela passa a ser condenada pelo próprio Deus. Tudo isso tu vês com a tua inteligência de crente como merece não ser aceito e de ser excluído e banido para longe do coração dos católicos. Portanto, seja a alma originada de um sopro de Deus ou seja ela mesma um sopro de Deus, não emana de Deus, mas é Deus que a criou do nada. Se o homem assoprando não pode fazer nada de seu sopro, mas restitui ao ar aquele que tomou do exterior, não é por isso que devemos pensar que em volta de Deus já circulasse então o ar, e que Ele tenha aspirado uma partícula ínfima e a tenha depois expirado quando soprou em volta do homem e fez para ele desse modo a alma. Ainda que isto fosse verdade, nem mesmo assim aquilo que Deus soprou sobre o homem poderia ter vindo do próprio Deus, mas vinha de alguma coisa de respirável que existia anteriormente. Longe de nós, porém, negar a possibilidade do Onipotente de fazer a partir do nada o

sopro da vida para que o homem se tornasse um ser vivente, ou nos aprisionarmos em tais estreitezas de crer que já existisse alguma coisa de diferente de Deus com a qual ele pudesse fazer o sopro da vida, ou que tenha extraído de si mesmo aquilo que vimos, e que é feito por ele, como coisas mutáveis. Aquilo que efetivamente emana de Deus é necessariamente da sua própria natureza e, portanto, imutável como Deus. A alma, ao contrário, como todos sabem, é mutável. Logo, não emana de Deus, não sendo imutável como Deus. Se, pois, não foi feita com nenhuma outra coisa, foi feita certamente do nada, mas foi Deus quem a fez⁴⁶³.

A antropologia que Agostinho revela aqui se opõe claramente à que Platão expõe no *Fédon*. É certo que o pensamento cristão não consegue explicar como se pode criar a partir do nada, mas a conclusão de que as coisas existentes no tempo, incluindo nelas o homem, foram criadas a partir do nada, advêm de uma *reductio ad absurdum*, pois um Criador imutável, e perfeito, e incorruptível, não poderia a partir de si mesmo criar coisas imperfeitas, mutáveis e corruptíveis.

Esses exemplos de textos agostinianos citados acima já seriam suficientes para sustentar a tese de que a reminiscência platônica é fundamentalmente diferente da doutrina do Mestre interior em *De Magistro*, pois atacam os pilares da argumentação socrática exposta no *Fédon*, como a imutabilidade da alma, ou sua pré-existência anterior ao tempo, ou a transmigração. Mas outros textos de Agostinho podem ser consultados como exemplos de críticas específicas à própria ideia de reminiscência. Gareth Matthews, discorrendo sobre o *De Magistro*, cita como exemplo outro texto em que Agostinho critica justamente o *Mênon*, diálogo que, como visto anteriormente, foi citado por Climacus em seu modelo A. Diz Matthews:

⁴⁶³ AGOSTINHO. PL 44, *De Anima et eius origine libri quatuor*, 4, 4: “Ut enim iam incipiam demonstrare, quae praecipue sint in eius disputatione vitanda: "Animam dicit a Deo quidem factam, nec Dei esse partem sive naturam"; quod omnino verum est: sed cum eam non vult ex nihilo factam fateri, et aliam nullam creaturam unde sit facta commemorat, atque ita illi dat auctorem Deum, ut neque ex nullis exstantibus, id est, ex nihilo, neque ex aliqua re, quae non est quod Deus est, sed de se ipso eam fecisse credatur; nescit eo se revolvi, quod declinasse se putat, ut scilicet nihil aliud anima quam Dei natura sit; ac sic consequenter et de Dei natura fiat aliquid ab eodem Deo, cui faciendo materia de qua facit, sit ipse qui facit: ac per hoc et Dei sit natura mutabilis, et mutata in deterius eiusdem ipsius Dei ab eodem ipso Deo natura damnetur. Quod pro tua fideli intellegentia, quam non sit opinandum, et quam sit a corde catholico secludendum, longeque fugiendum, vides. Ita quippe anima vel de flatu facta, vel Dei flatus factus est ipsa, ut non de ipso sit, sed ab ipso de nihilo creata sit. Neque enim sicut homo quando sufflat, non potest de nihilo flatum facere, sed quem de isto aere ducit, hunc reddit; ita Deo putandum est auras aliquas circumfusas iam fuisse, quarum exiguam quamdam particulam spirando traheret, et respirando refunderet, quando in hominis faciem sufflavit, eique illo modo animam fecit. Quod et si ita esset, nec sic de ipso, sed de subiacenti re aliqua flabili posset esse quod flavit. Sed absit ut negemus omnipotentem de nihilo flatum vitae facere potuisse, quo fieret homo in animam vivam: atque in eas contrudamur angustias, ut vel iam fuisse aliquid, quod ipse non esset, unde flatum faceret, opinemur; vel quod mutabile factum videmus, de se ipso eum fecisse credamus. Quod enim de ipso est, necesse est ut eiusdem naturae sit cuius ipse est, ac per hoc etiam immutabile sit. Anima vero, quod omnes fatentur, mutabilis est. Non ergo de ipso, quia non est immutabilis sicut ipse. Si autem de nulla re alia facta est, de nihilo facta est procul dubio, sed ab ipso.”

Na realidade, não é muito exato dizer que a Doutrina de Iluminação de Agostinho ou sua ideia de “o professor interior” sejam platônicas, uma vez que o próprio Agostinho tentou distinguir seus pontos de vista dos de Platão. No livro XII de *Da Trindade*, após fazer referência à história que Platão conta em seu diálogo *Mênon*, na qual um moço escravo é capaz de calcular por si mesmo como construir um quadrado com uma área que é o dobro da de um dado quadrado⁴⁶⁴.

Matthews cita então texto de *De Trinitate*, no qual Agostinho, fazendo uso de um estilo espirituoso e irônico, ataca justamente a reminiscência, fazendo troça do argumento apresentado no *Mênon* e reafirmando ideias que ele já havia exposto anteriormente em *De Magistro*. É pertinente, aqui, transcrever esse longo trecho do tratado de Agostinho sobre a Trindade, uma vez que importantes argumentos do *Fédon*, acima mencionados, também acabam sendo atingidos nesta referência que o filósofo bérbere-romano faz ao *Mênon*. Após um trecho em que trata da distinção entre sabedoria e ciência, e no qual reflete sobre o modo como as coisas são aprendidas, Agostinho diz:

Eis por que Platão, aquele ilustre filósofo, esforçou-se em fazer-nos acreditar que as almas humanas já viviam neste mundo, inclusive antes do nascimento dos corpos. Daí, os homens não adquiririam novos conhecimentos, mas apenas lembrarem-se de coisas conhecidas antes. Conta ele que certo jovem, interrogado não sei sobre que assunto de geometria, respondeu como se tivesse invejável competência nessa disciplina. Tendo-se feito perguntas sucessivas e artificiosas, via ele o que devia ver e dizia o que via.

Ora, se fossem apenas recordações de conhecimentos anteriores, nem todos, nem mesmo uma maioria que fosse, poderia se lembrar ao serem interrogados sobre esse determinado assunto. Pois nem todos devem ter sido geômetras na vida anterior, visto que esses são tão poucos entre os homens que dificilmente se encontra alguém. Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito.

De fato, sem precisar ter alguém que lhe ensine, o homem é capaz de distinguir o branco do preto. E isso não por ter tido conhecimento das cores antes de ser criado na carne. Finalmente, por que razão esse pré-conhecimento só se dá a respeito das coisas inteligíveis, e que desse modo alguém interrogado com arte chegue a responder as questões de uma disciplina, mesmo que a ignore? Por que isso não acontece no tocante às coisas sensíveis? A não ser que esse alguém haja visto algo, quando já dotado de corpo, ou tenha acreditado naqueles que sabiam e lhe disseram, ou ainda, tenha-se instruído pelo estudo de seus escritos ou palavras? Não se há de acreditar nos que afirmam que Pitágoras de Samos se lembrava de sensações experimentadas quando estava revestido de outro corpo aqui na terra; nem acreditar em outros que falam de pessoas que passaram por experiências semelhantes.

⁴⁶⁴ Gareth B, MATTHEWS. *Santo Agostinho*, p. 97-98

Essas reminiscências são falsas e parecidas às que experimentamos em sonhos, quando cremos recordar ter feito ou visto o que na realidade não fizemos nem vimos. Acontecem essas mesmas sensações nas mentes, ainda quando as pessoas estão acordadas, sob influência de espíritos malignos e falazes, cuja preocupação é confirmar ou semear falsas opiniões sobre a emigração das almas, para enganar os homens. Se de fato se recordassem do que viram aqui em corpos anteriores, tal experiência aconteceria a muitos, e mesmo a quase todos, pois nesse caso, deveria haver um trânsito contínuo de vivos para mortos, de mortos para vivos, tal como se passa do estado de vigília para o sono, e do sono para a vigília⁴⁶⁵.

Esta passagem do livro *De Trinitate*, escrito já no século V, posterior, portanto, a *De Magistro*, toca vários dos pontos que Agostinho abordou nos outros textos citados. Aqui, a doutrina da iluminação é claramente posta em contraste com a reminiscência, tanto em sua vertente platônica quanto na pitagórica.

Essas passagens todas, de diferentes textos de Agostinho, servem para ilustrar uma coerência interna presente no pensamento de Agostinho acerca de algumas questões relacionadas a elementos fundamentais do pensamento cristão. Dizer que há uma coerência interna acerca dessas questões não é o mesmo que afirmar uma visão sistemática do pensamento de Agostinho, e nem significa um desprezo àqueles pontos em que o pensamento do filósofo bérbere-romano parece ter se modificado ao longo de sua vida. O que se pretende afirmar é que há alguns elementos do cristianismo que servem de premissas para quaisquer reflexões filosóficas ou teológicas subsequentes, e que não podem ser afastadas por pensadores como Agostinho, sob pena de não se poder mais dizer que eles são cristãos: a

⁴⁶⁵ AGOSTINHO. *A Trindade*, p. 390-391. PL 42, *De Trinitate*, XII, 15, 24: “Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discutuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova 94. Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat 95. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri; sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus. Non enim et ipse ideo sine magistro alba et nigra discernit, quia ista iam noverat antequam in hac carne crearetur. Denique cur de solis rebus intellegibilibus id fieri potest ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi eius ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis qui noverant indicantibus credidit, seu litteris cuiusque, seu verbis? Non enim acquiescendum est eis qui Samium Pythagoram ferunt 96 recordatum fuisse talia nonnulla quae fuerat expertus, cum hic alio iam fuisset in corpore; et alios nonnullos narrant alii, eiusmodi aliquid in sui mentibus passos. Quas falsas fuisse memorias, quales plerumque experimur in somnis, quando nobis videmur reminisci quasi egerimus aut viderimus, quod nec egimus omnino nec vidimus, et eo modo affectas esse illorum mentes etiam vigilantium, instinctu spirituum malignorum atque fallacium, quibus curae est de revolutionibus animarum falsam opinionem ad decipiendos homines firmare vel serere, ex hoc conici potest quia si vere illa recordarentur quae hic in aliis antea positi corporibus viderant, multis ac pene omnibus id contingeret; quandoquidem ut de vivis mortuos, ita de mortuis vivos, tamquam de vigilantibus dormientes, et de dormientibus vigilantes, sine cessatione fieri suspicantur.”

criação a partir do nada, a distinção absoluta entre o tempo e a eternidade, a aceitação de Cristo como Deus que se fez carne são alguns desses pontos. Para que Agostinho pudesse ser considerado de fato um propositor da reminiscência, pontos fundamentais de sua fé cristã teriam de ser refutados, e quanto a esses pontos Agostinho mostra-se sempre intransigente.

Quando esses elementos da fé cristã são tomados como premissas para reflexões filosóficas e teológicas, eles condicionam os rumos dessa reflexão em vários aspectos, e o que mais se destacou aqui foi justamente o aspecto antropológico, já que o problema do aprendizado da verdade, tanto em Kierkegaard e Agostinho quanto em Platão, conduzem a investigações sobre a natureza do sujeito que aprende e sobre o modo como são constituídos. A pergunta sobre a possibilidade de aprendizagem da verdade remete à pergunta sobre o que é o ser humano, este que aprende.

Duas diferentes antropologias, como visto, surgem daí. Uma trata a alma como parte do âmbito do divino, enquanto a outra a distingue desse âmbito de modo absoluto. A questão gnosiológica entretence-se com a antropológica. Mas todas elas pressupõem uma ontologia, pois não se pode compreender o homem, esse que aprende, fora do quadro completo da criação e do ser. Agostinho, como citado no final do capítulo anterior, identifica o ser com o próprio Deus, e este com a eternidade, tomando como base o texto bíblico do Êxodo. Climacus, por sua vez, trata do aprendizado da verdade no modelo B em termos de uma passagem do não-ser ao ser. As diferentes antropologias, então, entretecem-se inseparavelmente com perspectivas ontológicas diferentes.

Porém o problema da verdade, com o qual este capítulo desta tese se iniciou, ainda permanece, e é possível agora voltar à pergunta de Pilatos: O que é a verdade? A resposta, sob uma perspectiva kierkegaardiana e agostiniana, já pode ser deduzida da exposição que aqui foi feita: a verdade é o Mestre interior de *De Magistro*, ou o Mestre do modelo B de Climacus, e nesse ponto há uma concordância entre as perspectivas apresentadas pelos dois autores, o pseudônimo do filósofo de Copenhague e o filósofo de Tagaste. Mas é ainda pertinente fazer mais uma referência a um texto de Agostinho. Em seu *Tratado sobre o Evangelho de João*, Agostinho põe-se a refletir sobre os primeiros versículos desse texto do Novo Testamento. Afirma Agostinho:

No Princípio era o Verbo.

Não se afastem do Cristo, nascido na carne, para poder chegar ao Cristo nascido do único Pai, ao Verbo que é Deus junto a Deus, por meio do qual tudo foi feito: porque ele é a vida e esta é a luz dos homens.

[...]

Atenção, irmãos, a isto: tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. Estejam atentos para não acreditar que “nada” seja alguma coisa. Muitos,

com efeito, interpretando mal a frase “sem ele nada foi feito”, são levados a acreditar que o nada seja alguma coisa. No entanto, o pecado não foi feito por meio dele, e é claro que o pecado é nada, e a nada se reduzem os homens quando pecam. Assim, o ídolo não foi feito por meio do Verbo, possui uma forma humana, mas só o homem foi feito por meio do Verbo. A forma humana do ídolo, ao contrário, não foi feita por meio do Verbo. E está escrito: “Saibamos que o ídolo é nada”. Estas coisas, portanto, não são feitas por meio do Verbo. Por outro lado, tudo aquilo que é segundo a natureza foi feito, sem exceção alguma.

[...]

Portanto, irmãos: Todas as coisas, absolutamente todas, foram feitas por meio dele, e nada foi feito sem ele. Mas de que modo tudo foi feito por meio dele? Aquilo que foi feito nele é vida. Seria possível dizer também: aquilo que nele foi feito é vida. Seguindo esta linha, conclui-se que tudo o que existe é vida. E em verdade, que coisa não foi criada nele? Ele é, de fato, a sabedoria de Deus, sobre quem está escrito no Salmo: “Tudo fizeste na tua sabedoria”. Se, portanto, Cristo é a sabedoria de Deus, e o salmo diz: Tudo fizeste na tua sabedoria, então todas as coisas foram feitas nele, assim como todas as coisas foram feitas por meio dele⁴⁶⁶.

A criação do homem e a criação de todas as coisas é ato da Sabedoria de Deus. Como Climacus ironicamente menciona em seu modelo B, é essa Sabedoria que possibilita a passagem do não-ser ao ser, do pecado (que é o nada, segundo Agostinho) à verdade, que é o próprio mestre. Se, então, o Mestre é a verdade, perguntar o que é a verdade, sob uma perspectiva cristã, não pode admitir uma resposta completamente apreensível pelo intelecto. A verdade é a eternidade (*ipsa substantia Dei*, como ensina Agostinho), e os que estão ainda vivendo a existência histórica, temporal, não podem ter completo acesso a ela pela via da pura razão.

O capítulo seguinte, que encerra esta tese, tratará justamente desse modo como a verdade se apresenta ao entendimento humano na perspectiva de Johannes Climacus: o Paradoxo Absoluto. Por ora, a resposta à questão “o que é a verdade?” será respondida

⁴⁶⁶ AGOSTINHO. PL 35, *In Evangelium Ioannis tractatus*, I, 13 e 16: “In principio erat Verbum...

A Christo per carnem nato non recedas, donec pervenias ad Christum ab uno Patre natum, Verbum Deum apud Deum, per quod facta sunt omnia: quia illa vita est, quae in illo est lux hominum.

[...]

Sane, fratres, quod sequitur: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, videte ne sic cogitetis, quia nihil aliquid est. Solent enim multi male intellegentes, sine ipso factum est nihil, putare aliquid esse nihil. Peccatum quidem non per ipsum factum est: et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Et idolum non per Verbum factum est: habet quidem formam quamdam humanam, sed ipse homo per Verbum factus est; nam forma hominis in idolo, non per Verbum facta est; et scriptum est: Scimus quia nihil est idolum 21. Ergo ista non sunt facta per Verbum; sed quaecumque naturaliter facta sunt, quaecumque sunt in creaturis, omnia omnino quae fixa in coelo sunt

[...]

Omnia ergo, fratres, omnia omnino per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Sed quomodo per ipsum facta sunt omnia? Quod factum est, in illo vita est 27. Potest enim sic dici: Quod factum est in illo, vita est: ergo totum vita est, si sic pronuntiaverimus. Quid enim non in illo factum est? Ipse est enim Sapiencia Dei; et dicitur in Psalmo: Omnia in Sapiencia fecisti 28. Si ergo Christus est Sapiencia Dei, et Psalmus dicit: Omnia in Sapiencia fecisti; omnia sicut per illum facta, ita in illo facta sunt”.

simplesmente como: a verdade é o Mestre, aquele Mestre de que fala Climacus no modelo B, aquele Mestre de que fala Agostinho em *De Magistro*. E também aquele mestre que Sócrates reconhece não ser ele mesmo, como quando diz na *Apologia*: “Eu nunca fui mestre de ninguém”⁴⁶⁷ e com o qual Kierkegaard concorda ao afirmar:

Qualitativamente, duas magnitudes completamente diferentes estão envolvidas aqui, mas formalmente eu poderia chamar Sócrates de mestre, se bem que eu sempre acreditei e acredito em apenas um, o Senhor Jesus Cristo^{468, 469}.

A verdade é, então, o Mestre.

⁴⁶⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 33a. (PLATONE. *Tutti gli scritti*, p. 38. Na edição italiana consultada: “Io non sono stato mai maestro di nessuno”).

⁴⁶⁸ Søren KIERKEGAARD. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. SKS 16, 36: “Det er kvalitativt ganske andre Størrelser, der regnes med, men formelt kan jeg godt kalde Socrates min Lærer – medens jeg kun har troet og troer paa Een, den Herre Jesus Christus.”

⁴⁶⁹ Este ponto merece um esclarecimento. Pode parecer que a transcrição da afirmação feita por Sócrates na *Apologia*, citada acima, esteja fora de contexto. Afinal, o que Sócrates pretendeu afirmar naquela situação específica, durante seu julgamento, era o fato de que ele nunca havia ensinado qualquer coisa a ninguém, e não a ideia mais geral da impossibilidade de um ser humano ensinar algo a outro. Contudo, a afirmação que Sócrates fez naquele contexto específico de seu julgamento está em perfeita consonância com sua doutrina (tal como exposta por Platão, como já visto anteriormente) da maiêutica, que tem como corolário justamente a impossibilidade de que um ser humano seja para outro um mestre, um “transmissor” ou “doador” da verdade. É por isto que, neste ponto, é também possível afirmar que Kierkegaard está de acordo com Sócrates. Formalmente, sempre se poderá falar que alguém é professor ou mestre de outrem. Contudo, este uso formal das palavras “mestre” ou “professor” é, como Kierkegaard bem notou, de magnitude qualitativa completamente diferente do uso que se faz ao se referir a Cristo. É por tal motivo que o autor desta tese toma a liberdade de fazer as duas citações (a da *Apologia* e a do *Ponto de Vista*) próximas uma da outra, não somente pelo seu efeito retórico, mas porque, quando interpretadas no contexto mais amplo das duas perspectivas ora comparadas (a cristã e a socrática), elas mostram concordância nesse ponto específico: o de que Sócrates não pode ser mestre de ninguém.

CAPÍTULO 4: PARADOXO ABSOLUTO

Paradoxo Absoluto é uma expressão original. Sua originalidade se deve não simplesmente à criação da própria expressão pelo seu pseudônimo-personagem Johannes Climacus, mas ao uso que Kierkegaard dela faz como referência a algo sobre o qual o pensamento ocidental já discutia havia muitos séculos: a encarnação do Verbo Divino. Dito assim, a ideia de Paradoxo Absoluto parece muito simples, muito facilmente compreensível, pois faz referência a algo com que muita gente está familiarizada, venha esta familiaridade de estudos teológicos, da pertença a alguma denominação religiosa na tradição cristã ou de simples cultura geral. De fato, o Paradoxo Absoluto é isto, é a Encarnação do Verbo de que fala o Evangelho de João.

Essa simplicidade, porém, esconde uma dupla complexidade. Em primeiro lugar, há a conhecida complexidade da própria ideia de Encarnação do Verbo com a qual teólogos cristãos estão familiarizados há séculos, pois há séculos ela é uma ideia central da cristologia, e absolutamente central para a fé cristã. Crer nela como crêem os que se consideram cristãos (sem querer aqui fazer considerações do tipo kierkegaardiano sobre quem é ou quem não é cristão, quem somente pertence à cristandade ou quem torna-se cristão no sentido estrito que o pensador de Copenhague dá ao termo) é algo que pertence a um âmbito que não envolve necessariamente reflexões teológico-filosóficas. Afinal, é próprio do cristianismo afirmar uma mensagem que é destinada a todos, ainda que o receptor da mensagem não seja filósofo ou teólogo, ainda que não seja versado em história ou filosofia da religião, ainda que não saiba sequer ler ou escrever. Quando, porém, filósofos ou teólogos, ou quaisquer outros eruditos, acadêmicos, pesquisadores e quejandos, se põem a pensar sobre esse tema, ele se mostra capaz de desdobrar-se em problemas e questões que parecem não ter fim. Nem o próprio Kierkegaard escapou dessa situação, ainda que sua ideia de Paradoxo Absoluto seja uma expressão da impossibilidade do entendimento de compreender e abarcar o Verbo Encarnado. Afinal, para chegar até ela, Kierkegaard pôs-se a pensar, a refletir e a escrever, e escreveu muito sobre o tema, considerando que sua produção intelectual, como ele mesmo disse (e como foi citado anteriormente), é religiosa do início ao fim. Se o religioso em Kierkegaard é indistinguível do cristão, é possível afirmar com toda a segurança que o centro do religioso no pensamento kierkegaardiano é o Paradoxo Absoluto. E, então, em segundo lugar, é possível falar em uma complexidade específica da ideia de Paradoxo Absoluto, porque à complexidade teológico-filosófica que a Encarnação mostrou ao longo da história do cristianismo até os dias

de Kierkegaard soma-se a complexidade que o tratamento específico dado ao tema pelo pensador de Copenhague apresenta aos seus leitores e estudiosos. Os dois capítulos anteriores, sobre as distinções entre tempo e eternidade e sobre a verdade, são um exemplo modesto das possibilidades de discussão do tema. O problema revelou-se em sua complexidade nos séculos IV e V, com os escritos de Agostinho, pensador cuja obra é inegavelmente cristocêntrica, e continuou revelando-se assim complexa na época de Kierkegaard, pensador que, a seu modo peculiar, também produziu uma obra cristocêntrica.

A originalidade do termo Paradoxo Absoluto é essencialmente formal. Ainda que, no pensamento de Kierkegaard, forma e conteúdo não sejam dissociáveis, o conteúdo da ideia de Paradoxo Absoluto não é, de modo algum, estranho ao cristianismo. Não há, na argumentação desenvolvida por Climacus, elementos que sejam essencialmente incompatíveis com doutrinas cristãs que se estabeleceram historicamente e que hoje são admitidas pelos grandes ramos do cristianismo ocidental, como o catolicismo e o protestantismo. Roberto Garaventa expõe essa compatibilidade em termos bem precisos:

Kierkegaard utiliza, contudo, nos escritos atribuídos a Climacus e Anticlimacus, o conceito de paradoxo, sobretudo, para caracterizar o evento fundante do cristianismo, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, a revelação (historicamente concreta) do Eterno no tempo. A verdade que o cristianismo anuncia é, de fato, que Deus se fez homem; que o Ser necessário e imutável (o qual, como tal, não pode vir à existência, não pode ter história) veio à existência, se fez história; que a Glória divina se fez presente incógnita na humilde e sofredora figura de um servo⁴⁷⁰.

O Paradoxo Absoluto certamente se contrapõe a ramos do cristianismo considerados hereges por católicos e protestantes. Qualquer posição monofisista, por exemplo, qualquer afirmação de que Cristo tem somente natureza divina, claramente será contraposta ao Paradoxo Absoluto kierkegaardiano. Mas essa contraposição se dará justamente pelo fato de o Paradoxo Absoluto ser uma expressão tão perfeita da cristologia que prevaleceu na teologia ocidental. A prevalência dessa cristologia no ocidente se deve, em grande parte, ao trabalho de Agostinho, que, como já foi reiterado aqui, é um trabalho fundamental tanto para o protestantismo quanto para o catolicismo. É levando em consideração esse caráter do Paradoxo Absoluto como expressão de uma ideia cristã que serão feitas algumas reflexões

⁴⁷⁰ Roberto GARAVENTA. *Il paradosso in Kierkegaard*, p. 18. No original: “Kierkegaard utilizza tuttavia, negli scritti attribuiti a Climacus e Anticlimacus, il concetto di paradosso soprattutto per caratterizzare l’evento fondante del cristianesimo, l’incarnazione di Dio in Gesù Cristo, la rivelazione (storicamente concreta) dell’Eterno nel tempo. La verità che il cristianesimo annuncia è, infatti, che Dio si è fatto uomo; che l’Essere necessario e immutabile (il quale, come tale, non può venire all’esistenza, non può avere storia) è venuto invece all’esistenza, si è fatto storia; che la Gloria divina si è fatta presente in incognito nell’umile e sofferente figura di un servo”.

sobre o tema no primeiro tópico deste capítulo, com ênfase principalmente nos argumentos expostos nos capítulos anteriores.

Essa discussão sobre Paradoxo Absoluto e cristianismo do próximo tópico servirá de introdução para as discussões dos tópicos subsequentes, nos quais essa ideia kierkegaardiana será usada como referencial tanto para reflexões sobre as relações entre cristianismo e a cultura pagã com a qual Agostinho polemizou quanto para reflexões sobre as relações entre cristianismo e as ideias de inspiração hegelianas tão influentes e tão em voga na Dinamarca de Kierkegaard. De antemão, é preciso afirmar que as reflexões que serão feitas sobre as relações entre Paradoxo Absoluto e paganismo na Antiguidade tardia e no início do Medievo podem provocar objeções baseadas em acusações de anacronismo ou inadequação, por tratar-se de uma ideia desenvolvida na modernidade. O autor desta tese está perfeitamente ciente disto, mas o que se pretende afirmar aqui é justamente o caráter peculiar de Kierkegaard como pensador moderno, que ousa discutir, em seus próprios termos, com pensadores antigos. Pois no fim das contas, uma das ideias centrais no pensamento de Kierkegaard em geral, e no de Climacus em especial, é o de que a Verdade, termo que equivale a Paradoxo Absoluto em sua obra, é indissociável da substância da Eternidade. Assim, em termos kierkegaardianos, qualquer ser humano, em qualquer época, pode tornar-se contemporâneo do Paradoxo Absoluto, e tornar-se cristão. É isso que permite a Kierkegaard fazer afirmações que parecem absurdas, como, por exemplo, a de que Sócrates se tornou cristão⁴⁷¹. É, portanto, em termos kierkegaardianos que o Paradoxo Absoluto será discutido em suas relações com o cristianismo, ainda que se trate aqui de comunicação direta, adequada aos propósitos de uma tese acadêmica.

4.1. Cristianismo e Paradoxo Absoluto

Johannes Climacus, personagem-pseudônimo de Kierkegaard, é um pensador especulativo. Evans trata Climacus como um “experimentalista” ou “experimentalista”, e explica: “O experimentalista é um pensador hipotético. Ele imaginativamente constrói e

⁴⁷¹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, p. 49: “Sem dúvida, ele não era cristão, sei-o bem, mas estou convencido de que o veio a ser.” SKS 16, 35: “Sandt han var ingen Christen, jeg veed det, medens jeg rigtignok ogsaa holder mig overbeviist om, at han er blevet det”.

descreve possibilidades existenciais, mas em última análise ele não se compromete”⁴⁷². O experimentador Climacus, esse filósofo saído da cabeça de Kierkegaard, não se declara cristão, e, como já dito acima, trata ideias cristãs como simples hipóteses. Ele não se compromete porque cristianismo, para Kierkegaard, é um compromisso existencial, e não um conjunto de doutrinas capaz de conduzir o sujeito, por meio de simples inteligência, a tornar-se discípulo de Cristo. Johannes Climacus, portanto, é o modelo daquele que só vai até onde a inteligência permite, e que percebe os limites de entendimento. Climacus, porém, não se ilude, não pensa que é capaz de ultrapassar aqueles limites que ele mesmo descobre em seus experimentos teóricos. Ele se limita a perceber até que ponto um conjunto de premissas é capaz de levar um pensador, e não procura forçar soluções para conciliar as contradições encontradas. E o que é mais importante: Climacus não tenta, de modo algum, apresentar um sistema superabrangente capaz de absorver aquelas contradições, dando a elas uma função interna que as justifique em um quadro de pensamento mais amplo. Ele se limita, assim, a perceber o modo fragmentado e parcial que o entendimento encontra quando lida com questões que são relevantes existencialmente, mas que não podem ser totalmente compreendidas pelo aparato intelectual com o qual o ser humano é constituído. E sobre a constituição do ser humano, vale ressaltar que o próprio Climacus já havia falado sobre esse tema em 1846, em seu *Pós-escrito*, e que é fundamental para compreensão da situação em que o entendimento do homem se encontra diante do Paradoxo Absoluto: “o ser humano é uma síntese do temporal e do eterno”⁴⁷³.

Para a filosofia, o que é um paradoxo? Uma definição simples, de verbete de dicionário, pode dizer muito sobre isso:

Um paradoxo surge quando um conjunto de premissas aparentemente inquestionáveis origina conclusões inaceitáveis ou contraditórias. A resolução de um paradoxo implica mostrar que há um erro escondido nas premissas, ou que o raciocínio é incorreto, ou que a conclusão aparentemente inaceitável pode, afinal, ser tolerada. Os paradoxos desempenham, portanto, um papel importante na filosofia, visto que a existência de um paradoxo não-resolvido mostra que há algo nos nossos raciocínios ou nos nossos conceitos que não compreendemos⁴⁷⁴.

A ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard não foge dessa definição de paradoxo comumente compreendida na filosofia. O Paradoxo Absoluto é um paradoxo, não deixa de se

⁴⁷² C. Stephen EVANS. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: the Religious Philosophy of Johannes Climacus*, p. 22. No original: “The experimentalist is a hypothetical thinker. He imaginatively constructs and describes existential possibilities, but in the last analysis he does not commit himself”.

⁴⁷³ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 61. SKS 7, 60: “[...]Mennesket er en Synthese af det Timelige og det Evige [...]”.

⁴⁷⁴ Simon BLACKBURN. *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 279-280.

enquadrar na definição acima como os demais paradoxos. O que o distingue dos outros é sua absolutez. Mas seria isso uma admissão de uma irracionalidade essencial do Paradoxo Absoluto, e, com isso, uma admissão da irracionalidade essencial da Verdade, da Encarnação do Verbo e do próprio cristianismo? Não! Há sólidas razões para se afirmar que o Paradoxo Absoluto na obra de Climacus não significa uma admissão da irracionalidade essencial do Paradoxo Absoluto. Que seja, então, feito um exame da definição de dicionário acima. Se um paradoxo surge quando se parte de premissas aparentemente inquestionáveis e se chega a conclusões inaceitáveis ou contraditórias, pode-se pensar que, ou há algo de errado com uma ou mais das premissas, ou há um erro no raciocínio desenvolvido pelo sujeito, ou a conclusão só aparentemente é inaceitável. A definição acima ainda admite a possibilidade de constatação de uma incapacidade de compreensão de todos os elementos do raciocínio ou dos conceitos envolvidos no paradoxo.

Algumas das premissas que Climacus estabelece foram objeto de exame no capítulo anterior, quando foi feita a exposição do experimento teórico do primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*. A premissa fundamental do modelo B, aquilo que o diferencia do modelo A, é a significância fundamental do instante. É no instante, e somente no instante, que o sujeito passa da ignorância ao conhecimento, da não-verdade à verdade, e, em última análise, do não-ser ao ser. Suprimido o instante, todo o modelo B deixa de fazer sentido e de se distinguir do modelo A. Que relação tem isso com a estrutura do próprio sujeito? Como mencionado logo acima, Climacus compreende o ser humano como uma síntese de temporal e de eterno. Não há ser humano existente, não há existência, sem se levar em conta a condição do homem de ser imerso na temporalidade, ou de criatura, ser criada no tempo que também é criatura, em termos agostinianos. Essa compreensão de ser humano é indissociável da premissa da significância fundamental do instante, pois esta, se suprimida, remove o elemento de temporalidade na antropologia de Climacus (e de Anti-Climacus, como já citado acima).

O instante só pode ter algum sentido na temporalidade. Ele marca o devir, a mudança de estado, o próprio vir-à-existência, e todo ser humano deveio, veio à existência no tempo. O tempo, portanto, é constitutivo do ser humano, e nenhum ser humano pode pensar fora do tempo (“Somente [no tempo] é possível toda a realidade dos fenômenos”⁴⁷⁵, já dizia Kant). Porém, ainda que o instante só tenha sentido no tempo, ele não pode ser compreendido ou definido intelectualmente, e essa impossibilidade já foi demonstrada tanto pelo argumento de Agostinho no livro XI das suas *Confissões* quanto pela reprodução do mesmo argumento

⁴⁷⁵ Immanuel KANT. *Crítica da razão pura*, p. 70-71.

que Haufniensis faz em *O Conceito de Angústia*. O existente, o ser imerso no tempo, não é capaz de chegar a um “átomo de tempo” dividindo indefinidamente um período em parcelas de passado e de futuro. Assim, a perspectiva de quem está imerso no tempo é naturalmente limitada, pois o existente no tempo não pode dele sair para vislumbrar o que se situa para além dele. De igual modo, o existente no tempo não pode pretender compreender a totalidade (ou a plenitude) do tempo, o conjunto de todos os tempos. O existente, nesta vida mortal, tem sua existência delimitada em uma fração de tempo, um período mensurável em anos, dias, minutos, etc. Querer abarcar todo o tempo seria, para o sujeito, análogo a mergulhar em um rio e pretender beber toda a água que o constitui.

Essa ideia, posta em termos assim alegóricos, relaciona-se com argumentos que o próprio Climacus viria a desenvolver em seu *Pós-escrito*, dois anos depois de haver publicado *Migalhas Filosóficas*. Climacus reitera a impossibilidade de qualquer ser humano pretender uma compreensão racional de sua própria existência “sub specie aeternis”. O *Pós-escrito* é uma obra que sustenta-se por si só, mas sempre é bom enfatizar seu caráter de complementaridade ao livro anterior. Afinal, ele é um *Pós-escrito*, ainda que seja centenas de páginas mais volumoso que o escrito mais antigo. Sendo assim, muitos dos problemas suscitados no livro de 1844 são esclarecidos, ou pelo menos desenvolvidos mais detalhadamente no livro de 1846. A condição do existente de ser imerso no tempo é um dos pontos fundamentais, uma das premissas dos argumentos desenvolvidos em ambos os livros, e não se pode entender o Paradoxo sem que tal condição do existente seja estabelecida. Como Climacus afirmou:

Que o espírito cognoscente é um existente, e que todo ser humano é um tal espírito existente para si mesmo, não posso repetir com suficiente frequência; pois o fato de que se o tenha negligenciado de maneira fantástica tem causado muita confusão⁴⁷⁶.

A confusão é inevitável se o existente pretende ignorar seu estado de ser imerso no tempo e tentar enxergar toda a realidade. A imersão no tempo é equivalente à própria historicidade do ser humano, e como afirma Climacus:

Nada de histórico pode tornar-se infinitamente certo para mim, exceto isso: que eu existo (o quê, por sua vez, não pode tornar-se infinitamente certo para nenhum outro indivíduo, que, por sua vez, é, do mesmo modo, apenas infinitamente conhecedor de sua própria existência), o que não é algo de histórico. O resultado especulativo é uma ilusão, à medida que o sujeito

⁴⁷⁶ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 200. SKS 7, 174: “At den erkjendende Aand er en existerende, og at ethvert Menneske er et saadant for sig Existerende, kan jeg ikke ofte nok gjentage; thi at man phantastisk har overseet dette, er Skyld i megen Forvirring”.

existente, pensando, quer abstrair do fato de sua existência e ser *sub specie æterni*⁴⁷⁷.

A constituição do ser humano como síntese de eterno e temporal se expressa nesse argumento. O homem, ou melhor, cada ser humano considerado individualmente, é capaz de afirmar com absoluta certeza somente sua própria existência, e essa certeza, aliás, foi pela primeira vez estabelecida na história do pensamento não por Descartes, mas por Agostinho:

Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano⁴⁷⁸.

O estabelecimento da possibilidade de uma certeza infinita por Agostinho é, então, levada adiante por Climacus, pois além de constatar que é possível ter uma certeza infinita quanto à própria existência (algo constatado por Agostinho), Climacus salienta que o existente só pode ter essa certeza infinita quanto à sua própria existência (ainda que possa, por meios racionais, evitar passar dessa certeza a um solipsismo, mas essa já é outra questão). Há, portanto, um elemento de infinitude, um liame com a eternidade, que constitui o sujeito. Mesmo sendo finito em sua condição de existente, o sujeito tem em si pelo menos a capacidade de perceber algo de infinitamente certo, que é sua própria existência.

A confusão de que fala Climacus ocorre quando o sujeito existente tenta extrapolar sua limitada capacidade de alcançar uma verdade infinita (que se limita ao âmbito da certeza de sua própria existência), e tenta enxergar com os olhos de Deus. Como Climacus nota bem, o resultado dessa pretensão é uma ilusão, pois ela conduz à supressão da própria condição de existente. Ora, o existente só pode pensar como existente, e não como algo que ele não é. A supressão da condição de existente levaria o sujeito a iludir-se, a enganar-se com a ilusão de ser capaz de compreender a totalidade da existência (tanto a sua quanto a dos outros sujeitos) como se fosse Deus. É justamente essa a ilusão de todas as pretensões sistemáticas na filosofia: a de ser capaz de abarcar toda a verdade, incluída nela a própria existência do ser

⁴⁷⁷ Idem, p. 84. SKS 7, 81: “Intet Historisk kan blive mig uendelig vist, undtagen dette, at jeg er til (hvilket igjen ikke kan blive uendelig vist for noget andet Individ, der atter kun saaledes er uendeligt vidende om sin egen Tilværelse), hvilket ikke er noget Historisk. Det speculative Resultat er forsaavidt Illusion, som det existerende Subjekt vil tænkende abstrahere fra, at det er existerende og være sub specie æterni”.

⁴⁷⁸ Aurélio AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, parte ii, p. 45. PL 41, *De Civitate Dei contra Paganos*, XI, 26: “Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor”.

humano no âmbito do histórico e da finitude. Essa capacidade, porém, só Aquele que está fora do tempo possui. Portanto, o sistema só é possível para Deus. Climacus reconhece essa possibilidade de um sistema para Deus, e convém aqui citar novamente aquela passagem do *Pós-escrito* já citada no capítulo dois desta tese, acrescentando algumas das linhas seguintes que ficaram de fora na primeira transcrição:

Um sistema de existência não pode haver. Então não existe tal sistema? De modo algum! Isso não está implicado no que foi dito. A existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente. Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistema é a completude, que reúne⁴⁷⁹.

O que Climacus afirma acima é fundamental para a compreensão dessa impossibilidade de conhecimento pleno da existência: a condição de existente do ser humano o aparta da possibilidade do pensamento sistemático. Mas Deus está fora do tempo. Como afirmou Agostinho ao refletir sobre o tempo, Deus criou o tempo, e este não é, portanto, parte de sua substância. A substância de Deus, como visto acima, é a eternidade, e situa-se fora do tempo. Portanto, Deus, e só Deus, fora do âmbito da existência, é capaz de compreender a própria existência de modo sistemático, *sub specie æterni*.

Como essa impossibilidade de um pensamento sistemático sobre a existência se relaciona com a ideia de paradoxo na filosofia, e que relação ela tem com o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano? Voltando à definição de paradoxo dada pelo dicionário, viu-se que “a existência de um paradoxo não-resolvido mostra que há algo nos nossos raciocínios ou nos nossos conceitos que não compreendemos”⁴⁸⁰. Mas por que há algo que não foi compreendido? Isto depende de cada paradoxo examinado em suas especificidades. No caso específico do Paradoxo Absoluto de Climacus, a impossibilidade de compreensão pelo sujeito existente *qua* existente é uma de suas próprias premissas. Isto significa então uma irracionalidade essencial do Paradoxo Absoluto? Novamente, pode-se afirmar que não, pois há uma perspectiva, a d’Aquele que está fora da existência, que percebe em toda a sua infinita

⁴⁷⁹ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 124. SKS 7, 114: “Et Tilværelsens System kan ikke gives. Altsaa er et saadant ikke til? Ingenlunde. Dette ligger ei heller i det Sagte. Tilværelsen selv er et System – for Gud, men kan ikke være det for nogen eksisterende Aand. System og Afsluttethed svare til hinanden, men Tilværelse er netop det Modsatte. Abstract seet lader System og Tilværelse sig ikke tænke sammen, fordi den systematiske Tanke for at tænke Tilværelse maa tænke den som ophævet, altsaa ikke som tilværende. Tilværelse er det Spatierende, der falder ud fra hinanden: det Systematiske er Afsluttetheden, der slutter sammen”.

⁴⁸⁰ Simon BLACKBURN. *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 280.

consistência lógico-racional aquilo que para os seres humanos, e para seu entendimento limitado pela temporalidade, se mostra apenas como um paradoxo. Ele é paradoxo para o ser humano, mas é componente de um sistema que só Deus, único *omnicognoscens*, pode compreender. E ele é absoluto para o ser humano justamente porque o ser humano, para compreendê-lo, teria de não ser o que é, ou seja, teria de não ser existente no tempo. Ser existente no tempo, porém, é aspecto essencial do homem, e essa é uma das razões pelas quais o Paradoxo kierkegaardiano é absoluto. Obviamente, ele é também Absoluto em si, pois ele é a representação racional (visto que a razão pura só consegue representá-lo como paradoxo) de Cristo, a única representação racional possível do mistério da Encarnação. A *ratio aeterna*, absoluta e infinita, não cabe no entendimento finito e limitado do existente. Mas ela não deixa de ser *ratio*, razão em si mesma e razão para si mesma.

Agostinho, ser humano e mortal (ainda que considerado santo por boa parte da cristandade), coloca-se humildemente no seu lugar de criatura finita, dotada de entendimento limitado, quando diz *nescio quod nescio*, não sei o que não sei. Todavia, ele é capaz de saber que há domínios da realidade que, pela sua própria natureza de ser criado e de ser imerso na temporalidade, ele não pode saber, e Climacus procura expor mais detalhadamente argumentos que mostram essa mesma limitação.

Jonas Roos, em sua obra, analisa a discussão que a crítica kierkegaardiana desenvolveu sobre esse problema das relações entre razão e paradoxo. O modo como Roos desenvolve a questão alerta para “o risco de desconectar o problema de sua relação com a existência como um todo e fazer da discussão cristológica um assunto especulativo”⁴⁸¹. Essa advertência de Roos é fundamental para qualquer discussão sobre as relações entre Paradoxo Absoluto, sistema e os limites do entendimento. O próprio Climacus, como mostram as citações acima, não poderia ter desenvolvido sua argumentação no *Pós-escrito* sem pensar na situação do existente na temporalidade. Alguém poderia objetar que Climacus faz tais considerações sobre a existência de modo puramente especulativo, mas isto não seria inteiramente correto. Como poderia o existente considerar sua própria condição, e expressar seu desconcerto diante do Paradoxo que se lhe apresenta, de modo puramente objetivo e especulativo? Ele tem necessariamente de se incluir na discussão, ou então recairia na pretensão de ver o problema *sub specie aeterni*, que é justamente a perspectiva que não lhe é acessível. É justamente esse desconcerto que está ligado ao *pathos* essencial para qualquer pensador subjetivo, do qual fala Climacus, ao *pathos* do modelo B:

⁴⁸¹ Jonas ROOS. *Tornar-se Cristão, O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 123.

Enquanto, pois, todo o *patos* grego se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?⁴⁸²

E é justamente a pretensão de se pensar *sub specie æterni* que constitui a recaída no socrático, a concentração completa na recordação e a desconsideração do instante, visto que no pensamento grego (como o descreve Climacus), não há efetiva passagem do não-ser à existência. Afinal, como visto na descrição do modelo A do experimento teórico de *Migalhas Filosóficas*, o socrático-platônico não distingue o humano do divino, e pensa a alma como algo que faz parte da *substantia Dei*. O grego, o socrático-platônico, não pensa em termos de *creatio ex nihilo*.

Esta constatação, porém, de que o instante do aprendizado da verdade, que a própria verdade e que a passagem do não-ser à existência resultam em um Paradoxo Absoluto não é menos racional do que as doutrinas dos gregos ou as especulações dos sistemáticos. Em termos rigorosos, o Paradoxo revela-se em maior conformidade com os ditames da razão quando o pensador subjetivo (termo que Climacus usa constantemente no *Pós-escrito*) se dá conta de que não pode pensar sobre sua existência sem ignorar sua condição de existente. O pensador subjetivo, então, é aquele que decide não ignorar um fator fundamental para reflexões sobre, em última instância, toda a realidade.

Roos examina tal questão a partir da análise que Heywood Thomas fez da literatura secundária, na qual constata que os estudiosos de Kierkegaard podem ser agrupados em duas diferentes posições: a dos que consideram o Paradoxo Absoluto algo que é *contra rationem*, e a dos que o consideram *supra rationem*⁴⁸³. Roos observa que “tanto numa visão quanto noutra, fica claro que o Paradoxo não pode ser compreendido pela razão”⁴⁸⁴. O problema da posição que pensa o Paradoxo como *contra rationem* é justamente aquela que desconsidera a argumentação de Climacus no *Pós-escrito*, de que um sistema de existência é possível para Deus. Ora, essa afirmação de Climacus esclarece a questão: o Paradoxo Absoluto está acima da razão humana, mas não é irracional em si mesmo. Se assim fosse, sob uma perspectiva cristã, não faria sentido o uso de termos como *ratio æterna*, ou λόγος para se referir ao princípio criador e ordenador do mundo, no qual tudo se fez e sem o qual nada foi feito. O

⁴⁸² Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 41. SKS 4, 229: “Medens da den græske Pathos concentrerer sig paa Erindringen, concentrerer vort Projekts Pathos sig paa Øieblikket, og hvad Under, eller er det ikke en høist pathetisk Sag, at blive til fra ikke at være?”

⁴⁸³ Cf. Jonas ROOS. *Tornar-se Cristão, O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 118.

⁴⁸⁴ Idem, p. 119.

Paradoxo, portanto, não é irracional, mas em termos cristãos ele tão somente “excede todo o entendimento”⁴⁸⁵, como escreveu o Apóstolo Paulo.

Na discussão que Roos expõe sobre as duas posições encontradas na literatura secundária, aqueles que argumentam que o Paradoxo Absoluto é contrário à razão identificam nele “uma contradição lógico-formal, composta pela afirmação de que uma pessoa é, ao mesmo tempo, Deus e ser humano”⁴⁸⁶. Ora, com a devida vênia dos autores que sustentam tal posição, como Alastair Hannay, afirmar que há uma contradição lógico-formal na afirmação de que uma pessoa é, ao mesmo tempo, Deus e homem, é insustentável. Do ponto de vista puramente lógico-formal, a identificação de uma contradição ali dependeria de um conceito, de uma definição, de Deus. Contudo, Deus, em termos cristãos (e agostinianos), é a própria substância da eternidade, e por isso não pode ser definido por aqueles que existem no tempo. Como, então, se pode dizer que há uma contradição lógico-formal na afirmação de que uma pessoa é simultaneamente Deus e homem se nenhum existente é capaz de definir Deus e assim ter certeza de que todos os seus aspectos são lógica e formalmente contraditórios? A possibilidade de uma demonstração lógico-formal da contradição é, assim, algo que também se situa *supra rationem*. O que se demonstra, efetivamente, é a impossibilidade de o próprio existente deixar de perceber o Paradoxo Absoluto como paradoxo. Contudo, repita-se, o sistema de existência é possível para Deus, e assim o Paradoxo Absoluto, para o próprio Paradoxo Absoluto, não é um paradoxo. Mas para o entendimento humano, limitado, é como paradoxo que Deus se revela. O pensamento lógico pode conduzir o limitado intelecto humano até certo ponto, mas não mais adiante. Gouvêa, em sua obra *Paixão pelo Paradoxo*, identifica nessa atitude de admissão de limites da razão um elemento de reverência religiosa para com o Paradoxo Absoluto:

É minha convicção que “foi o pensamento estritamente lógico de Kierkegaard que o levou a acentuar a pessoa de Cristo como ‘o paradoxo absoluto’”. Eu acredito que Kierkegaard estava certo. Não pode haver maior paradoxo racional do que Jesus Cristo, o Deus-homem. E afirmar esta verdade, a saber, que Jesus Cristo é o paradoxo dos paradoxos, é dar-lhe louvor e é cristão, e não é irreverente nem anti-cristão⁴⁸⁷.

Seguindo, portanto, o que afirma Gouvêa na citação acima, *a contrario sensu*, as tentativas puramente racionais de dissolução do Paradoxo Absoluto é que seriam irreverentes e anti-cristãs, mas afirmá-lo não significa irracionalidade. Kierkegaard não é um pensador

⁴⁸⁵ Ef. 3:19.

⁴⁸⁶ Jonas ROOS. *Tornar-se Cristão, O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 118.

⁴⁸⁷ Ricardo Quadros GOUVÊA. *Paixão pelo Paradoxo*, p. 197.

irracional, e sabia muito bem o sentido das palavras que escolhia para compor seus argumentos. Jonas Roos alerta ainda para um detalhe muito significativo acerca das discussões sobre esse tema na obra de Climacus:

Embora haja diferentes interpretações sobre o significado do Paradoxo Absoluto em Kierkegaard, percebe-se que, em termos gerais, há uma problemática comum às interpretações: a da relação do paradoxo com a razão. E não é de se estranhar que seja assim, pois o termo, no seu sentido etimológico, pode ser descrito como aquilo que, se não se pode rigorosamente dizer que está para além da razão, se encontra pelo menos para além da opinião (*doxa*). Não há dúvida que tal discussão seja pertinente, tanto para uma perspectiva da filosofia da religião, quanto para a teologia⁴⁸⁸.

O Paradoxo, portanto, não designa exatamente uma contradição lógico-formal. A definição do dicionário já permite tal afirmação. Nos paradoxos em geral, há algo no raciocínio humano que o ser humano não compreende. No Paradoxo Absoluto em especial, há algo no raciocínio do existente que ele não poderá nunca compreender justamente por ser existente e por não poder abstrair-se dessa condição de existente. E assim, o Paradoxo Absoluto situa-se irremediavelmente para além da possibilidade de se formular sobre ele uma opinião. Ele excede, extrapola, é infinitamente maior do que a capacidade do entendimento.

Kierkegaard, em todos os seus escritos, revela-se um pensador coerente. Ele não é sistemático, ele não se limita à simples especulação objetiva. Mas ele também não ousa avançar sobre aquilo que sua própria razão lhe diz que é inalcançável, e assim não ousa sequer afirmar a possibilidade de elaboração de um sistema de pensamento. Sistema é completude, é totalidade, e em considerações sobre a infinitude, a eternidade, o intelecto constituído pela temporalidade deve constatar que o sistema não é uma possibilidade para si. Mas disso não decorre que a coerência interna na apresentação de um argumento seja impossível, que a identificação do erro e do engano não seja possível, e que o próprio conhecimento não seja possível. Como exposto no capítulo anterior, Climacus pergunta, logo no início de *Migalhas Filosóficas*, sobre em que medida se pode conhecer a verdade. Nesta pergunta está implícita a ideia de que, em alguma medida, se pode conhecer a verdade, a não ser que alguém proponha espiritualmente que a resposta seja “em nenhuma medida”. Mas a possibilidade de se conhecer uma verdade, pelo menos uma verdade, é posta por Climacus e por Agostinho, como visto acima: a certeza que o sujeito pode ter de que ele mesmo existe.

A verdade é, assim, possível ao sujeito. Mas o sujeito, na perspectiva cristã, não é *causa sui*, não é criador de si mesmo e nem coeterno com Deus. Se há uma possibilidade de

⁴⁸⁸ Jonas ROOS. *Tornar-se Cristão, O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, p. 122.

conhecimento da verdade pelo sujeito, essa possibilidade é dada pela própria verdade, que é criadora do sujeito e que lhe permite passar do não-ser à existência. Em termos religiosos e teológicos, é perceptível que Kierkegaard trabalha levando em conta a coerência interna de princípios do cristianismo, ainda que não trate o cristianismo como mera especulação ou doutrina. Tudo isso já foi abordado nos capítulos anteriores: Cristo é a Verdade, Cristo é Deus, Deus é o Ser. Tornar-se algo, passar do não-ser à existência, é um movimento fundamental na antropologia cristã, e qualquer conhecimento que o sujeito obtenha tem, nesse sentido, uma implicação ontológica, pois se passa de um nada a alguma coisa, e tal passagem é uma dádiva da própria verdade. Ela é também um movimento de criação, que pode ser entendido como *creatio continua*⁴⁸⁹, já que o aprender a verdade ocorre constantemente no tempo, toda vez que um sujeito apropria-se da verdade. Além disso, é importante fazer referência novamente àquela interpretação que Agostinho faz do Evangelho de João, apresentada no capítulo anterior desta tese, de que “a nada se reduzem os homens quando pecam”⁴⁹⁰. A remissão dos pecados, assim, pode ser entendida nos mesmos termos da criação, e da passagem do não-ser à existência.

A coerência interna do argumento não-sistemático de Climacus alcança o Paradoxo nesses termos cristológicos. Quando se procura por definições do Paradoxo Absoluto em *Migalhas Filosóficas*, lê-se que o Paradoxo é identificado como paixão do pensamento⁴⁹¹, mas também como loucura, absurdo, prodígio, e até mesmo “o que há de mais inverossímil”⁴⁹². Mas essas afirmações são todas condizentes com a constatação cristã de que Cristo é um escândalo para os judeus e loucura para os gentios⁴⁹³, e Climacus as chama de “expressão do escândalo”⁴⁹⁴. Aquelas coisas das quais se diz comumente que são loucura, são também inverossímeis, ou seja, não se parecem com a verdade. Climacus, porém, identifica o Paradoxo Absoluto com a verdade e com o instante, e identifica também o escândalo como uma má compreensão desse mesmo instante que é o Paradoxo e é a verdade: “[...] todo escândalo constitui essencialmente uma má compreensão do instante, porque, como sabemos, ele é o escândalo frente ao paradoxo, e o paradoxo por sua vez é o instante”⁴⁹⁵. A verdade, nos

⁴⁸⁹ O uso do termo *creatio continua* relacionado ao tema do aprendizado da verdade no argumento do Climacus foi sugerido ao autor desta tese por Ettore Rocca durante o seminário promovido pelo Søren Kierkegaard Research Centre da Universidade de Copenhague em 27 de maio de 2016.

⁴⁹⁰ AGOSTINHO. PL 35, *In Evangelium Ioannis tractatus*, I, 13: “[...] et nihil fiunt homines cum peccant”.

⁴⁹¹ Cf. SKS 4, 242: “Tankens Lidenskab”.

⁴⁹² Cf. SKS 4, 255-256: “Daarskaben”, “Absurde”, “det Usandsynligste”, “Underet”.

⁴⁹³ Cf. 1 Co. 1:23.

⁴⁹⁴ SKS 4, 255: “Forargelsens Udtryk”

⁴⁹⁵ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 79. SKS 4, 255: “[...] al Forargelse i sit Væsen er en Misforstaaelse af Øieblikket, da den jo er Forargelse paa Paradoxet, og Paradoxet atter er Øieblikket”.

termos de Climacus, é substancial. O que se quer dizer com isto? Ela é substancial no sentido ontológico que permeia, como visto reiteradamente até agora, o texto de Climacus, e que está pressuposto na afirmação que Climacus faz sobre as relações entre escândalo, Paradoxo e verdade:

Mas precisamente porque o escândalo é assim padecente, a descoberta não pertence, se quisermos nos expressar assim, à inteligência, porém, ao paradoxo; pois como a verdade é *índex sui et falsi* (critério dela mesma e do falso), o paradoxo também o é, e o escândalo não se compreende a si mesmo, mas é compreendido pelo paradoxo. Portanto, enquanto o escândalo, como quer que ele se exprima, parece soar de outro lugar, sim, do lado oposto, é o paradoxo o que ressoa através dele, e isso constitui certamente uma ilusão acústica. Mas se o paradoxo é *índex e judex sui et falsi* (critério e juiz de si mesmo e do falso), então o escândalo pode ser tomado como uma prova indireta da correção do paradoxo; pois o escândalo é o cálculo errôneo, é aquela consequência da inverdade, com que o paradoxo empurra para longe de si. As palavras do escandalizado não provêm dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas meramente copia o outro às avessas⁴⁹⁶.

A afirmação de que a verdade é o critério de si mesma e do falso, que Kierkegaard toma emprestada de Spinoza⁴⁹⁷, indica essa substancialidade da verdade, esse *status* ontológico positivo que ela tem em contraste com a pertença da mentira à esfera do não-ser. O escândalo padecente de que fala Climacus é o padecimento do sujeito que insiste em lidar com o Paradoxo com os recursos limitados de seu intelecto, não importando se o sujeito reage ao Paradoxo sentindo-se por ele esmagado, ou se reage com escárnio e pilhérias⁴⁹⁸. Quando Climacus diz que a descoberta do próprio escândalo pertence não à inteligência, mas ao Paradoxo, ele afirma fortemente tudo aquilo que Agostinho e Adeodato concluem em seu diálogo *De Magistro*: quem ensina é a própria verdade. Se a verdade, e somente a verdade, ensina, então até mesmo a constatação de que o Paradoxo, para o entendimento, parece loucura, é uma verdade ensinada pela própria verdade, pelo próprio mestre interior. Climacus volta a essa ideia em seu *Pós-escrito*, quando, por exemplo, examina as discussões travadas entre Lessing e Jacobi, (mostrando como a posição de Jacobi guarda semelhanças com o

⁴⁹⁶ Idem, p. 78. SKS 4, 254-255: “Men netop fordi Forargelsen saaledes er lidende, tilhører Opdagelsen, om man vil tale saaledes, ikke Forstanden, men Paradoxet, thi som Sandheden er *índex sui et falsi*, saa er Paradoxet det ogsaa, og Forargelsen forstaaer ikke sig selv men er forstaaet af Paradoxet. Medens derfor Forargelsen, hvorledes den end udtrykker sig, lyder andenstedsfra, ja fra den modsatte Kant, saa er det dog Paradoxet, som gjenlyder i den, og dette er jo et akustisk Bedrag. Men er Paradoxet *índex* og *judex sui et falsi*, saa kan Forargelsen betragtes som en indirecte Prøve paa Paradoxets Rigtighed; thi Forargelsen er den feile Regning, er den Usandhedens Conseqvents, med hvilken Paradoxet støder fra sig. Den Forargede taler ikke af sit Eget, han taler af Paradoxets, ligesom Den, der vrænger ad En, ikke selv opfinder Noget, men kun bagvendt copierer en Anden.”

⁴⁹⁷ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, p. 293 [nota dos tradutores Howard Hong e Edna Hong].

⁴⁹⁸ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 77. SKS 4, 253-254.

modelo socrático ao privilegiar a “relação direta entre um ser humano e outro”⁴⁹⁹), e afirma, naquele contexto (e como quem acrescenta um ponto fundamental que não estava sendo levado em conta pelos interlocutores) que “todo ser humano é, no essencial, ensinado somente por Deus”⁵⁰⁰. O Paradoxo, que é a verdade e que é o mestre, manifesta-se no sujeito até mesmo quando ele, escandalizado, o rejeita. É nessa rejeição do entendimento escandalizado pelo que lhe parece inaceitável que Climacus pode falar em ilusão acústica. Como, porém, disse o Apóstolo, a fé vem pelo ouvir⁵⁰¹, e muitos ouvem, mas se escandalizam.

Os pensadores especulativos que Climacus tanto critica tentam elaborar um modo de relacionamento com a verdade baseado nas capacidades do intelecto. Tentam, por assim dizer, elaborar uma mediação entre o sujeito e a verdade. Essa mediação puramente racional, partindo do ser humano, não é possível, pelo que já foi exposto aqui. Esse tema da mediação, porém, será abordado com mais atenção no último tópico deste capítulo. Se, então, o entendimento não é capaz de estabelecer por si só o correto relacionamento com o Paradoxo, como deve ser esse relacionamento estabelecido? No pensamento kierkegaardiano, e no cristianismo, a resposta é a fé. A fé, porém, também merece consideração atenta quando é examinada no contexto da obra de Kierkegaard em geral, e nos escritos de Climacus em especial. Não é tarefa simples conceituar fé no pensamento de Kierkegaard, considerando que, nele, ela é claramente um pressuposto para o relacionamento do ser humano com Deus.

A fé, pelo que se pode depreender de todas as considerações de Climacus acerca dos limites da razão e da sua incapacidade de abarcar a verdade em sua inteireza, não ocupa, para esse autor pseudônimo, uma posição inferior à do conhecimento racional. Roos, ao discorrer sobre a fé no livro *Temor e Tremor*, do pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio, faz uma comparação entre o tratamento dado ao tema nessa obra e o tratamento que Johannes Climacus lhe dá, especialmente no *Pós-escrito*. Considerando a centralidade do tema da fé em *Temor e Tremor*, é pertinente transcrever aqui o que Roos expõe ao abordar as relações entre fé e razão:

Quando se discute *Temor e Tremor* e, principalmente, quando o debate gira em torno da relação entre razão e fé, é importante que se tenha em conta a distinção entre o conceito de absurdo como desenvolvido em *Postscriptum* e o modo como este conceito é trabalhado em *Temor e Tremor*. Em seu texto Resposta a Theofilus Nicolaus, Kierkegaard afirma que *Postscriptum* indica a “fé em relação a uma doutrina”, enquanto que *Temor e Tremor* “indica meramente a determinação pessoal da fé existencial. Em *Postscriptum*, trata-

⁴⁹⁹ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 104. SKS 7, 99: “Det ligefremme Forhold mellem Menneske og Menneske [...]”.

⁵⁰⁰ Idem, p. 105. SKS 7, 99: “[...] ethvert Menneske væsentligen kun undervises af Gud”.

⁵⁰¹ Cf. Rm 10:17-18. Na tradução que tem sido utilizada nesta tese, lê-se: “E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo. Mas pergunto: Porventura, não ouviram? Sim, por certo”.

se de crer no absurdo, o paradoxo do Deus-Homem, e como o ser humano se relaciona com este fato. *Temor e Tremor*, por sua vez, nos mostra em Abraão um exemplo daquele que dirigia a sua vida a partir da fé e que, por isso, podia crer em virtude do absurdo, por força do absurdo⁵⁰².

Os tratamentos que Climacus e de Silentio dão ao tema da fé não são iguais, portanto, mas também não são divergentes. São complementares. Johannes de Silentio faz um elogio da fé, convidando seu leitor a colocar-se no lugar de Abraão e a perceber como a fé, para ele, era um comprometimento existencial superior à confiança no entendimento. Mas o autor de *Temor e Tremor* não se alonga em considerações sobre o próprio entendimento e sobre suas limitações. Climacus leva o entendimento ao seu limite, e percebe que, quando ele chega ao Paradoxo Absoluto, não pode levar o sujeito adiante. Para Climacus, o comprometimento existencial com o paradoxo (que é tão bem desenvolvido por de Silentio), implica em uma “crucificação do entendimento”. Antes que se diga que esta expressão só pode significar uma defesa do irracionalismo, é preciso refletir sobre o sentido que Climacus lhe dá em seus escritos. Em uma passagem do *Pós-escrito*, Climacus critica aqueles clérigos cristãos (lembrando que na Dinamarca de seu tempo são geralmente teólogos e servidores do Estado) que pensavam ter compreendido especulativamente o cristianismo:

Um clérigo cristão que não sabe, com humildade e com a paixão do esforço existencial, conter-se e à sua congregação ao anunciar que o paradoxo não pode e não deve ser compreendido, que não estabelece a tarefa como sendo justamente mantê-lo, e suportar esta crucifixão do entendimento, mas que compreendeu especulativamente tudo: é cômico. [...] O cristianismo é uma comunicação existencial que torna o existir paradoxal, e tão difícil como jamais o foi antes e jamais poderá ser fora dele [...]⁵⁰³.

Não se deve compreender esta passagem do *Pós-escrito* como uma afirmação de irracionalidade intrínseca do Paradoxo. Deve-se, antes, compreendê-la à luz dos argumentos já expostos acima, da ideia de suprarracionalidade. Climacus fala em Crucifixão do entendimento, e crucifixão, no cristianismo, relaciona-se com a paixão de Cristo. Ao falar sobre a paixão do pensamento em *Migalhas Filosóficas*, Climacus transmite uma ideia em tudo semelhante à de crucifixão no sentido usado na passagem acima:

[...] o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre. Mas a potência mais alta de

⁵⁰² Jonas ROOS. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 69.

⁵⁰³ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. II, p. 278. SKS 7, 513: “En christelig Geistlig, der ikke veed ydmygt og med Existents-Anstrængelsens Lidenskab at holde sig selv og Menigheden i Ave ved at forkynde, at Paradoxet ikke kan og ikke skal forstaaes, der ikke sætter Opgaven netop at være at fastholde dette og udholde denne Forstandens Korsfæstelse, men speculativt har forstaaet Alt: han er comisk. [...] Christendommen er en Existents-Meddelelse, der gjør det at existere paradoxt, og saa vanskeligt som det aldrig før har været og aldrig kan være udenfor den [...]”.

qualquer paixão é sempre querer sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar⁵⁰⁴.

A paixão do pensamento, segundo Climacus, é também sua ruína. Ele não pode ir além do Paradoxo e se choca com ele. O problema é que o ser humano é ser dotado de inteligência, e esta sempre desejará pensar sobre aquilo com que tem contato, ainda que pareça paradoxal. Quando este algo é um Paradoxo Absoluto, que jamais se deixará pensar, e quando a inteligência se dá conta da absolutez desse Paradoxo (que lhe é ensinada pelo próprio Paradoxo), ela deve suportar essa paixão ou, como Climacus se expressou no *Pós-escrito*, deve mantê-lo e suportar essa crucifixão. Essa crucifixão do intelecto, porém, só ocorre se o sujeito se compromete existencialmente com a manutenção do Paradoxo. Como Climacus deixa claro naquela passagem (e em tantas outras), o sujeito pode sucumbir à tentação de tentar compreender tudo especulativamente, algo que o autor pseudônimo identifica com o cômico. Contudo, é possível afirmar que a razão tem ainda um papel importante a desempenhar no movimento do sujeito rumo ao compromisso existencial da fé. Como afirmou Diego Giordano: “A razão que não é capaz de aceitar o próprio limite produz o escândalo. Mas a razão que aceita o Paradoxo como seu próprio momento último cria as condições para a fé”⁵⁰⁵.

Seria possível, neste ponto, dizer que Agostinho pensa de modo semelhante a Climacus? Em outras palavras, seria possível dizer que Agostinho iria tão longe a ponto de afirmar a necessidade de crucificação do entendimento? Provavelmente, não. Mas aqui, parece que o modo de expressar os limites do entendimento é apenas mais intenso em Climacus do que em Agostinho. Ou seja, a diferença entre os dois autores seria mais de grau, de intensidade, do que uma diferença qualitativa. Agostinho, como já se argumentou acima, especialmente no capítulo dois desta tese, reconhece os limites de sua inteligência e a incapacidade para compreender a eternidade e o próprio tempo. Mais ainda, Agostinho reconheceu a incapacidade para se compreender a eternidade. Nisto, foi ele quem primeiro se

⁵⁰⁴ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 61-62. SKS 4, 242-243: “[...] Paradoxet er Tankens Lidenskab, og den Tænker, som er uden Paradoxet, han er ligesom den Elsker der er uden Liden[4, 243]skab: en maadelig Patron. Men enhver Lidenskabs høieste Potens er altid at ville sin egen Undergang, og saaledes er det ogsaa Forstandens høieste Lidenskab at ville Anstødet, uagtet Anstødet paa en eller anden Maade maa blive dens Undergang. Dette er da Tænkningens høieste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke”.

⁵⁰⁵ Diego GIORDANO. *Verità e paradosso in Søren Kierkegaard*, p. 67-68. No original: “La ragione che non è in grado di accettare il proprio limite produce lo scandalo. Ma la ragione che accetta il paradosso come proprio momento ultimo crea la condizione per la fede”.

deparou com os pressupostos teológico-filosóficos sem os quais um paradoxo nos termos do Paradoxo Absoluto kierkegaardiano não poderia ser pensado. Mas deve-se admitir que a ênfase mais acentuada de Climacus na incapacidade do intelecto de alcançar o Paradoxo não vem propriamente de Agostinho, mas de Tertuliano, e esse fato deve ser reconhecido. Como mostra Pierre Bühler em seu texto no KRSRR:

Contra todas as tentativas da filosofia especulativa de integrar a fé como um momento finito em um sistema global, Johannes Climacus salienta que a fé evade todo sistema especulativo devido ao seu paradoxo irreduzível. A fé é baseada em um paradoxo absoluto e, portanto, desperta um escândalo ou ofensa na razão humana. No apêndice “O escândalo provocado pelo Paradoxo (Uma ilusão acústica)”, Kierkegaard sublinha essa tensão entre fé e razão citando o *credo quia absurdum* de Tertuliano [...]⁵⁰⁶.

A expressão *credo quia absurdum*, atribuída a Tertuliano, é por vezes contraposta à expressão *Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas*, ou “não procure entender para crer, mas creia para entender”, que Agostinho escreveu em seu Tratado sobre o Evangelho de João⁵⁰⁷. Deve ser salientado que, segundo advertem Boehner e Gilson, Tertuliano nunca escreveu aquelas palavras: “a fórmula *credo quia absurdum* jamais foi empregada por Tertuliano”⁵⁰⁸. Ela é fruto de interpretação da literatura secundária, mas expressa uma ideia muito importante em Tertuliano: “se a fé não nos propusesse nada de incompreensível, ela deixaria de ser crença, para transformar-se em ciência e conhecimento”⁵⁰⁹. Neste ponto, Climacus, de fato, está mais alinhado com o pensamento inspirado em Tertuliano, pois é parte de sua tarefa de comunicação indireta a ênfase no caráter paradoxal da verdade. Mas ainda que Agostinho seja conhecido por esse *crede ut intellegas*, não se pode dizer que seu *intellegas* seja tão abrangente a ponto de suplantar o seu *nescio quod nescio*, seu “não sei o que não sei”, quando se deparou com o problema absolutamente paradoxal das suas relações, como criatura, com o tempo. Além disso, seguramente se pode afirmar que a especulação em Agostinho não tinha as pretensões de completude e de sistematicidade dos alemães e dinamarqueses inspirados por Hegel no início do século XIX, ainda que Martensen, como visto no primeiro capítulo desta tese, se considerasse herdeiro intelectual do Bispo de Hipona. O que, porém, não se pode negar sobre o modo como

⁵⁰⁶ Pierre BÜHLER. *Tertullian: The Teacher of the credo quia absurdum*, p.137. No original: “Against all attempts of speculative philosophy to integrate faith as a finite moment in a global system, Johannes Climacus points out that faith evades every speculative system due to its irreducible paradox. Faith is based on an absolute paradox and therefore awakens a scandal or offense in human reason. In the appendix “Offense at Paradox (An acoustical Illusion)”, Kierkegaard underlines this tension between faith and reason by quoting Tertullian’s *credo quia absurdum* [...]”.

⁵⁰⁷ AGOSTINHO. PL 35, *In Evangelium Ioannis tractatus*, XXIX, 6.

⁵⁰⁸ Etienne GILSON; Philotheus BOEHNER. *História da Filosofia cristã*, p.134.

⁵⁰⁹ Idem, p. 135.

Climacus desenvolve seus argumentos, é que a intelecção da verdade é limitada, e que um relacionamento do sujeito com ela depende da fé; essa dependência da fé para uma “compreensão” da verdade (que não é puramente intelectual, mas existencial) está pressuposta tanto no que diz Agostinho quanto no que diz Tertuliano. Ainda que o elemento de intelecção seja considerado de modo diverso em cada um dos referidos Pais da Igreja, o “credo” é o elemento principal.

A possibilidade dessa relação entre o sujeito e a verdade, por meio da fé, é estabelecida no pensamento cristão a partir da constatação do esvaziamento de Deus, a ideia de κένωσις, (à qual Lee Barrett faz referência no próprio título de seu livro sobre Kierkegaard e Agostinho), elaborada a partir do que está escrito na Epístola do Apóstolo Paulo aos Filipenses:

Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte, e morte de cruz⁵¹⁰.

Esse esvaziamento de Deus é também essencial para a elaboração da ideia de Paradoxo Absoluto em Climacus. É interessante notar que, na parte de *Migalhas Filosóficas* em que faz referência quase direta a essa passagem bíblica, Climacus também se expressa de modo mais poético e espirituoso do que em outros momentos. É no capítulo dois de *Migalhas* que Climacus discorre poeticamente sobre o esvaziamento do divino e sua assunção da forma de servo. O tom desse capítulo do livro de 1844, intitulado “O Deus como Mestre e Salvador – Um Ensaio Poético”, é bem diferente, por exemplo, do tom das complexas elucubrações do Interlúdio, ou da comparação mais analítica entre duas perspectivas gnosiológicas distintas do Experimento Teórico. A continuidade argumentativa entre o primeiro e o segundo capítulos de *Migalhas Filosóficas* é bem estabelecida e sólida, mas à medida que se avança na leitura do Ensaio Poético, vai-se percebendo que Climacus chega até mesmo a suscitar enlevo no leitor. A ideia de esvaziamento, no Ensaio Poético, é exposta tendo como eixo referencial o amor. A relação do mestre e do discípulo passa a ser comparada com a relação de um rei e de uma moça pobre; a majestade do rei e a humildade da moça representam uma desigualdade que só pode ser superada por um “amor triunfante”: “O amor é regozijante quando une iguais, mas triunfante quando iguala no amor os que eram desiguais!”⁵¹¹. Essa majestade, que poderia

⁵¹⁰ Fp. 2:5-8.

⁵¹¹ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 49. SKS 4, 234: “[...]hoverende er Elskoven, naar den forener det Lige, men triumpherende, naar den gjør Det lige i Elskov der var ulige”.

afastar a moça pobre, ou simplesmente cegá-la para o amor do rei, encontra paralelo em uma citação que Climacus faz, em uma passagem do *Pós-escrito*, do pensador alemão Lessing:

Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda a verdade, e em Sua esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraria com humildade ante Sua mão esquerda, e diria: Pai, dá-me! Pois a verdade pura é de fato só para ti e mais ninguém!⁵¹²

A verdade, toda ela, em sua completude e infinitude, não é para os seres finitos e imersos no tempo. Essa citação de Lessing mostra a perplexidade daquele que aceita o Paradoxo, sabendo que não seria capaz de apreender sua totalidade. É aquela majestade que levava os hebreus a pensarem que morreriam se vissem a face de Deus. Mas Deus é amor, e deve, por amor, superar essa infinita desigualdade.

A relação da ideia neotestamentária de esvaziamento com a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto é bastante evidente e, de fato, não se poderia sequer pensar em um paradoxo nos termos de Climacus sem se pensar na “kénosis” bíblica. A relação é tão evidente que o próprio Climacus faz troça dela no fim do capítulo, ao reconhecer a possibilidade de alguém dizer que seu ensaio poético é “o mais miserável dos plágios que jamais ocorreu, pois não é nada mais nada menos do que aquilo que qualquer criança sabe”⁵¹³. Mas até esse dito em tom jocoso, que pode levar alguns leitores a sentir uma quebra abrupta do tom poético por um gracejo repentino, se adéqua aos propósitos comunicativos de Kierkegaard. Pois logo após tal gracejo, Climacus argumenta que um poema como aquele por ele “plagiado” expressa algo tão elevado, “o milagre”⁵¹⁴, que não poderia ser invenção humana. Climacus admite ter plagiado a própria divindade, mas aqui, em tom de gracejo e de poesia, fica implícita a ideia que ele já havia desenvolvido no Experimento Teórico: o sujeito não pode produzir a verdade, e a verdade é sempre advinda do mestre, que é a própria verdade. Com tal justificativa ao mesmo tempo cômica e poética, Climacus reafirma a ideia do mestre como única fonte de conhecimento, sem o qual nenhuma ideia se produz, como já havia sido estabelecido por Agostinho e Adeodato séculos antes de Kierkegaard.

⁵¹² Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 110. SKS 7, 103: “Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen helte, und spreche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!” [O autor manteve a citação de Lessing em alemão].

⁵¹³ Idem, p. 58. SKS 4, 241: “[...] det lumpneste Plagiat, der nogensinde er forekommet; da det hverken er mere eller mindre end hvad ethvert Barn veed [...]”.

⁵¹⁴ Idem, p. 60. SKS 4, 242: “Vidunderet”

O Ensaio Poético lida ainda com outro problema. Em poucas linhas, Climacus expõe poeticamente a paradoxal relação entre amor, movimento e esvaziamento, entre κίνησις e κένωσις. Climacus confronta Aristóteles e sua solução (puramente especulativa) que evita o paradoxo ao negar o movimento ao primeiro motor. A ideia de Aristóteles, que Climacus menciona tão displicentemente, como que pressupondo que seu leitor já a conhece, é capaz de amplificar aquele choque da inteligência com o Paradoxo. Aristóteles, no livro XII de sua *Metafísica*, também apresenta uma distinção entre as coisas contingentes e as coisas necessárias. Movimento e mudança são claramente atributos das coisas contingentes, mas a imutabilidade é própria da necessidade. Deus, para Aristóteles, “produz movimento como o que é amado, ao passo que todas as outras coisas produzem movimento por estarem elas próprias em movimento”⁵¹⁵. E então, após fazer tal constatação, Aristóteles prossegue dizendo: “Ora, se uma coisa é movida, pode ser diferente daquilo que é”⁵¹⁶. E Deus, para Aristóteles, “não pode ser diferentemente do que é em nenhum aspecto”⁵¹⁷. Mas Climacus, ao confrontar Aristóteles, fá-lo indiretamente, afirmando que “o deus” (reiterando que Climacus fala de Deus e de Cristo como uma hipótese) não deve limitar-se a mover as coisas contingentes como o amado move o amante, mas “tem de mover-se a si mesmo e continuar sendo o que Aristóteles diz dele”⁵¹⁸. Essas palavras, escritas em um capítulo de *Migalhas Filosóficas* que se mostra ao mesmo tempo poético, argumentativo e até edificante, expressam uma enfática afirmação do Paradoxo Absoluto.

A ideia de esvaziamento de Deus, que implica mudança, movimento, daquele que é necessário e imutável, deu causa a muita discussão ao longo da história do cristianismo, e Agostinho teve de lidar com ela. Em seu tratado *A Trindade*, no sétimo capítulo do livro I, Agostinho também cita o texto da carta de Paulo aos Filipenses, e dá a entender ao leitor que o tema é objeto de muita discussão. Em seu tom apologético, Agostinho tenta expor um argumento racional para sustentar o esvaziamento e a encarnação:

Com esses e semelhantes testemunhos das divinas Escrituras, com os quais, como disse antes, os autores que nos precederam rebateram copiosamente as calúnias e os erros dos hereges, comprova-se a unidade e a igualdade professada pela nossa fé.

Mas devido à encarnação do Verbo de Deus, realizada para a conquista de nossa salvação e para que Cristo Jesus se tornasse o mediador de Deus e dos homens (1Tm 2,5), muitas passagens dos Livros santos insinuam e mesmo abertamente declaram, que o Pai é maior que o Filho. Daí os homens errarem

⁵¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica* (1072b), p. 303.

⁵¹⁶ Idem.

⁵¹⁷ Idem, p. 304.

⁵¹⁸ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 46. SKS 4, 232: “Han maa bevæge sig selv og forblive at være hvad Aristoteles siger om ham”.

pela descuidada investigação e pela falta de consulta a todo o conjunto das Escrituras. E por isso, transferirem essas afirmações acerca de Cristo Jesus como homem, aplicando-as à sua substância, que era sempiterna, antes da encarnação – e que é sempre sempiterna.

Dizem que o filho é inferior ao Pai, porque está escrito e o disse o próprio Senhor: O Pai é maior do que eu (Jo 14,28). A verdade, porém, mostra que neste sentido o Filho é inferior a si mesmo. Como não há de ser inferior a si mesmo aquele que “esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo?” (Fl 2,7). Recebendo a forma de servo, não perdeu a forma de Deus, na qual era igual ao Pai. Portanto, revestido da forma de servo, não ficou privado da forma de Deus, pois, tanto na forma de servo, como na forma de Deus, ele é o Filho Unigênito de Deus Pai, igual ao Pai na forma de Deus, e mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, na forma de servo. Nesses termos, quem há que não compreenda que na forma de Deus, ele é superior a si mesmo e, na forma de servo, é também inferior a si mesmo?

Por isso, a Escritura afirma, não sem razão, ambas as coisas, ou seja, que o Filho é igual ao Pai e o Pai é maior que o Filho. Não há, pois, lugar à confusão: é igual ao Pai pela forma de Deus, é inferior ao Pai pela forma de servo.

Esta regra, para resolver o assunto em pauta, com base em todos os Livros sagrados, é tomada de um capítulo da carta de Paulo, onde essa distinção aparece com toda clareza. Diz assim: Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana, tido pelo aspecto como homem (Fl 2,6-7). O Filho de Deus é, portanto, igual ao Pai pela natureza, inferior pela condição exterior. Na forma de servo de que se revestiu, é inferior ao Pai; na forma de Deus que já possuía antes de assumir nossa condição, é igual ao Pai. Na forma de Deus, é o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas (Jo 1,3); na forma de servo, “nasceu de mulher, sob o império da Lei, para remir os que estavam sob a Lei” (Gl 4,4-5). Consequentemente, na forma de Deus criou o homem, na forma de servo fez-se homem. Pois, se somente o Pai, sem o Filho, tivesse criado o homem, não estaria escrito: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança (Gn 1,20). Desse modo, pelo fato de a forma de Deus receber a forma de servo, ele é ao mesmo tempo Deus e Homem. É ao mesmo tempo Deus, porque era Deus quem a recebeu; ao mesmo tempo homem, porque recebeu a condição humana. No fato de assumir não há conversão ou mudança de condição: nem a divindade modifica-se ao tornar-se criatura, nem a criatura tornou-se divindade, deixando de ser criatura⁵¹⁹.

⁵¹⁹ AGOSTINHO. *A Trindade*, p. 39-41. PL 42, *De Trinitate*, I, 7.14: “His et talibus divinarum Scripturarum testimoniis quibus, ut dixi, priores nostri copiosius uti expugnaverunt haereticorum tales calumnias vel errores, insinuatur fidei nostrae unitas et aequalitas Trinitatis. Sed quia multa in sanctis Libris propter incarnationem Verbi Dei, quae pro salute nostra reparanda facta est ut mediator Dei et hominum esset homo Christus Iesus, ita dicuntur ut maiorem Filio Patrem significant vel etiam apertissime ostendant, erraverunt homines minus diligenter scrutantes vel intuentes universam seriem Scripturarum, et ea quae de Christo Iesu secundum hominem dicta sunt ad eius substantiam quae ante incarnationem sempiterna erat et sempiterna est transfere conati sunt. Et illi quidem dicunt minorem Filium esse quam Pater est quia scriptum est ipso Domino dicente: Pater maior me est. Veritas autem ostendit secundum istum modum etiam se ipso minorem Filium. Quomodo enim non etiam se ipso minor factus est qui semetipsum exinanivit formam servi accipiens? Neque enim sic accepit formam servi ut amitteret formam Dei in qua erat aequalis Patri. Si ergo ita accepta est forma servi ut non amitteretur forma Dei, cum et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit Filius unigenitus Dei Patris, in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, quis non intellegat quod in forma Dei etiam ipse se ipso maior est, in forma autem servi etiam se ipso minor est? Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium, et Patrem maiorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intellegitur. Et haec nobis regula per omnes sacras Scripturas

De fato, o texto de Agostinho revela uma clara intenção de argumentar racionalmente a partir do esvaziamento de Deus estabelecido na epístola paulina, e de contrapor-se às ideias heréticas daqueles que negavam a igualdade entre o Filho e o Pai, ou daqueles que afirmavam que o Filho era de substância diversa da do Pai. Agostinho, ao estabelecer que a distinção e a desigualdade se davam apenas no âmbito formal, na forma de servo, e ao afirmar que inferioridade e igualdade se davam em âmbitos diferentes, certamente soa de uma maneira que agradaria aos filósofos especulativos e pensadores sistemáticos. Vê-se, aqui, uma amostra do porquê de pensadores como Martensen se considerarem herdeiros de Agostinho. A escrita de Climacus, pelo menos em *Migalhas Filosóficas*, certamente não possui estilo semelhante ao que se encontra em *A Trindade*. Ainda assim, é perfeitamente possível dizer que o Paradoxo Absoluto está preservado no texto agostiniano. Pois o próprio texto de Agostinho não esclarece como aquele que assume a forma de criatura mantém a substância do Criador, ou como ele não se priva da forma de Deus assumindo a forma de servo. Até mesmo no apologético Agostinho, a distinção entre desigualdade formal e igualdade substancial não elucida para o intelecto como pode haver, simultaneamente, desigualdade formal e igualdade substancial. O problema é que Agostinho conclui aquela passagem com uma afirmação que nega a mudança, algo que não deixa de estar essencialmente presente na ideia de esvaziamento. Afinal, como discutido acima, Climacus sugere claramente uma relação entre movimento, mudança e esvaziamento.

O esvaziamento, o ato de Deus tomar a forma de servo, também é um pressuposto para a questão da contemporaneidade com a verdade, e da inexistência daquilo que Climacus chama de “discípulo de segunda mão”⁵²⁰. Climacus percebe que tem de lidar com o seguinte problema: o eterno entra no tempo, assume uma forma histórica, de um homem, nascido de mulher. Há, portanto, uma geração de seres humanos que puderam ver aquele homem, falar com ele, tocá-lo, ouvir suas palavras, e há muitíssimas outras gerações, como as que o

dissolvendae huius quaestionis ex uno capitulo Epistulae Pauli apostoli promitur ubi manifestius ista distinctio commendatur. Ait enim: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo. Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma enim servi quam accepit minor est Patre; in forma autem Dei in qua erat etiam antequam hanc accepisset aequalis est Patri. In forma Dei Verbum per quod facta sunt omnia; in forma autem servi factus ex muliere, factus sub lege ut eos qui sub lege erant redimeret. Proinde in forma Dei fecit hominem; in forma servi factus est homo. Nam si Pater tantum sine Filio fecisset hominem, non scriptum esset: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo; sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est; nec divinitas quippe in creaturam mutata est ut desisteret esse divinitas, nec creatura in divinitatem ut desisteret esse creatura.”

⁵²⁰ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 128. SKS 4, 287: “Discipelen paa anden Haand”.

precederam e as que o sucederam, que não podem ter esse mesmo contato. Há, em outras palavras, a geração de contemporâneos e as gerações de não contemporâneos do Deus encarnado. Essa situação poderia tornar nula a igualdade que o próprio Deus quer dar aos seus amados, pois poderia levar à conclusão de que a geração que conviveu com Jesus seria privilegiada em relação às outras. Sobre essa contemporaneidade, compreendida em seu sentido mais usual, puramente histórico-temporal, Climacus comenta em seu *Pós-escrito*:

As *Migalhas*, pelo contrário, tentavam mostrar que a contemporaneidade não tem qualquer utilidade, porque não há em toda a eternidade nenhuma transição direta, o que seria de fato uma injustiça e uma disjunção que seria muito pior do que aquela, que foi abolida pelo cristianismo, entre judeus e gregos, entre circuncidados e não circuncidados⁵²¹.

Ainda no *pós-escrito*, Climacus faz, logo em seguida a essa passagem, uma referência à ideia de Lessing, de que “as verdades contingentes da história nunca podem se tornar a prova de verdades racionais necessárias”⁵²², ou de verdade necessárias da razão. Isso, contudo, seria uma injustiça e não corresponderia ao amor do imutável que muda, que se esvazia, por amor a todos os seres humanos. Climacus nega, portanto, qualquer diferença entre aqueles que se tornam discípulos da verdade durante os tempos em que Jesus andou sobre a terra em forma de homem, nascido de mulher, em carne, e os discípulos que aceitam o mestre, a verdade, em outras épocas. O conceito de contemporaneidade, assim, perde seu sentido usual (de “contemporaneidade imediata”⁵²³) e torna-se uma contemporaneidade com o eterno, com a verdade, aberta a quaisquer seres humanos em quaisquer tempos. Como o próprio Climacus afirma, “o paradoxo do cristianismo consiste em continuamente fazer uso do tempo e do histórico em relação ao eterno”⁵²⁴, e isso significa que o acesso àquele mestre de que fala Agostinho, que ensina interiormente, o mestre de sua doutrina da iluminação, traz a verdade aos seres humanos na mesma medida em qualquer época. E assim, Climacus pôde afirmar que “não existe nenhum discípulo de segunda mão. Visto essencialmente, o primeiro e o último são iguais, só que a geração posterior tem a ocasião no relato do contemporâneo,

⁵²¹ Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 100. SKS 7, 95: “Smulernerne søgte derimod at vise, at Samtidigheden hjælper slet Intet, fordi der i al Evighed ingen ligefrem Overgang er, hvilket jo ogsaa vilde have været en grændseløs Uretfærdighed mod alle Senere, en Uretfærdighed og Forskjel, der var meget værre end den mellem Jøder og Græker, Omskaarne og Uomskaarne, hvilken Christendommen har hævet”.

⁵²² Idem, p. 101. SKS 7, 95: “zufällige Geschichtswahrheiten können der Belweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden” [Citado em alemão pelo autor].

⁵²³ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas Filosóficas*, p. 148. SKS 4, 301: “umiddelbare Samtidighed”

⁵²⁴ Idem, p. 99. SKS 7, 94: “Christendommens Paradox ligger i, at den bestandig bruger Tiden og det Historiske i Forhold til det Evige [...]”.

enquanto o contemporâneo tem a sua na contemporaneidade imediata”⁵²⁵, sendo que a ocasião de que fala Climacus nesta passagem é aquela que já foi discutida no primeiro tópico do capítulo três desta tese.

Mas mesmo a relação com outros seres humanos, sob a perspectiva kierkegaardiana de contemporaneidade com a verdade, pode ser considerada de modo diferente dependendo da interpretação do texto kierkegaardiano. Vasiliki Tsakiri, em sua tese na qual compara Kierkegaard, Agostinho, Kant e Schelling, interpreta a contemporaneidade com a verdade como algo que permite que indivíduos vivendo em épocas diferentes, por se tornarem, pela fé, contemporâneos da verdade, possam ser considerados também contemporâneos uns dos outros *na* verdade:

Embora Kierkegaard nos peça para seguir interiormente Abraão e Jó, e assim sermos contemporâneos deles, ele ainda assim se abstém de chamá-los de mestres do indivíduo singular. Johannes Climacus, em seu livro *Migalhas Filosóficas*, reserva a caracterização de mestre somente para Deus⁵²⁶.

A interpretação de Tsakiri é razoável, levando-se em conta que a verdade, sendo Deus e sendo a própria eternidade, pode assim irmanar aqueles que decidem fazer dela seu mestre. Tsakiri ainda mostra⁵²⁷ que, sobre esse tema agostiniano e kierkegaardiano (e cristão) da verdade como único mestre, é digna de nota uma passagem de *Temor e Tremor*, na qual o pseudônimo Johannes de Silentio afirma que, “o verdadeiro cavaleiro da fé é testemunha, mas nunca mestre”⁵²⁸. Isso também mostra como esse pressuposto de que um ser humano não pode ser mestre de outro estava presente na mente de Kierkegaard em 1843 (ano de publicação de *Temor e Tremor*), e que ele estava sempre atento a essa premissa mesmo ao falar de pessoas, como Abraão ou Maria, que servem de exemplo de cavaleiros da fé para os seus leitores.

O Paradoxo, enfim, engloba todos esses aspectos: ele é a verdade eterna, aquele mestre que ensina, e que atua no tempo mesmo sendo da substância da eternidade. Ele permite que os seres humanos, imersos no tempo, sejam seus contemporâneos em quaisquer épocas. É por isso que o instante, aquele em que o eterno entra no tempo, em que o sujeito torna-se

⁵²⁵ Idem, p. 148. SKS 4, 301: “Der er ingen Discipel paa anden Haand. Væsntligen seet, er den første og den sidste lige, kun at den senere Generation har i den samtidiges Efterretning Anledningen, medens den samtidige har denne i sin umiddelbare Samtidighed [...]”.

⁵²⁶ Vasiliki TSAKIRI. *Fall, Repetition and Freedom Revisited: Taking Notice of Religious Themes in Kierkegaard’s Aesthetic Writings with References to St. Augustine, Kant and Schelling*, p. 224. No original: “Although Kierkegaard asks us to follow inwardly Abraham and Job and thus to be contemporaneous with the, he nevertheless refrains from calling them teachers of the single individual. Johannes Climacus, in his book *Philosophical Fragments*, reserves the characterization of teacher only for God”.

⁵²⁷ Cf. Idem.

⁵²⁸ SKS 4, 171: “Den sande Troens Ridder han er Vidne, aldrig Lærer [...]”.

discípulo, torna-se cristão, passa do não-ser ao ser, renasce, aprende, é incompreensível, paradoxal, inacessível ao entendimento como foi demonstrado por Agostinho e por Haufniensis quando tentaram encontrar um “átomo de tempo”, um presente sem passado e sem futuro. É por isso que puderam concluir, mas sem compreender, que a eternidade é como esse presente que não tem passado ou futuro, mas que no tempo e na história se faz presente na interioridade. Sob essa perspectiva, se Kierkegaard e Agostinho, ou qualquer outra pessoa, tiver recebido em sua subjetividade aquela verdade, eles todos serão então contemporâneos dela, e essa contemporaneidade com a verdade permite que se fale da verdade do cristianismo como uma só, e a mesma, sempre, em todas as épocas. Pois as próprias Escrituras, que são mencionadas constantemente por Kierkegaard e por Agostinho, afirmam que a verdade, o mestre, “ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre”⁵²⁹. É o que permite, então, falar do Paradoxo Absoluto em suas relações com as polêmicas travadas por Agostinho em seu tempo, e em suas relações com as polêmicas travadas por Kierkegaard em seu tempo, sem receio de incursão em anacronismos. E é sob essa perspectiva, com foco no Paradoxo Absoluto, que se falará dessas polêmicas nos tópicos seguintes.

Antes, porém, é pertinente uma última consideração sobre o Paradoxo Absoluto nos escritos do pensador dinamarquês. Já foi afirmado anteriormente nesta tese que a obra de Kierkegaard, assim como a de Agostinho, é cristocêntrica. Portanto, o Paradoxo é seu centro, e nunca deixou de sê-lo. Se Kierkegaard mudou seu estilo de comunicação em determinado momento de sua vida, se, no ataque à Igreja da Dinamarca, como visto no primeiro capítulo desta tese, ele deixou transparecer mudanças (algo, aliás, normal para qualquer ser humano) em seus sentimentos quanto a pessoas que conhecia, e se alguém até mesmo vier a argumentar que algumas de suas opiniões relacionadas a questões teológicas ou filosóficas podem ter se modificado com o tempo, há um ponto no pensamento dele que não se alterou: o Paradoxo Absoluto. O mesmo espírito que animava a pena de Kierkegaard ao compor os escritos de Johannes Climacus em 1844 e 1846, que construía de modo especulativo, irônico e semi-poético os argumentos de seu pseudônimo sobre a paradoxal natureza da verdade, inspirou-o até o fim de sua vida. Em agosto de 1855, poucos meses antes de sua morte, Kierkegaard publicou um discurso que havia composto em 1851, intitulado *A Imutabilidade de Deus*. Esse discurso se inicia com uma oração que é uma verdadeira afirmação poético-religiosa da ideia de Paradoxo Absoluto:

Tu, Imutável, a quem nada muda! Tu que és imutável no amor, que somente para o nosso próprio bem não se deixa mudar – quiséramos nós também

⁵²⁹ Hb 13:8.

poder querer nosso próprio bem-estar, faz com que nos elevemos, em incondicional obediência, pela tua imutabilidade para encontrar repouso, e repousar em tua imutabilidade! Tu não és como um ser humano. Se ele quiser manter uma pequena medida de imutabilidade, ele não deve ter muita coisa que possa movê-lo, e não deve deixar-se mover demais. Mas tudo te move, e em infinito amor. Até mesmo aquilo que nós seres humanos chamamos de insignificante, e sem sermos movidos ignoramos ao passar por perto, as necessidades do pardal, isto Te move; aquilo a que nós com frequência damos pouca atenção, um suspiro humano, isto Te move, Infinito Amor. Mas nada Te muda, oh Imutável! Oh, Tu que em infinito amor te deixas mover, que esta nossa prece também Te mova para abençoá-la de maneira que a prece possa mudar aquele que está orando em conformidade com tua vontade imutável, oh Imutável!⁵³⁰

Presente então estava o Paradoxo Absoluto na vida de Kierkegaard até o fim: o Imutável que muda por amor, para transmitir aos seres humanos a própria verdade. E presentes também estavam aquelas ideias caras a Agostinho: a prece que muda e que ensina algo àquele que ora (sem que o sujeito pretenda ensinar algo a Deus, como bem observou Adeodato) e a vontade imutável de Deus, que jamais poderia mudar no tempo, pois criou o próprio tempo.

4.2. Um paradoxo entre cristãos, hereges e pagãos

A paradoxal contemporaneidade com a verdade, corolário da argumentação de Climacus, permite que sejam feitas considerações que correlacionem a ideia de Paradoxo Absoluto, tal como apresentada ao mundo (em seus aspectos formais e literários) com a publicação de *Migalhas Filosóficas* em 1844, e elementos do conteúdo dessa mesma ideia que já estavam presentes em argumentos expostos nos primeiros séculos da Era Cristã. Afinal, o que se pretendeu mostrar aqui até agora foi justamente a coerência que o Paradoxo Absoluto exhibe em suas relações com o discurso agostiniano sobre a verdade, o tempo e a eternidade, elaborado na Antiguidade tardia. Se os discursos agostiniano e kierkegaardiano expressam a

⁵³⁰ SKS 13, 327: “Du Uforanderlige, hvem Intet forandrer! Du i Kjerlighed Uforanderlige, som, just til vort Bedste, ikke lader Dig forandre: at vi ogsaa maatte ville vort eget Vel, ved Din Uforanderlighed lade os opdrage til, i ubetinget Lydighed, at finde Hvilen og at hvile i Din Uforanderlighed! Ikke er Du som et Menneske; skal han bevare blot nogen Uforanderlighed, maa han ikke have for Meget, der kan bevæge ham, og ikke lade sig for meget bevæge. Dig derimod bevæger, og i uendelig Kjerlighed, Alt; endog hvad vi Mennesker kalde en Ubetydelighed og gaee ubevægede forbi, Spurvens Trang, den bevæger Dig; hvad vi saa ofte neppe paaagte, et menneskeligt Suk, det bevæger Dig, uendelige Kjerlighed: men Intet forandrer Dig, Du Uforanderlige! O, Du, der i uendelig Kjerlighed lader Dig bevæge, Dig bevæge ogsaa denne vor Bøn, at Du velsigner den, saa Bønnen forandrer den Bedende i Overensstemmelse med Din uforanderlige Villie, Du Uforanderlige!”

mesma verdade, e se a verdade é eterna (embora paradoxal por manifestar-se no tempo), sob o ponto de vista filosófico e religioso não se pode falar em anacronismo, ainda que possa haver algum anacronismo do ponto de vista da linguagem ou da forma literária. Mas palavras, nas palavras do próprio Agostinho, não podem de fato ensinar nada, e o que importa, portanto, é manter a atenção sobre a verdade que, sob uma perspectiva cristã, constitui o Paradoxo Absoluto, e que se expressa com diferentes palavras, línguas, e estilos literários e argumentativos ao longo de diferentes períodos históricos.

Já foi citado acima que, em 1844, Climacus afirmou que o Paradoxo Absoluto pode ser percebido como *det Usandsynligste*, “o que há de mais inverossímil”. As relações entre verossimilhança e verdade já haviam sido discutidas por pensadores cristãos daqueles primeiros séculos, e são mencionadas em escritos polêmicos de alguns. Aproximadamente duzentos anos antes de Agostinho escrever suas primeiras obras, Irineu de Lião escreveu um texto *Contra as Heresias*, no qual toca no tema da verossimilhança. Falando sobre algumas pessoas que, segundo ele, rejeitaram a verdade, e que ficaram conhecidas como adeptas da “gnose”, Irineu afirma o seguinte:

Ardilosamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e, omitindo até as aparências da verdade, levam-nos à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro.

O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente ao ser descoberto. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante dos mais ignorantes, justamente por esta aparência exterior, - é até ridículo dizê-lo – como mais verdadeiro do que a própria verdade⁵³¹.

Ao falar sobre a necessidade que o erro tem de parecer-se com a verdade, Irineu toca em pontos aos quais se deve dar atenção em discussões sobre ideias que identificam verdade e paradoxo. Em primeiro lugar, quando se diz de modo direto que um paradoxo expressa uma verdade, há uma boa probabilidade de que tal afirmação seja confrontada com ceticismo, ou com simples rejeição. É, como disse Climacus, um choque da razão, do pensamento. Daí, Irineu mostra-se perspicaz ao constatar que o erro pode muito bem adornar-se de plausibilidade. Ora, a arte, ou melhor, a técnica (no sentido aristotélico de *τέχνη*⁵³²), é algo relacionado ao âmbito das coisas mutáveis, e tem a ver com a ideia de fabricação. É possível para filósofos, literatos, doutrinadores, eruditos e assemelhados, portanto, fabricar discursos e argumentos, com técnica, com arte, que sejam sedutores, atraentes, mas que expressem o erro. O erro adorna-se, torna-se aprazível ao intelecto, e pode revelar-se tentador: sua tentação pode

⁵³¹ Irineu de LIÃO. *Contra as heresias*, p. 29.

⁵³² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 223-225.

ser a de dissolver o Paradoxo Absoluto, a cruz do entendimento. O adorno, como bem percebe Irineu, é a plausibilidade. Um sistema é mais plausível, sempre, de que a afirmação direta de que verdade é igual a um paradoxo (ou O Paradoxo). Se assim não for, não é sistema.

A elaboração de grandes sistemas de pensamento não é uma novidade da modernidade, e a teologia na Antiguidade tardia conheceu algumas doutrinas sistemáticas que eram plausíveis, ou mais plausíveis, do que os dogmas centrais da ortodoxia do cristianismo representada pelos Pais da Igreja. A doutrina da gnose de que fala Irineu é um exemplo de sistema, ainda que recheado de elementos mitológicos, que pode parecer belo ao intelecto, com sua complexidade e elaboração, com suas intrincadas ideias sobre a multiplicidade de Deus e a natureza complexa, mas relativamente explicável, da eternidade.

O adorno da plausibilidade também se relaciona com a estratégia de comunicação. O estilo de argumentação utilizado deve ser adequado para que o erro se adorne de plausibilidade, para que o fim almejado (fazer com que o erro aparente-se exteriormente como mais verdadeiro que a verdade) seja alcançado. Plausibilidade e verossimilhança, portanto, podem ser instrumentos de uma tentação, uma tentação que afasta o sujeito da própria verdade. Essas considerações podem parecer uma apologia do irracionalismo, mas não é este o caso. Um discurso plausível também pode ser instrumento para a condução do sujeito à paradoxalidade da verdade. A diferença estaria, então, na pretensão do discurso. Se ele pretende, de modo plausível, ser capaz de levar o sujeito à própria verdade, eliminando todos os seus aspectos não alcançáveis pela razão, ele não vai deixar de ser plausível, e talvez nem verossímil, mas será um discurso que conduz ao erro. Se, porém, ele pretende, de modo plausível, levar o sujeito a perceber que seu entendimento tem um limite, e que a verdade, em sua plenitude, não é alcançável pelo intelecto, sua plausibilidade não se torna um simples adorno e instrumento de condução ao erro.

A plausibilidade é um dos aspectos (ou adornos) quase sempre presentes nos argumentos de doutrinas e ideias contra as quais o cristianismo polemizou nos seus primeiros séculos. Outro adorno que também poderia estar presente de vez em quando era a complexidade e, às vezes, até a obscuridade e a linguagem pouco clara e vaga. Pois a vagueza também pode parecer plausibilidade a alguns leitores e ouvintes. Geralmente, quando alguém percebe a inconsistência de um corpo de doutrinas (ou de um sistema), tal percepção se dá pela demonstração da incoerência de um de seus elementos com o todo. Aquilo que era plausível no início desmorona-se quando um de seus elementos é solapado. Um bom exemplo disso é o argumento tipicamente pagão, constantemente referido nos capítulos anteriores desta tese, de que Deus criou o mundo a partir de sua própria substância. Ele serve para construir

grandes corpos doutrinários, como no neoplatonismo, mas todo esse corpo desmorona quando se argumenta simplesmente que essa ideia conduz a um absurdo, absurdo no sentido de uma contradição lógica que é, de fato, *contra rationem*: o contingente e imperfeito não pode ser da mesma substância do absoluto e perfeito.

O que se observa, nesses embates do cristianismo com outras perspectivas rivais, é que o cristianismo prevalece ao reduzir a posição contrária ao absurdo, sem, contudo, estabelecer um sistema alternativo com as mesmas pretensões de apreensão intelectual completa da verdade. A alternativa cristã é o Paradoxo Absoluto, mas este, do ponto de vista puramente racional, ainda é preferível por ser *supra rationem*, e não *contra rationem*. Não é descabível, portanto, afirmar que Agostinho, ao estabelecer na história do pensamento alguns dos pressupostos que permitiram a Kierkegaard elaborar o argumento do Paradoxo Absoluto, mostrava-se mais racional do que as doutrinas rivais, tanto de hereges quanto de pagãos, com os quais polemizou. De um ponto de vista cristão, portanto, é possível afirmar que a verdade e a razão prevaleceram, assim, contra a aparência de verdade e a aparência de razão. Étienne Gilson percebeu a presença desse modo de se relacionar com a verdade no pensamento de Agostinho. Ao falar sobre o desenvolvimento intelectual do pensador romano, Gilson faz as seguintes considerações:

Dentro do domínio do intelecto, Agostinho começa esforçando-se para apreender e possuir a verdade usando somente as suas próprias forças sem qualquer auxílio. Entre o cristianismo, que se funda em um ato de fé, e o maniqueísmo, que oferece a promessa de demonstrar racionalmente o seu caminho para a verdade, Agostinho não hesita: ele escolhe o maniqueísmo. Quando, em seu pensamento, a doutrina de Mani cai por si mesma sob o peso da sua própria incoerência, foi no ceticismo de Cícero que ele encontrou refúgio: a razão não pode fazer muito, contentemo-nos – ou tentemos nos contentar – com o pouco que a razão pode dar. [...] este aparente estado de resignação estava cheio de sofrimento interior secreto [...] ⁵³³.

Gilson, com a distância temporal que lhe permite uma análise de historiador das ideias, percebe justamente aquilo sobre o qual Irineu falava: há uma complexidade e uma implausibilidade em doutrinas que oferecem uma via puramente racional para a verdade. Há verossimilhança. Contudo, as palavras escolhidas por Gilson expressam bem o que sói

⁵³³ Étienne GILSON. *A Gilson Reader*, p. 69. No original: “Whitin the domain of the intellect, Augustine begins by striving to grasp and to possess truth by his unaided powers. Between Christianity, which is founded on an act of faith, and Manichaeism, which holds out the promise of rationally demonstrating its way to the truth, Augustine does not hesitate: he chooses Manichaeism. When, in his thought, the doctrine of Mani fell of itself under the weight of its own incoherence, it was in the skepticism of Cicero that he found refuge: the reason cannot do much, let us content ourselves – or let us try to content ourselves – with the little that reason can give. [...] this apparent state of resignation was full of internal secret suffering [...]”.

acontecer com tais doutrinas: elas caem por si mesmas sob o peso da sua própria incoerência. Elas caem de dentro para fora, e só permanecem atrativas para aqueles que obstinadamente tentam negar esse desmoronamento ou fazendo uso de uma linguagem literária sedutora (a “arte das palavras” de que fala Irineu), ou tentando salvar a doutrina da ruína por meio de inserções de ideias, de proposições *ad hoc*, aumentando a complexidade daquele corpo doutrinário, mas aumentando também a probabilidade de mais inconsistências internas. Em certo sentido, é possível até mesmo fazer uma comparação entre o Paradoxo e aquelas doutrinas com as diferenças entre *modus ponens* e *modus tollens* em lógica, sendo que as doutrinas “adornadas de plausibilidade” de que fala Irineu corresponderiam, em certo sentido, a uma insistência em acréscimos de proposições para que se mantenham de pé, ao passo que o Paradoxo se afirma, em certo sentido, por meio assemelhado ao *modus tollens*.

Esse tipo de atitude das doutrinas com pretensões de alcance inteiramente racional da verdade, na história do pensamento, pode muito bem ser compreendida por narrativas míticas, como a da Torre de Babel⁵³⁴, ou a de Dédalo e Ícaro. O que elas acabam por mostrar, frequentemente, é uma expressão da húbri (ou *hybris*). Querer chegar aos céus da verdade pelo próprio esforço, sem qualquer auxílio. Mas Agostinho não se contentou com a doutrina a que aderiu momentaneamente. A insatisfação diante de um sistema que colapsa sob o peso de sua própria inconsistência acabou então por conduzir Agostinho a outra tentação, diferente da primeira (da húbri): a tentação do ceticismo, da negação da própria possibilidade de conhecimento da verdade. Gilson, no texto citado acima, fala de um aparente estado de resignação e de contentamento com o pouco que a razão pode dar. À primeira vista, esse estado pode parecer igual ao do sujeito que, na perspectiva cristã, decide abraçar o Paradoxo e “crucificar o entendimento”, como Climacus se expressou. Ocorre que são situações diferentes, na medida em que o ceticismo pelo qual Agostinho foi tentado, uma das vias oferecidas pela filosofia pagã, não apresentava ao sujeito qualquer outra possibilidade de relacionar-se com a verdade. A resignação, ali, referia-se a uma aceitação de que a verdade é simplesmente inalcançável, por quaisquer meios, e que o sujeito deveria simplesmente satisfazer-se com tal constatação. É como se esse ceticismo declarasse um fim de estrada para quem caminha em direção à verdade, considerando ser o intelecto o único caminho possível ao destino do viajante. A perspectiva cristã, porém, apresenta outro caminho para a verdade, naturalmente desconhecido para aqueles ainda ligados à forte ênfase dada pela cultura grega à razão. É o caminho que é “loucura para os gregos”.

⁵³⁴ Gn 11: 1-9.

Quando Gilson fala no ceticismo de Cícero, ele se refere à forte impressão que a leitura do livro *Hortênsio* causou em Agostinho. É muito difícil avaliar hoje o impacto que a leitura dessa obra ciceroniana teve nas ideias de Agostinho, pois, embora o pensador de Tagaste e Hipona mencione o texto de Cícero em seus próprios escritos, como em *De Beata Vita*, e chegue até mesmo a citá-lo, o livro completo se perdeu, e hoje há apenas poucos fragmentos dele⁵³⁵. Ademais, o livro de Cícero deve ser compreendido como uma porta de entrada do jovem Agostinho para a filosofia:

Quando tinha dezenove anos de idade, depois de haver lido na escola do retor o livro de Cícero cujo título era Hortênsio, fui tomado de tanto amor pela filosofia que imediatamente decidi dedicar-me a ela. Mas não faltaram nuvens para confundir o curso da minha navegação, confesso, e assim fixei o olhar nas estrelas que apareciam no oceano e que me induziam ao erro⁵³⁶.

Esse amor pela filosofia antecedeu, portanto, a conversão de Agostinho ao cristianismo em Milão. É interessante observar que a formação intelectual de Agostinho, assim como suas experiências no convívio da sociedade de seu tempo, lhe permitiu um contato com diversas correntes de pensamento. Toda sua educação formal, nas escolas de Tagaste, Madaura e no curso de retórica em Cartago, lhe proporcionou bons conhecimentos da filosofia pagã. Apesar do contato que Agostinho teve desde criança com o cristianismo, por meio de sua mãe Mônica, a influência prevalente em sua educação foi certamente o ensino da cultura greco-latina clássica. A curiosidade quanto a várias correntes de pensamento, porém, permitia a Agostinho refletir sobre elas comparativamente.

Mas Agostinho era, segundo Boehner e Gilson, homem de “espírito racionalista”⁵³⁷ e por isso “sentia-se mais à vontade entre os maniqueus do que entre os cristãos, devido ao caráter acentuadamente materialista da metafísica dessa seita, e à consequente afinidade com suas próprias concepções acerca de Deus e da alma”⁵³⁸. Sobre essa trajetória espiritual e intelectual de Agostinho, sem a necessidade de se fazer uma descrição detalhada dela, pode-se afirmar que, no período que antecedeu a sua conversão, ela parecia errática, uma navegação confusa em meio a nuvens, para usar a imagem que o próprio filósofo usou. No período posterior à conversão ao cristianismo, porém, embora Agostinho não tenha encontrado um sistema de pensamento que lhe satisfizesse os anseios da razão, sua nova religião lhe parecia,

⁵³⁵ Cf. Étienne GILSON; Philotheus BOEHNER. *História da Filosofia cristã*, p. 143.

⁵³⁶ PL 32, *De beata vita*, 1.4: “Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer. Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus; et diu, fateor, quibus in errore m ducerer, labentia in oceanum astra suspexi”.

⁵³⁷ Étienne GILSON; Philotheus BOEHNER. *História da Filosofia cristã*, p. 143.

⁵³⁸ Idem.

sob a perspectiva da própria razão, mais acertada do que as doutrinas que experimentara anteriormente. Gilson fala sobre a cura para aquele “sofrimento interior secreto”, citado acima, nos seguintes termos:

Neste domínio, o líder que o libertou foi Santo Ambrósio, cujos sermões em Milão revelaram a Agostinho o sentido profundo contido nas Escrituras, o espírito escondido por trás da letra, o benefício resultante da aceitação da verdade revelada por Deus e oferecida ao homem para a satisfação de sua sede de conhecimento. A partir do dia em que o jovem Agostinho tornou-se um catecúmeno, ele tinha a posse de metade de sua filosofia. Ele sabia que a verdade não era conquistada pela força, mas sim recebida. Por anos, Agostinho tinha em vão fingido dar a si mesmo o que ele não tinha, em vez de aceitar com toda a simplicidade o que Deus lhe oferecia. Esta era a revelação cristã, interpretada pela Igreja, a infinita riqueza cujo conteúdo continuava a escapar-lhe, mas a qual ele, dali em diante, sabia com certeza que continha tanto a verdade quanto os meios para se alcançar a beatitude⁵³⁹.

A aceitação do cristianismo, para Agostinho, marca uma renúncia às várias doutrinas que prometiam a conquista da verdade pelo poder do intelecto humano, ou que rejeitavam qualquer possibilidade de relação com a verdade. Em termos kierkegaardianos, tratava-se de uma aceitação do Paradoxo Absoluto. Essa aceitação do Paradoxo Absoluto não implica a rejeição completa daquilo que, em outros sistemas de pensamento, pode ainda ser considerado verdadeiro. A vida de Agostinho após sua conversão ao cristianismo, sem dúvida, foi a vida de um polemista, de um defensor de sua religião e de sua Igreja. Em seus embates intelectuais, Agostinho valeu-se certamente da cultura pagã que conhecia profundamente, mas é certo também que elementos da filosofia só foram incorporados às suas argumentações quando não entravam em confronto com pontos nucleares do cristianismo.

O que se pretende afirmar aqui é que se qualquer das polêmicas nas quais Agostinho se envolveu for examinada pelas lentes do texto de Johannes Climacus, seguramente se poderá dizer que o critério para a aceitação ou rejeição de alguma ideia encontra-se no Paradoxo Absoluto. Tal afirmação, considerando-se tudo o que já foi argumentado nesta tese, não é anacrônica ou descabida. O Paradoxo Absoluto é um modo kierkegaardiano de expressão de pontos fundamentais do cristianismo que nunca foram rejeitados pelo Bispo de Hipona. Não é um “mero” modo de expressão, pois, como já foi afirmado, é um modo de

⁵³⁹ Étienne GILSON. *A Gilson Reader*, p. 69. No original: “In this domain the master who freed him was St. Ambrose, whose sermons in Milan revealed to Augustine the profound meaning contained in Scripture, the spirit hidden under the letter, the benefit resulting from the acceptance of the truth revealed by God and offered to man for the satisfaction of his thirst for knowledge. From the day that the young Augustine was enrolled as a catechumen, he was in possession of half of his philosophy. He knew that truth was not conquered by force, it was received. For years Augustine had vainly pretended to give himself what he did not have, instead of accepting in all simplicity what God offered him. This was the Christian revelation, interpreted by the Church, the infinite richness of whose content continued to escape him but which he henceforth knew with certainty to contain both truth and the means to beatitude”.

expressão original, em termos de forma e de estilo argumentativo e literário. Mas seu conteúdo é, em todos os aspectos, fundado na ortodoxia cristã. Assim, a ideia de que o Paradoxo é *index sui et falsi* pode ser entendida perfeitamente no contexto das polêmicas travadas por Agostinho. Ele não transigia com a noção de que Deus é eterno, de que Jesus é Deus, de que Jesus é a própria verdade, de que a verdade se fez carne e habitou entre os seres humanos na história e no tempo. Enfim, ele tomava sempre como referência esses pontos centrais do cristianismo que são da essência da formulação do Paradoxo Absoluto por Kierkegaard em 1844.

Essa afirmação é passível de ser testada quando se examinam as questões polêmicas nas quais Agostinho se envolveu em sua vida após a conversão, confrontando-as com as ideias de Climacus. Mais que isso, o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano prevalece como critério quando se examinam muitas das questões nas quais cristãos, de um lado, e hereges ou pagãos, de outro, se envolveram ao longo da história. Examinar detidamente vários dos embates intelectuais travados por cristãos, nos quais o Paradoxo revela-se como critério central de distinção, demandaria um trabalho muito maior do que esta tese. Até mesmo examinar ponto por ponto as muitas polêmicas nas quais Agostinho se envolveu e nas quais ideias contrárias ao Paradoxo Absoluto eram prontamente rejeitadas seria um trabalho demasiadamente extenso.

Algumas dessas polêmicas, quer envolvam diretamente Agostinho, quer envolvam outros pensadores cristãos antigos, porém, merecem algumas considerações aqui, pois ilustram como as ideias de Climacus expressam muito bem um contraste entre uma perspectiva considerada pagã ou herege e os pontos centrais da ortodoxia cristã. Algumas doutrinas consideradas heresias pela ortodoxia cristã são muito facilmente contrastáveis com o Paradoxo Absoluto kierkegaardiano. As perspectivas que talvez sejam mais imediata e facilmente identificáveis como supressoras do Paradoxo são as doutrinas monofisistas, aquelas que afirmavam que Cristo tinha somente uma natureza, a divina, e que tinha apenas uma aparência humana⁵⁴⁰. Contra tal posição, a ortodoxia da Igreja contrapõe o Paradoxo Absoluto, expresso em fórmulas como “um único e mesmo Cristo [...] sem separação, não sendo a diferença das duas naturezas de modo algum suprimida pela união”⁵⁴¹. Cristo é o mestre que é Deus (ou “o deus” na expressão kierkegaardiana) e homem, uno e inseparável. O monofisismo, nesse ponto em que se contrapõe ao Paradoxo, não é muito diferente de outras heresias. O marcionismo, por exemplo, crê que “Jesus reveste um corpo capaz de sentir e

⁵⁴⁰ Cf. Mircea ELIADE. *História das crenças e ideias religiosas III*, p.62.

⁵⁴¹ Idem.

sofrer, embora não seja material”⁵⁴², o que é claramente contrário ao Paradoxo. Agostinho polemizou com heresias desse tipo, que buscavam dissolver o Paradoxo, ou afirmando apenas uma natureza em Cristo, ou negando a diferença de pessoas que há na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, o Deus Triúno:

Os sabelianos, com efeito, ousaram dizer que o Filho é o mesmo que o Pai, que são dois nomes mas uma só pessoa. Se fossem dois nomes e uma só pessoa, Cristo não teria dito: A minha doutrina não é minha. Se Tua doutrina não é Tua, oh Senhor, de quem é, se não há outro de quem possa ser? Os sabelianos não compreenderam as Tuas palavras porque não viram a Trindade, mas seguiram os erros de seus corações. Nós, que cultuamos a Trindade e a unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, e de um só Deus, percebemos que a doutrina de Cristo não é Sua. É por isto que ele declara que não fala por si, porque Cristo é o Filho do Pai, e o Pai é Pai de Cristo; o Filho é Deus, porque procede de Deus Pai; o Pai é Deus mas não porque procede do Deus Filho.

Quem fala por si mesmo, busca sua própria glória. Assim fará aquele que será chamado de anticristo, que se enaltece – como diz o Apóstolo – sobre todos e que se diz Deus, ou é adorado como Deus. O Senhor, referindo-se precisamente a esse que virá buscando sua própria glória e não a glória do Pai, disse aos judeus: Eu vim em nome do meu Pai, e não me recebestes; se outro viesse em seu próprio nome, o receberíeis. E predisse a eles que acolheriam o anticristo, o qual vem buscar a glória do seu próprio nome, inflado, mas não sólido. Por isso ele não é firme, mas destinado à ruína. O Nosso Senhor Jesus Cristo, ao contrário, nos apresenta um grande exemplo de humildade. Ele é igual ao Pai, porque no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. E afirmou com absoluta verdade: “Estou convosco há tanto tempo, e ainda não me conheceis? Filipe, quem vê a mim vê ao Pai”; com igual verdade declarou: Eu e o Pai somos um. Ora, se ele é um com o Pai, igual ao Pai, Deus de Deus, Deus com Deus, coeterno ao Pai, imortal e imutável como Ele, e como ele fora do tempo e criador e ordenador de todos os tempos, e ainda assim veio no tempo, tomou a forma de servo e se mostrou como homem, e não buscou a Sua glória, mas a do Pai⁵⁴³.

⁵⁴² Mircea ELIADE. *História das crenças e ideias religiosas II*, p.327.

⁵⁴³ PL 35, *In Evangelium Ioannis tractatus*, XXIX, 7-8: “Sabelliani enim dicere ausi sunt ipsum esse Filium qui est et Pater; duo esse nomina, sed unam rem. Si duo essent nomina, et res una, non diceretur: Mea doctrina non est mea. Utique si tua doctrina non est tua, o Domine, cuius est, nisi alius sit cuius sit? Quod dixisti, Sabelliani non intellegunt: non enim Trinitatem viderunt, sed sui cordis errorem secuti sunt. Nos cultores Trinitatis et unitatis Patris et Filii et Spiritus sancti, et unius Dei, intellegamus de doctrina Christi, quoniam non est eius. Et ideo dixit non se a seipso loqui, quoniam Christus Patris est Filius, et Pater Christi est Pater, et Filius de Deo Patre Deus est: Pater autem Deus, non de Filio Deo Deus est.

Qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit. Hoc erit ille qui vocatur Antichristus, extollens se, sicut Apostolus ait, supra omne quod dicitur Deus, et quod colitur. Ipsum quippe annuntians Dominus gloriam suam quaesitum, non gloriam Patris, ait ad Iudaeos: Ego veni in nomine Patris mei, et non suscepistis me: alius veniet in nomine suo, hunc suscipietis. Significavit eos Antichristum suscepturos, qui gloriam nominis sui quaesiturus est, inflatus, non solidus; et ideo non stabilis, sed utique ruinosus. Dominus autem noster Iesus Christus magnum exemplum nobis praebuit humilitatis: nempe aequalis est Patri, nempe in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; nempe ipse dixit, et verissime dixit: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui vidit me, vidit et Patrem; nempe ipse dixit, et verissime dixit: Ego et Pater unum sumus. Si ergo ille cum Patre unum, aequalis Patri, Deus de Deo, Deus apud Deum, coaeternus, immortalis, pariter incommutabilis, pariter sine tempore, pariter creator et dispositor temporum; tamen quia venit in tempore, et formam servi accepit, et habitu est inventus ut homo, quaerit gloriam Patris, non suam [...]”.

A afirmação do Paradoxo é mais uma vez exemplificada aqui nessas palavras de Agostinho contra uma heresia. As heresias, porém, se diziam cristãs. Os primeiros séculos da Era Cristã, no âmbito do Império Romano, eram tempos de riquíssimos debates, com muitas correntes de pensamento em diálogo, fertilizando-se mutuamente. Nenhum historiador das ideias pode querer subtrair o próprio cristianismo desse cenário cultural, a despeito da especificidade dada pelo Paradoxo à ortodoxia cristã. Se o Paradoxo é o critério, o *index sui et falsi*, para distinguir o cristianismo das heresias que reivindicam para si o estatuto de cristãs, e para distinguir o cristianismo de perspectivas pagãs, os cristãos como Agostinho são, de fato, devedores da cultura pagã, especialmente da filosofia grega. É possível afirmar que, nisto, Agostinho é seguidor das palavras do Apóstolo: ele examina tudo na filosofia, e retém o que é bom⁵⁴⁴. Há claramente muitas coisas boas (sob uma perspectiva cristã) na filosofia pagã, ou ela não teria sido tão constantemente e extensamente discutida por cristãos como Kierkegaard ou Agostinho. Mas o critério, o limite de aceitação, é sempre imposto pelo Paradoxo.

Se a distinção entre cristianismo e ideias não-cristãs, como já foi repetidas vezes afirmado aqui, é dada pelo Paradoxo, parece ser mais difícil distinguir o que é puramente pagão do que é herético, especialmente no tempo de Agostinho. Algumas heresias, como a dos donatistas, podem ser até difíceis de serem consideradas não-cristãs, pois o núcleo da dissensão não é aparentemente o Paradoxo, mas a fidelidade à Igreja de Roma. O mesmo se poderia dizer do protestantismo que, mais de um milênio depois de Agostinho, manteve o Paradoxo, mas separou-se de Roma. E o mesmo quanto aos Ortodoxos do Oriente, ou aos Coptas. Quanto aos donatistas, se for considerada sua obstinação em manter uma Igreja apenas para os santos e puros no âmbito da temporalidade, seria possível afirmar que eles, de certo modo, reivindicam para si a capacidade de distinguir o joio do trigo, e isto equivaleria a reivindicar uma capacidade de julgar *sub specie aeternis*, algo que, segundo Climacus, faz parte da pretensão de elaboração de um sistema na existência. Já as filosofias de Platão e de Plotino são claramente parte da cultura pagã.

Mas e quanto aos gnósticos e maniqueus? São puramente pagãos ou são puramente hereges? É certo que o maniqueísmo falava de Cristo em suas doutrinas⁵⁴⁵. Já o gnosticismo, segundo Eliade, pode ter suas origens traçadas até os ensinamentos dos primeiros discípulos de Jesus, como uma distorção esotérica daquilo que os Apóstolos discutiam entre si e entre as

⁵⁴⁴ Cf. 1 Ts, 5:21: “Julgai todas as coisas, retende o que é bom”.

⁵⁴⁵ Cf. Niels Arne PEDERSEN. *Manichaean Self-Designations in the Western Tradition*, passim. Esse texto discute inclusive a hipótese de que os maniqueus se referiam a si mesmos como cristãos.

peessoas mais próximas deles⁵⁴⁶. Eliade dá também uma definição de heresia que parece definir bem a gnose: “falsa interpretação da mensagem evangélica”⁵⁴⁷. Isto se aplica, então, à gnose, mas também pode ser visto como uma característica do maniqueísmo, ao qual Agostinho, por algum tempo, aderiu. A questão perde importância quando se comparam essas doutrinas com o critério de verdade que os cristãos adotam. Se gnósticos ou maniqueus são hereges ou pagãos, pouco importa, pois se afastam demasiadamente do Paradoxo Absoluto, rejeitam-no, e afastam-se por demais da verdade, ainda que, ao tentarem adornar-se de plausibilidade, como afirmava Irineu, adotem elementos do cristianismo em suas intrincadas e estranhas doutrinas.

Viu-se que um dos elementos mais importantes a se considerar quando se pensa sobre o Paradoxo Absoluto é a afirmação de que Deus cria a partir do nada. Uma afirmação da *creatio ex nihilo*, juntamente com a afirmação da dupla natureza de Cristo e da afirmação do Filho como o Verbo e a Verdade, é uma afirmação do Paradoxo. E é o Paradoxo Absoluto que Agostinho contrapõe insistentemente aos maniqueus. Um dos livros que o sacerdote bérbere-romano escreveu comentando o Gênesis tem justamente o título *De Genesi contra Manichaeos*. Agostinho encerra esse livro apontando os argumentos maniqueus mais contrários ao Paradoxo Absoluto, repetindo constantemente a fórmula “Deus fez do nada” para negar a noção maniqueia de que o mal tem algum estatuto ontológico, alternando quatro palavras em latim, mas mantendo rigorosamente o sentido da oração: “de nihilo fecit Deus”, “Deus fecit de nihilo”, e “fecit Deus de nihilo”⁵⁴⁸. Entre várias afirmações maniqueias completamente contrárias ao Paradoxo Absoluto, Agostinho refuta com veemência as doutrinas que dizem que os pecados dos homens prejudicam a própria natureza de Deus, que o mal tem uma substância e que esta substância é parte da natureza do próprio Deus, e que a natureza de Deus é mutável. Ora, estas são afirmações, em tudo, contrárias ao Paradoxo e, “com isto”, diz Agostinho, os maniqueus (e os hereges em geral) “dizem uma coisa e nós dizemos outra, e cada um escolha o que seguir”⁵⁴⁹. O Paradoxo, então, faz Agostinho e os cristãos apartarem-se daquilo que Eliade chamou de “a heresia por excelência”⁵⁵⁰.

Claude Tresmontant destaca aspectos do maniqueísmo que o tornam absolutamente contrário ao cristianismo e, portanto, à ideia de Paradoxo Absoluto: “No mito maniqueu ocorre a distinção de dois princípios não criados, eternos e hostis um ao outro, o princípio

⁵⁴⁶ Cf. Mircea ELIADE. *História das crenças e ideias religiosas II*, p.322-323.

⁵⁴⁷ Idem, p. 323.

⁵⁴⁸ PL 34, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 29.43.

⁵⁴⁹ Idem: “Cum ergo illa illi, et nos ista dicimus, unusquisque eligat quid sequatur”.

⁵⁵⁰ Mircea ELIADE. *História das crenças e ideias religiosas II*, p.340.

luminoso, fonte do bem, e o princípio das trevas, da matéria e do mal”⁵⁵¹. Tresmontant cita Agostinho e sua interpretação da doutrina maniqueísta, mostrando como o Bispo de Hipona percebeu que, no maniqueísmo, a alma humana é uma projeção ou emanção da substância divina e, portanto, consubstancial a Deus pela sua natureza: “Os maniqueus ensinam, portanto, acerca da alma, aquilo que a teologia ortodoxa ensina acerca do Verbo Encarnado”⁵⁵².

Contudo, o maniqueísmo, essa “heresia por excelência”, não foi repudiado apenas por cristãos, mas foi também “violentamente criticado [...] pelos filósofos, como, por exemplo, Plotino”⁵⁵³. E aqui se deve retomar parte da discussão que já foi desenvolvida no capítulo três desta tese, das relações entre Agostinho, platonismo e neoplatonismo. Como foi citado acima, o dito do Apóstolo exorta os cristãos a examinar tudo e a reter o que é bom. Se uma doutrina é tão fundamentalmente carente de elementos bons, como o maniqueísmo, é natural que seja fortemente rejeitada, como fez Agostinho com ela. Isto, porém, não se pode dizer do platonismo e do neoplatonismo. Há elementos nessas filosofias que são bons, muito bons, e Agostinho, como visto acima, os reconhece com justiça. Considere-se, por exemplo, a doutrina de Plotino acerca do estatuto ontológico do mal. Plotino afirma:

Se tal é a Natureza dos Seres, e d’Aquele que transcende todo o reino do Ser, o Mal não pode ter lugar entre os Seres ou no Além-Ser; esses são bons. Resta apenas, se o Mal existe de algum modo, que ele seja, como se fosse, algum tipo de Não-Ser, que ele tenha seu assento em algo em contato com o Não-Ser ou, que se comunique em certa medida com o Não-Ser. Por este Não-Ser, é claro, não queremos entender algo que simplesmente não existe, mas apenas algo de uma ordem completamente diferente do Ser-Autêntico⁵⁵⁴.

A categorização do mal como algo desprovido de Ser na filosofia plotiniana contrasta fortemente com o que se afirmou acima acerca do maniqueísmo, e se harmoniza com as ideias cristãs sobre o mesmo tema. Plotino também apresenta ideias que distinguem, em certa medida, tempo e eternidade, embora não alcancem a distinção aporética que

⁵⁵¹ Claude TRESMONTANT. *Il problema dell’anima*, p. 82. No original: “Nel mito manicheo occorre distinguere due principi, increati, eterni, ostili l’uno all’altro; Il principio luminoso, fonte del bene, e Il principio delle tenebre, della matéria e del male”.

⁵⁵² Idem, p. 83. No original: “I manichei insegnano quindi, a proposito dell’anima, ciò che la teologia ortodossa insegna a proposito del Verbo incarnato”.

⁵⁵³ Mircea ELIADE. *História das crenças e ideias religiosas II*, p.340.

⁵⁵⁴ PLOTINUS. *The six enneads*, p. 28. Na tradução consultada, em inglês: “If such be the Nature of Beings, and of That which transcends all the realm of Being, Evil cannot have place among Beings or in the Beyond-Being; these are good. There remains, only, if Evil exist at all, that it be some mode, as it were, of the Non’Being, that it have its seat in something in touch with Non-Being or to a certain degree communicate in Non-Being. By this Non-Being, of course, we are not to understand something that simply does not exist, but only something of an utterly different order from Authentic-Being”

Agostinho alcança em suas *Confissões*. Nas *Enéadas*, Plotino fala da eternidade como algo revestido de “qualidade majestosa”, e afirma que “Eternidade e Natureza Divina englobam as mesmas entidades”⁵⁵⁵. Plotino chega mesmo a fazer a pergunta que distingue tempo e eternidade em termos de repouso e movimento, ainda que sua resposta não seja aquele “não sei o que não sei” de Agostinho: “Podemos, talvez, identificar Eternidade com Repouso-Lá, como Tempo tem sido identificado com Movimento-Aqui?”⁵⁵⁶.

Todavia, em última análise, Plotino não distingue absolutamente as substâncias de Deus e do mundo e não chega, assim, ao Paradoxo Absoluto. Ao tratar sobre o modo como o mundo e as próprias hipóstases da divindade são gerados, Plotino fala em termos metafóricos (como ele mesmo admite)⁵⁵⁷, mas fala em termos de um “transbordamento”⁵⁵⁸ do Uno (hipóstase primeira da divindade). É nesse movimento, a partir do transbordamento e da emanção de uma hipóstase a outra, que o mundo é gerado da substância da divindade, mas não criado a partir do nada. Ao final deste tópico, serão feitas algumas outras considerações sobre esses pontos da doutrina de Plotino, pois são relevantes para o que será exposto no tópico seguinte.

A importância da filosofia pagã na trajetória intelectual e existencial de Agostinho foi descrita por Étienne Gilson na passagem seguinte, onde esse pensador do século XX fala sobre o jovem Agostinho recém convertido:

Mas ver a verdade não é o bastante. A verdade deve ser abraçada – ou seja, deve ser amada – e ninguém tem certeza de que ama a verdade a não ser quando a prefere em relação a todas as outras coisas. Até aquele momento, o futuro Santo Agostinho preferia todas as outras coisas. Esta era uma experiência mais desconcertante e dolorosa do que a primeira. O homem, que não consegue por si mesmo saber o que ele gostaria de saber, não é sequer capaz de amar por si mesmo o que ele gostaria de amar. A leitura de Plotino revelou à mente de Agostinho a pura espiritualidade de Deus e da alma, a irrealidade do mal, e a natureza inferior da realidade sensível. Agostinho aprendeu que o caminho para a verdade procede regularmente do corpo para a mente e da mente para Deus. Mas embora Agostinho reconhecesse que Plotino estava certo, Plotino ainda permanecia para ele nada mais do que um médico que descreve uma doença e depois descreve a saúde, mas que não oferece nenhum remédio⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ Idem, p. 119. Na tradução consultada, em inglês: “Eternity and the Divine Nature envelop the same entities”.

⁵⁵⁶ Idem. Na tradução consultada, em inglês: “May we, perhaps, identify Eternity with Repose-There as Time has been identified with Movement-Here?”.

⁵⁵⁷ Cf. Idem, p. 214.

⁵⁵⁸ Idem, p. 214. Os termos usados na tradução consultada, em inglês, são “pouring” e “overflowed”.

⁵⁵⁹ Étienne GILSON. *A Gilson reader*, p. 69-70. No original: “But it is not enough to see truth. Truth must be embraced – that is, it must be loved – and one is not sure of loving truth save when he prefers it to everything else. Up to this point it was everything else that the future St. Augustine preferred. This was a more painful and disconcerting experience than the first one. Man, who cannot by himself know what he would like to know, is not even capable of loving by himself what he would like to love. The reading of Plotinus revealed to the mind of Augustine the pure spirituality of God and the soul, the unreality of evil, and the inferior nature of sensible

A admiração que Agostinho tinha por Platão e por Plotino é atestada em vários de seus escritos. No livro *Contra Acadêmicos*, Agostinho afirma que Platão era “um homem sapientíssimo e eruditíssimo em seu tempo, e falava de tal maneira que tudo o que dizia se fazia grande, e falou coisas que, como quer que as dissesse, não se fariam pequenas”⁵⁶⁰. Com tais palavras, e no decorrer de sua argumentação, Agostinho quer distinguir Platão e Sócrates daqueles que se diziam seus sucessores, seus herdeiros, os acadêmicos de seu tempo, com seu ceticismo e sua relutância em aceitar a possibilidade de uma relação com a verdade. Assim, os que se diziam herdeiros de Platão e de Sócrates expressavam erros que eram exclusivos deles, e não de seus antecessores. Aliás, é digno de nota que um dos pontos desses acadêmicos com os quais Agostinho polemiza é justamente a afirmação que eles faziam de que é possível alcançar a verossimilhança ignorando a própria verdade. Agostinho mostra que é impossível afirmar que uma coisa se parece com outra se essa outra coisa nunca foi vista por quem afirma a semelhança, do mesmo modo como é absurdo uma pessoa dizer que um homem se parece com seu pai sem que essa pessoa nunca tenha visto o pai daquele homem⁵⁶¹.

Gilson, porém, na citação acima, expressou muito bem uma característica fundamental nas relações entre Agostinho e as tradições platônicas (especialmente Platão e Plotino). Plotino, como Gilson dá a entender, chegava perto do problema, descrevia-o, mas não oferecia uma solução aceitável para Agostinho. Era justamente o médico que diagnosticava a doença, sabia o que é saudável, mas não tinha um remédio para que o doente passasse de seu estado de enfermidade à cura. Esta imagem de Gilson ilustra, por exemplo, o que Agostinho quer dizer nos *Solilóquios*. Naquele texto, Agostinho narra uma conversa que teve com a própria Razão. Em certo momento, a Razão lhe pergunta: “se o que Platão e Plotino disseram de Deus é verdadeiro, bastar-te-ia conhecer a Deus como eles o conheceram?”⁵⁶². A própria Razão (grafada aqui com letra maiúscula por ser ela uma personagem do texto) lhe mostra que o conhecimento de Deus que aqueles admiráveis (admiráveis, sim, para o próprio Agostinho) filósofos pensaram ter alcançado, relativo a verdades inquestionáveis como as da geometria, não era comparável ao verdadeiro

reality. Augustine learned that the way to the truth regularly proceeds from body to mind and from mind to God. But though Augustine recognized that Plotinus was right, Plotinus yet remained for him no more than a doctor who described an illness and then health but offered no remedy”.

⁵⁶⁰ PL 32, *Contra academicos*, III, 17.37: “Plato vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret, magna fierent, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret, parva non fierent”.

⁵⁶¹ Cf. PL 32, *Contra academicos*, II, 7.16-19.

⁵⁶² AGOSTINHO. *Solilóquios*, p. 25. PL 32, *Soliloquiorum*, I, 4.9: “[...] si ea quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus vera sunt, satisne tibi est ita Deum scire, ut illi sciebant?”.

conhecimento de Deus. A pergunta que a Razão faz a Agostinho deve ser examinada com cuidado: a Razão não diz que o que Platão e Plotino disseram de Deus é completamente falso, mas ela conduz Agostinho à constatação de que as ideias de Platão e Plotino são insuficientes.

O Bispo de Hipona, já em sua maturidade, ainda elogia profusamente o pensador neoplatônico em *A Cidade de Deus*: “Plotino, de recente memória, avanteja-se a todos os intérpretes de Platão”⁵⁶³. Na mesma obra, Agostinho reconhece que suas ideias sobre a iluminação são inspiradas em Plotino e em Platão, comparando-os até mesmo ao Apóstolo João, o Evangelista, quando ele afirma que João, o Batista, não era ele mesmo “a Luz, mas vinha dar testemunho da Luz”⁵⁶⁴. Mas os platônicos não eram capazes de oferecer a cura pela qual Agostinho ansiava. Por mais elevada que fosse a estima de Agostinho por Plotino ou Platão, ele reconhece a insuficiência de suas doutrinas para a cura da alma. Outra passagem de *A Cidade de Deus* exemplifica como Étienne Gilson estava certo em sua interpretação da insuficiência dos platônicos em satisfazer os anseios da alma. Após reconhecer que Plotino estava certo ao afirmar que é preciso tornar-se semelhante a Deus para se encontrar com o Pai, afastando-se das coisas mutáveis e temporais e buscando o que é eterno, tomando o caminho para a pátria celestial, o Bispo de Hipona acrescenta a necessidade do Mediador, Cristo, e diz o seguinte:

A alma é necessário curá-la. E, como não existe relação alguma entre a pureza imortal reinante no céu e a baixeza rastejante na terra, torna-se necessário o mediador. Mas não há de ser tal que tenha corpo imortal semelhante ao dos seres supremos e alma enfermiça igual à dos ínfimos, porque semelhante fraqueza o levaria a invejar-nos a cura, de preferência a concorrer com ela. Torna-se necessário mediador que, unindo-se à nossa baixeza pela mortalidade do corpo, pela imortal justiça do espírito permaneça na glória da divindade, na altura infinita que não é distância, mas inalterável conformidade com o Pai, mediador, enfim, que possa prestar socorro verdadeiramente divino à obra de nossa purificação e libertação. Longe de Deus, soberana pureza, o temor de receber qualquer mancha do homem cuja forma revestiu ou dos homens entre quem, sendo homem, viveu. Não são de pouco valor as duas coisas que salutarmente nos mostrou em sua encarnação, a saber, que nem carne pode contaminar a verdadeira divindade, nem os demônios devem ser considerados melhores que nós, por não serem de carne. Eis, segundo os termos das Santas Escrituras, o Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, Homem, cuja divindade, pela qual é sempre igual ao Pai, e cuja humanidade, pela qual se fez semelhante a nós, este lugar não é adequado para desenvolvê-las segundo merecem e de acordo com nossa possibilidade”⁵⁶⁵.

⁵⁶³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, parte I, p.351. PL 41, *De Civitate Dei contra Paganos*, IX, 10: “Plotinus certe nostrae memoriae vicinis temporibus Platonem ceteris excellentius intellexisse laudatur”.

⁵⁶⁴ Idem, p. 372. PL 41, *De Civitate Dei contra Paganos*, X, 2: “Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine”. A referência bíblica é João 1:8.

⁵⁶⁵ Idem, p. 360. PL 41, *De Civitate Dei contra Paganos*, IX, 17: “Hoc ut sanetur, quoniam immortalis puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore; non tamen tali, qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem

A cura só se encontra no Paradoxo Absoluto, na aceitação da necessidade do Mediador, plenamente Deus e plenamente homem, mas o Paradoxo não se encontra nem em Platão e nem em Plotino. Platão e Plotino falam da necessidade de purificação da alma, e Agostinho tinha isto em mente. Contudo, Agostinho pensava em termos cristãos, e não admitia que a purificação viesse pelo simples esforço dos homens, tornados mortais e falíveis pela queda: “Ora, nós não conseguiríamos nos purificar se a própria Sabedoria não se houvesse dignado adaptar-se à nossa tão pequena fraqueza carnal, para tornar-se modelo de vida, precisamente fazendo-se homem, visto sermos nós homens”⁵⁶⁶. Segundo Agostinho, Plotino fala da necessidade de se chegar à pátria eterna⁵⁶⁷, mas não mostra o caminho até lá, ao passo que o cristianismo pode afirmar que a “a Sabedoria, sendo a pátria, fez-se também caminho para levar-nos à pátria”⁵⁶⁸. Por mais verdades que haja no platonismo, ele é insuficiente para a cura da alma.

Aliás, quanto a esse problema, da limitação do platonismo e de sua incapacidade de levar o sujeito à verdade, Agostinho chega ele mesmo a fazer um “experimento teórico” ou “projeto de pensamento”. Em seu livro *A Verdadeira Religião*, Agostinho elabora uma hipótese, imaginando ou que Platão vivesse em seu tempo e que pudesse responder às suas perguntas, ou então que algum dos alunos de Platão lhe fizesse as perguntas que Agostinho faria. Agostinho pensa que Platão poderia ter chegado a uma ideia semelhante à do Paradoxo Absoluto, se fosse corretamente questionado acerca do caminho para a verdade e para a felicidade. Esse caminho para a verdade não poderia ser dado por um simples homem:

Penso eu que Platão teria respondido que isso não poderia ter sido feito por simples homem, mas só se a força e a sabedoria de Deus tivessem escolhido alguém que fosse subtraído das leis da natureza, sem mesmo passar pelo ensinamento humano, e assim fosse formado por uma luz interior desde o berço, agraciado por tanta graça e robustecido por tal firmeza, elevado a tal majestade, que – desprezando tudo quanto os homens apeteçam, inclinados

infimis (quo morbo nobis invidet potius ne sanemur, quam adiuvet ut sanemur); sed tali, qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus immortalis spiritus iustitia, per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium. Qui profecto incontaminabilis Deus absit ut contaminationem timeret ex homine quo indutus est, aut ex hominibus inter quos in homine conversatus est. Non enim parva sunt haec interim duo, quae salubriter sua incarnatione monstravit, nec carne posse contaminari veram divinitatem, nec ideo putandos daemones nobis esse meliores, quia non habent carnem. Hic est, sicut eum sancta Scriptura praedicat, Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, de cuius et divinitate, qua Patri est semper aequalis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus.”

⁵⁶⁶ AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 51. PL 34, *De Doctrina Christiana*, I, 11.11: “Quod non possumus, nisi ipsa Sapientia tantae etiam nostrae infirmitati congruere dignaretur et vivendi nobis praeberet exemplum, non aliter quam in homine, quoniam et nos homines sumus”.

⁵⁶⁷ Cf. PL 41, *De Civitate Dei contra Paganos*, IX, 17.

⁵⁶⁸ AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, p. 51. PL 34, *De Doctrina Christiana*, I, 11.11: “Cum ergo ipsa sit patria, viam se quoque nobis fecit ad patriam”.

que são ao mal, e padecendo tudo quanto para eles é objeto de horror, e além disso realizando tudo o que eles admiram – pudesse converter todo o mundo a uma fé assim salutar, por força do amor e da autoridade⁵⁶⁹.

Contudo, Platão e Plotino não chegaram ao Paradoxo Absoluto, como um exame de suas doutrinas pode demonstrar ao leitor. Este ponto já foi reiteradamente discutido nesta tese, principalmente no capítulo três, no qual a antropologia, a ontologia, e a gnosiologia da tradição platônica foram confrontadas com a paradoxal perspectiva cristã, tanto em Agostinho quanto em Kierkegaard. Antes, porém, de se passar ao próximo tópico, restam ainda algumas questões a serem discutidas quanto a Plotino.

A literatura secundária acerca de Plotino, especialmente no século XX, percebeu muitas semelhanças entre seu neoplatonismo e o idealismo alemão. Um exemplo dessa interpretação na literatura secundária é o estudo do pesquisador sul-africano Philippus Villiers Pistorius, intitulado *Plotinus and Neoplatonism*. Pistorius faz uma exposição didática da doutrina plotiniana, explanando a doutrina do filósofo helênico sobre as três hipóstases que compõem a divindade, o Uno, o vouç (que ele traduz como Princípio Intelectual), e a Alma, e discorrendo sobre cada uma delas. Como visto acima, o próprio mundo é gerado a partir dessas hipóstases, e, em última análise, não se distingue da substância da própria divindade. Como já se falou anteriormente, este é um ponto em que Plotino não abraça o Paradoxo. Mas Pistorius observa que essas relações entre a divindade e o universo guardam muitas semelhanças com ideias formuladas em outras épocas. Para Pistorius, o sistema de Plotino é um bom exemplo de idealismo filosófico e, justamente por isso, “o obstáculo insuperável com o qual ele se confronta é a linguagem, a eterna inimiga da filosofia idealista”⁵⁷⁰.

No capítulo em que discute a primeira hipóstase da divindade, Pistorius expõe a discussão dos comentadores modernos acerca da transcendência ou da imanência do Uno de Plotino. Pistorius destaca o fato de que o texto plotiniano permite interpretações divergentes, sendo que alguns comentadores vêem razões para pensar o Uno como absolutamente transcendente, enquanto outros pensam haver razões para descrevê-lo como simultaneamente imanente e transcendente, visto que, como foi destacado acima, o próprio texto das *Enéadas* fala do Uno em termos de uma hipóstase da qual tudo “transborda”. Isto permite a divisão dos

⁵⁶⁹ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*, p. 29. PL 34, *De Vera Religione*, 3.3: “[Plato] responderet, credo, ille, non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum, tanta honestaret gratia, tanta firmitate roboraret, tanta denique maiestate subveheret, ut omnia contemnendo quae pravi homines cupiunt, et omnia perpetiundo quae horrescunt, et omnia faciendo quae mirantur, genus humanum ad tam salubrem fidem summo amore atque auctoritate converteret”.

⁵⁷⁰ Philippus Villiers PISTORIUS. *Plotinus and Neoplatonism*, p. 1. No original: “The insuperable obstacle that confronted him was language, the eternal enemy of idealistic philosophy”.

comentadores de Plotino entre deístas e panteístas. Pistorius pensa que a divindade plotiniana, considerada em todos os seus aspectos, é simultaneamente imanente e transcendente, sendo o Uno a expressão de seu aspecto transcendente⁵⁷¹.

De um modo geral, essa interpretação de Pistorius conduz a uma leitura panteísta da filosofia plotiniana, algo absolutamente inconciliável, em termos kierkegaardianos, com o Paradoxo Absoluto⁵⁷². Ademais, quando Pistorius compara o Deus de Plotino com o Deus Triúno do cristianismo, ele observa que a divindade plotiniana é “uma trindade mais íntima do que aquela da teologia cristã, pois nem o Uno, nem o Princípio Intelectual e nem a Alma podem concebivelmente existir como entidades independentes e separadas”⁵⁷³. Não há possibilidade, assim, de se pensar o Paradoxo Absoluto dentro do sistema plotiniano. Pistorius salienta também o fato de que Plotino parece às vezes se contradizer, mas o grande problema no sistema plotiniano, como já foi mencionado, seria a barreira da linguagem. Para Pistorius, “Plotinus não possui, como nós possuímos, uma rica herança de fraseologia e pensamento filosófico. Ele lutava com um problema do qual podia ver a solução, embora fosse impotente para expressá-la.”⁵⁷⁴.

Levando em consideração essa barreira linguística, essa carência que Plotino tinha de um aparato terminológico que os filósofos modernos têm graças a um milênio e meio de desenvolvimento do pensamento ocidental, Pistorius percebe que o filósofo neoplatônico pensa o Uno, a hipóstase transcendente da divindade, também como aquilo que contém toda a imanência. Seu panteísmo não se expressa na simples ideia de que Deus é imanente em relação ao mundo. O mundo, para Plotino, é imanente na transcendência da primeira hipóstase:

⁵⁷¹ Cf. Idem, p. 17.

⁵⁷² Climacus, aliás, faz uma forte identificação entre sistema e panteísmo quando escreve no *Pós-escrito*: “Frequentemente se tem lembrado e atacado os assim chamados sistemas panteístas dizendo-se que eles anulam a diferença entre bem e mal e a liberdade; talvez ainda se expresse isso de forma mais determinada dizendo-se que qualquer sistema desse tipo volatiza fantasticamente o conceito de *existência*. Mas não está certo dizer isso apenas dos sistemas panteístas, pois se faria melhor em mostrar que qualquer sistema tem de ser panteísta precisamente por causa da completude” (Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 128). SKS 7, 117-118: “Man har ofte mindet om og angrebet saakaldte pantheistiske Systemer ved at sige, at de hæve Forskjellen mellem Godt og Ondt og Friheden; maaskee udtrykker man sig nok saa bestemt ved at sige, at ethvert saadant System phantastisk forflygtiger Begrebet: Existents. Men man har ikke gjort rigtigt i at sige dette blot om de pantheistiske Systemer; thi man havde gjort bedre i at vise, at ethvert System maa være pantheistisk netop paa Grund af Afsluttetheden”.

⁵⁷³ Philippus Villiers PISTORIUS. *Plotinus and Neoplatonism*, p. 20. No original: “[...] a more intimate trinity than that of Christian theology, because neither the One, nor the Intellectual Principle, nor the Soul can conceivably exist as independent and separate entities”.

⁵⁷⁴ Idem, p. 19. No original: “Plotinus did not possess, as we possess, a rich heritage of philosophical thought and phraseology. He struggled with a problem of which he could see the solution although he was powerless to express it”.

O Uno é exaltado acima do universo, mas mesmo assim o universo existe somente em virtude do Uno. O Uno é tudo? Não, mas tudo está n'Ele. O grau no qual cada entidade está no Uno decide o grau de realidade daquela entidade. Não obstante, ou antes, por causa de Sua transcendência, tudo possui uma parte n'Ele. Ele não é imanente no universo. O universo é imanente n'Ele⁵⁷⁵.

Essa compreensão do Uno em Plotino é claramente antitética em relação ao Paradoxo Absoluto, pois exclui completamente a noção de uma criação a partir do nada. Nela, todas as coisas compartilham seu ser com o Uno, e o próprio mundo está contido nele, é imanente ao aspecto transcendente da divindade. Pistorius chega a contrastar Tertuliano e Plotino, afirmando que, para o filósofo helênico, Deus e sua criação são correlatos, e que a matéria é coeterna com Deus⁵⁷⁶.

Todo esse contraste forte com a perspectiva cristã, apesar das semelhanças evidentes, mas superficiais, que a doutrina das hipóstases tem com a Trindade no cristianismo, já está bastante claro. O que é muito pertinente para os argumentos que serão expostos no próximo tópico é a conclusão a que Pistorius chega ao fazer essa análise do pensamento plotiniano. Seguindo sua premissa de que o que diferencia Plotino dos idealistas modernos é a carência de um aparato linguístico mais desenvolvido, Pistorius passa a discorrer sobre a forte semelhança entre Plotino e Hegel:

O ponto de vista de Plotino é perfeitamente claro, e perfeitamente de acordo com o pensamento idealista. O temporal é imanente no eterno. Não há linha clara de demarcação entre o Absoluto e o Particular. Deus e seu universo são um. Consequentemente, nós não podemos abstrair algum aspecto de Deus e chamar esse aspecto de Divindade. Se o Uno fosse a Divindade, a imanência do temporal no eterno teria sido impossível. Mas Deus não é só o Uno. Ele é também o Princípio Intelectual e a Alma. Ele é Um-em-Muitos. Nós devemos pensar em Hegel e na semelhança muito clara entre ele e Plotino. Deus e Sua criação não podem ser pensados separadamente⁵⁷⁷.

Se o pensamento de Plotino, conquanto tido em alta conta em muitos aspectos por Agostinho, rejeita o Paradoxo Absoluto em um ponto fundamental, e se o pensamento de

⁵⁷⁵ Idem. No original: "The One is exalted above the universe, but the universe nevertheless exists solely by virtue of the One. Is the One everything? No, but everything is in Him. The degree in which any entity is in the One, decides the degree of reality of that entity. Notwithstanding, or rather, because of His transcendence, everything has a share in Him. He is not immanent in the universe. The universe is immanent in Him".

⁵⁷⁶ Cf. Idem, p. 27.

⁵⁷⁷ Idem, p. 26. No original: "The standpoint of Plotinus is perfectly clear, and perfectly in accord with Idealistic thought. The temporal is immanent in the eternal. There is no clear line of demarcation between the Absolute and the Particular. God and his universe are one. Consequently we may not abstract some aspect of God and call that aspect the Deity. Had the One been the Godhead, the immanence of the temporal in the eternal would have been impossible. But God is not only the One. He is also the Intellectual Principle and the Soul. He is One-in-Many. We must think of Hegel and the very clear resemblance between him and Plotinus. God and His creation cannot be thought of separately".

Hegel, nesse mesmo ponto fundamental, é em tudo assemelhado ao pensamento de Plotino, é possível considerar o pensamento de Hegel como antitético em relação ao Paradoxo Absoluto? E se o Paradoxo Absoluto é o que se interpõe, o que demarca um limite, entre cristãos de um lado e hereges e pagãos de outro, seria correto dizer que o Paradoxo Absoluto também se interpõe entre cristianismo e hegelianismo?

4.3. Um paradoxo entre cristãos e hegelianos

O problema das relações entre o pensamento de Kierkegaard e o hegelianismo em geral, e o pensamento de Hegel em particular, é, em certa medida, análogo ao problema das relações entre o pensamento de Agostinho e a tradição platônica e neoplatônica. É evidente que se deve ter muito cuidado ao se fazer tais analogias, mas o que está em discussão aqui é justamente o ponto de distinção entre cristianismo, compreendido como perspectiva existencial que propugna a fé como via de relacionamento com o Paradoxo Absoluto, e perspectivas que tentam vencer, com a força do intelecto, a aporia representada por esse mesmo Paradoxo.

Essa comparação não envolve apenas um exame de ideias abstratamente consideradas, tais como expostas nos escritos dos vários pensadores de diversas épocas envolvidos na questão. Os próprios aspectos histórico-biográficos desses pensadores, principalmente de Agostinho e de Kierkegaard, devem ser levados em conta. Se Agostinho, como dito no primeiro capítulo desta tese, fez pairar uma “extensa sombra” sobre toda a cultura ocidental subsequente, ele viveu sob uma sombra ainda mais extensa (porque mais antiga), que é a de Platão. Plotino também foi uma influência considerável no tempo de Agostinho, antecedendo-o em quase cem anos. Hegel, por sua vez, veio a falecer quando Kierkegaard já havia completado dezoito anos. Mesmo assim, sua influência na cultura européia já era considerável nos anos da infância de Kierkegaard.

O argumento desenvolvido até aqui levou em conta a ideia de que o uso do Paradoxo Absoluto, tal como formulado por Climacus, como ponto de referência para exames de doutrinas heréticas e pagãs na Antiguidade tardia não acarreta um anacronismo justamente por que o Paradoxo Absoluto está em perfeita consonância com elementos fundamentais da ortodoxia cristã que Kierkegaard certamente incluiria naquilo que ele chamava de

cristianismo do novo testamento, e que era a verdade: “O cristianismo do novo testamento era a verdade”⁵⁷⁸.

O mesmo, porém, não se aplica a uma comparação entre o(s) platonismo(s), especialmente o neoplatonismo de Plotino, e o hegelianismo. Há sério risco de se incorrer em anacronismos e em correlações descontextualizadas. Nem é preciso discorrer longamente sobre as diferenças culturais de momentos históricos tão distantes entre si no tempo. É preciso, porém, que um ponto seja destacado. Quando Agostinho polemiza com seus adversários intelectuais, ele o faz como quem tem a clara ideia de que seus oponentes não são cristãos. A cristandade, no tempo de Agostinho, não era a cultura predominante como era na Dinamarca oitocentista. Agostinho dirigia-se claramente contra hereges ou pagãos, embora pudesse também discordar de outros cristãos em algumas questões doutrinárias e teológicas. O título completo de uma de suas obras mais conhecidas, *A Cidade de Deus*, é, por exemplo, *De Civitate Dei contra Paganos*. Na Europa de Kierkegaard, porém, não faz sentido falar em paganismo ou mesmo em heresia. Pelo menos não do modo como se falava no tempo de Agostinho, onde as identidades religiosas não cristãs eram mais bem demarcadas e identificáveis. Seria, portanto, anacrônico dizer que alguém, no século XIX, pode ser chamado de pagão ou de herege porque suas ideias não estão de acordo com este ou aquele princípio sem o qual alguém não poderia ser chamado de cristão. A cristandade, essa mesma cristandade da modernidade que Kierkegaard chamou de ilusão, acabou por se revelar mais complacente com ideias e perspectivas filosóficas ou teológicas que seriam claramente inaceitáveis para pensadores dos primeiros séculos da era cristã.

Na cristandade (no sentido kierkegaardiano), é possível discutir ideias que, se examinadas com atenção, não podem fazer organicamente parte de um mesmo *corpus*, não podem compor uma mesma cosmovisão coerente, ainda que sejam fruto de um mesmo ambiente cultural e que emerjam dos mesmos debates. Essa pluralidade de ideias dentro de uma mesma ampla cultura que se diz cristã é diferente da pluralidade de opiniões que poderia ser vista no seio do cristianismo da Antiguidade tardia. Em termos gerais, pode-se dizer que há menos discordância entre Agostinho, Tertuliano e Orígenes do que entre tomistas e kantianos, ou do que entre realistas e nominalistas. Hegel, porém, representa um caso especial no cenário cultural do século de Kierkegaard. Como qualquer pensador europeu de seu tempo, Hegel produziu sua obra nessa cristandade de que Kierkegaard fala, no seio dessa mesma cultura, e as relações de seu pensamento com o cristianismo foram, e ainda são, objeto de

⁵⁷⁸ SKS 13, 179: “Det nye Testamentes Christendom var Sandheden”.

muito debate entre acadêmicos de diversas áreas. Mas Hegel é especial por razões que vão além do quanto suas ideias foram objeto de estudo, reflexão e discussão entre seus contemporâneos e seus pósteros. Toda a concepção de sistema, em Hegel, toda a pretensão de completude que essa ideia traz em si, desafia todos os que se propõem a criticá-la, justamente porque, em última instância, todas as críticas a ela dirigidas são passíveis de serem por ela mesma assimiladas. É um “poder de assimilação do sistema”, capaz de englobar contradições, de absorvê-las e de torná-las simples estágios de uma etapa posterior que dá continuidade à dinâmica que o pensamento hegeliano estabelece. O sistema, posto como tese, é capaz de engolir suas antíteses na “fagia” da *Aufhebung*, com a qual “engole” tudo o que se lhe opõe, “digerindo” ideias com o poder de sua suprassunção, que suprime e mantém, que dissolve e incorpora, sem interromper seu movimento dialético tal como aqueles monstros de filmes ruins, que são indestrutíveis porque absorvem todos os ataques que lhes são dirigidos.

Esse aspecto do hegelianismo revelou-se, compreensivelmente, atraente para muitos pensadores. Com a fórmula poderosa do sistema, com a possibilidade de que todas as contradições sejam suprassumidas, muita gente percebeu nessa filosofia uma saída para a resolução de diversas questões e problemas filosóficos. Parecia o fim das incômodas aporias e de tudo aquilo que humilha os filósofos ao lhes mostrar as limitações de seus intelectos. Mas uma imagem adequada para esse aspecto da filosofia de Hegel é a das sereias e de seu canto inebriante. Nesse sentido, talvez não seja exagerado dizer que nunca antes na história da filosofia ocidental um sistema filosófico mostrou-se mais resistente a oposições do que o pensamento hegeliano. Atacá-lo diretamente pode significar corroborá-lo, e a inteligência com que Hegel desenvolve suas ideias, a complexidade coerente de obras como *A Fenomenologia do Espírito* ou *A Ciência da Lógica*, tornam tudo muito consistente. Muito plausível. Muito verossímil.

O problema das relações entre Kierkegaard e Hegel, e entre Kierkegaard e o hegelianismo, é um dos temas mais discutidos por pesquisadores que se dedicam ao estudo do pensamento do filósofo de Copenhague. Na verdade, é um tema incontornável para quem lê Kierkegaard, e é quase impossível pensar sobre o que poderia ter sido a obra de Kierkegaard sem que Hegel o tivesse antecedido. Há um dito, atribuído comumente a Benedetto Croce, que afirma que só é possível compreender um filósofo quando se sabe contra quem ele se levantou polemicamente⁵⁷⁹. Esse dito parece ser muitíssimo adequado para se pensar Kierkegaard em relação a seus oponentes intelectuais, especialmente os hegelianos, e boa

⁵⁷⁹ O autor desta tese não conseguiu, porém, encontrar a referência direta em Croce.

parte da literatura secundária sobre o pensador dinamarquês é dedicada ao tema. Não é sem razão que muitos acadêmicos têm classificado Kierkegaard como “anti-hegeliano”, do mesmo modo como se costuma fazer com Schopenhauer e, às vezes, com Schelling. Enfim, não se pode pensar em Kierkegaard sem se pensar no aspecto religioso de sua obra, e quase tão difícil quanto ignorar o religioso no pensamento kierkegaardiano é ignorar suas relações com Hegel. Ricardo Quadro Gouvêa chega a defender a ideia de que a própria formulação da expressão “Paradoxo Absoluto” é “uma brilhante contrapartida irônica ao ‘Espírito Absoluto’ de Hegel”⁵⁸⁰, o que representa a presença desse antagonismo intelectual até mesmo na escolha de palavras pelo pensador dinamarquês. Essas questões, por outro lado, remetem o estudioso de Kierkegaard às próprias relações de Hegel com o cristianismo.

Este trabalho, naturalmente, não é uma investigação geral sobre as relações entre Kierkegaard e Hegel. Porém, se a ideia de Paradoxo Absoluto em *Climacus* é examinada nos termos de seus mais antigos pressupostos no pensamento cristão, a discussão terá que culminar inevitavelmente nas relações entre essa ideia e a filosofia de matriz hegeliana. Não pode ser de outro modo quando se leva em conta a leitura que muita gente fez do Paradoxo Absoluto como um ataque dirigido a Hegel. Até aqui, esta investigação tem enfatizado os aspectos nos quais o Paradoxo Absoluto se alinha com o cristianismo em contraposição, principalmente, a ideias de inspiração platônica. Em que medida essas ideias kierkegaardianas podem ser, então, opostas tanto a Platão e a Plotino quanto a Hegel? O hegelianismo é assim tão próximo do platonismo, a ponto de permitir que uma mesma ideia seja contraposta a elementos centrais dessas duas grandes correntes filosóficas?

As respostas a esses problemas talvez estejam, de novo, em um conjunto de premissas que seriam reconhecidas como o núcleo do cristianismo, ou pelo menos o núcleo de um modo bem específico de se compreender o que é ser cristão. Por várias vezes, expressões como “pensamento cristão”, “cosmovisão cristã” ou simplesmente “cristianismo” foram discutidas nesta tese. O problema quanto a essas expressões é a possibilidade de se as utilizar em referência àquilo que, para Kierkegaard, seria parte daquela ilusão chamada cristandade. Mas é muito difícil, na prática, traçar uma linha demarcatória absolutamente precisa entre tudo o que pertence exclusivamente à cristandade (como ilusão), e aquilo que também pertence ao cristianismo como compreendido por Kierkegaard, como compromisso existencial. Afinal, a maior parte daquelas pessoas que professavam socialmente o luteranismo dinamarquês do século XIX diria que Jesus é Deus feito carne, e os mais

⁵⁸⁰ Ricardo Quadros GOUVÊA. *Paixão pelo Paradoxo*, p. 197.

instruídos em teologia concordariam com a afirmação de que Deus criou o mundo a partir do nada. Ainda assim, muitos dos que professavam a religião cristã naquele tempo e lugar também mostravam-se fascinados com o pensamento hegeliano, e não viam problema em dizerem-se adeptos, de um ponto de vista intelectual e acadêmico, de pensamento do então celebrado filósofo alemão. Considerando esse quadro, seria cabível contrapor aqueles mesmos pressupostos agostinianos da ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto, formulados no contexto das polêmicas dos Padres da Igreja com pagãos e hereges, à filosofia do “cristão” Hegel?

Aquela citação do livro de Pistorius, feita ao final do tópico antecedente, pode ser considerada um ponto de partida para se enfrentar esse problema. Segundo Pistorius, a filosofia de Hegel e a de Plotino apresentam essa semelhança em um aspecto bastante geral, de que Deus e criação não são completamente distintos e não podem ser pensados separadamente. Tanto em Plotino quanto em Hegel, a imanência do tempo na eternidade equivale a uma imanência do universo em Deus, se Pistorius estiver correto. Obviamente, dentro de sistemas de pensamento tão complexos e nuançados quanto os de Hegel e Plotino, essa similaridade situa-se em um nível muito geral. Mas é precisamente essa generalidade que possibilita buscar, nos elementos mais específicos, pontos de convergência significativos para a compreensão das relações entre os pensadores examinados, como entre Hegel e Kierkegaard ou entre Agostinho e Plotino. De Agostinho, Platão e Plotino, já se tratou nos tópicos e capítulos anteriores. Eles serão agora mencionados aqui apenas no que for relevante para o seguinte problema: se a ideia de Paradoxo Absoluto separa cristãos e não-cristãos na antiguidade tardia, poderia essa ideia separar cristãos e não-cristãos na modernidade? Se o Paradoxo Absoluto realmente puder ser interpretado como um elemento absolutamente contraposto à filosofia de Hegel, seria possível dizer que Hegel não é cristão?

Antes de se passar ao problema, é necessário esclarecer algo que já foi trabalhado nesta tese. Em primeiro lugar, Hegel pode ser considerado cristão, sem dúvida, no quadro da cristandade, tal como Kierkegaard a descreve. Não há muito que se discutir sobre isso. Se Hegel, também em termos kierkegaardianos, tornou-se cristão em sua subjetividade, dando o salto da fé e aderindo ao Paradoxo Absoluto, é algo impossível de discussão pública, pois qualquer consideração desse tipo seria uma pretensão de fazer um juízo *sub specie aeterni*, o que não pode ser feito pelo existente, conforme os argumentos de Climacus. Resta então discutir apenas se o pensamento hegeliano desvia-se ou não daqueles pressupostos cristãos (e agostinianos), que sustentam o Paradoxo Absoluto de Climacus e sem os quais um pensador seria rejeitado como herege ou como pagão pelos cristãos da Antiguidade tardia.

A expressão “pensamento hegeliano”, por sua vez, deve ser esclarecida quando se trata de um estudo sobre a obra de Kierkegaard. Por muito tempo, a maior parte da literatura secundária dedicada à obra do dinamarquês considerou quase que exclusivamente as relações entre os escritos de Kierkegaard e os escritos de Hegel, fazendo, em geral, comparações diretas entre textos de ambos, identificando nos textos kierkegaardianos os diversos pontos de oposição ao pensamento hegeliano. Assim “pensamento hegeliano” costumava ser entendido apenas como “ideias constantes nos escritos de Hegel”. Foi isso o que Jon Stewart constatou quando afirmou que “a maioria dos estudos comparativos tendem a abstrair tanto Hegel quanto Kierkegaard de seus respectivos contextos históricos e a analisar suas posições diretamente *vis-à-vis* uma à outra, sem levar em consideração outras possíveis influências”⁵⁸¹. A essa perspectiva, Jon Stewart deu o nome de “standard view” ou “perspectiva padrão” das relações entre Kierkegaard e Hegel, que envolve a interpretação de uma oposição direta que Kierkegaard faria tanto ao pensamento de Hegel quanto à pessoa do filósofo alemão⁵⁸². Jon Stewart, reconhecendo que essa “perspectiva padrão” está presente na literatura secundária desde os tempos do próprio Kierkegaard, aponta como ápice desse modo de interpretar os dois pensadores a obra de Niels Thulstrup de 1967, *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*, que depois foi adaptada e publicada em alemão, em 1970, como *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel: Forschungsgeschichte*, e finalmente foi traduzida para o inglês e publicada em 1980 sob o título *Kierkegaard's Relation to Hegel*.

A leitura da obra de Thulstrup mostra ao leitor que o autor levou em conta todo o contexto cultural em que Kierkegaard se formou, especialmente as discussões sobre Hegel que ocorriam na Dinamarca nos anos 1830 até o início dos anos 1840. Thulstrup leva em consideração, por exemplo, o modo como Hans Lassen Martensen interpretava o pensamento de Hegel. Segundo Thulstrup, Martensen, pelo menos em sua juventude, não abraçou completamente a filosofia hegeliana, ainda que fizesse extenso uso dela na solução de problemas envolvendo as relações entre conhecimento e fé⁵⁸³. Stewart reconhece que Thulstrup faz uma descrição justa dessa discussão sobre Hegel na Dinamarca até 1842⁵⁸⁴. Contudo, ainda que Thulstrup discuta com certa profundidade a recepção do pensamento de Hegel na Dinamarca, ele desconsidera boa parte desse contexto quando se dedica à tarefa de examinar os escritos de Kierkegaard para apontar em cada texto aquilo que ele interpreta

⁵⁸¹ Jon STEWART. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 3. No original: “Most comparative studies tend to abstract both Hegel and Kierkegaard from their respective historical contexts and analyze their positions directly *vis-à-vis* one another without taking into consideration other possible influences”.

⁵⁸² Cf. Idem, p. 4.

⁵⁸³ Cf. Niels THULSTRUP. *Kierkegaard's relation to Hegel*, p. 44.

⁵⁸⁴ Cf. Jon STEWART. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 15.

como crítica direta do dinamarquês ao alemão. É sobre essa análise de Thulstrup que Stewart apresenta sua crítica. Para Stewart, Thulstrup parece deixar de lado aquilo que ele mesmo discutiu nos primeiros capítulos de sua obra, e passa a fazer quase que somente aquela contraposição *vis-à-vis* entre textos mais importantes de Kierkegaard, como *Ou-Ou*, *O Conceito de Angústia*, e as obras de Climacus, *Migalhas Filosóficas* e o *Pós-escrito*⁵⁸⁵.

Essa crítica de Stewart à “perspectiva padrão” é muito relevante para o problema desta tese, e será sempre levada em consideração daqui em diante. Em primeiro lugar, ninguém mais pode ignorar o trabalho de Stewart em qualquer estudo que envolva as relações entre Kierkegaard e o pensamento hegeliano. Em segundo lugar, é preciso levar em conta aquilo que Stewart chamou de “extensa sombra” de Thulstrup sobre a literatura secundária: “A perspectiva de Thulstrup lançou uma extensa sombra sobre a literatura secundária e foi assumida acriticamente por certo número de estudiosos da filosofia europeia do século XIX”⁵⁸⁶. O problema que essa influência de Thulstrup pode acarretar quando se discute as relações entre Kierkegaard e Hegel é, em certo sentido, análogo ao problema que estudiosos do pensamento agostiniano podem enfrentar, mas de modo inverso. Assim como é possível que um estudioso de pensamento de Agostinho acate sem muita consideração o pressuposto de que o pensamento do Bispo de Hipona recebeu grande influência do platonismo, também o estudioso de Kierkegaard pode vir a acatar sem grande consideração o pressuposto de que o filósofo de Copenhague opôs-se a Hegel em todos os seus escritos publicados a partir de 1841. As relações entre Agostinho e o platonismo são de tal modo complexas que o leitor prudente deveria evitar a simplificação de classificá-lo como “platonista cristão” ou algo semelhante, assim como seria prudente evitar classificar Kierkegaard simplesmente como “anti-hegeliano”. Assim como a apreciação que Agostinho faz dos acadêmicos de seu tempo era diferente da apreciação que ele fazia de Platão ou Plotino, também a apreciação que Kierkegaard fazia de Hegel não era totalmente equivalente à sua apreciação dos hegelianos com os quais polemizou. Toda essa discussão mostra o perigo das grandes generalizações, e isso também deve ser levando em conta no exame de pontos específicos do pensamento de um autor como Kierkegaard, como o Paradoxo Absoluto.

O debate iniciado por Stewart sobre esse tema ainda está longe de se esgotar, e há quem pense que Stewart pretende transformar Kierkegaard de anti-hegeliano em hegeliano. Isto não corresponde ao que, de fato, se depreende da leitura das pesquisas de Stewart, e é

⁵⁸⁵ Cf. Idem.

⁵⁸⁶ Idem, p. 16. No original: “Thulstrup’s view has cast a long shadow over the secondary literature and has been taken up uncritically by a number of scholars of nineteenth-century European philosophy”.

uma discussão que não tem espaço neste trabalho. O que importa aqui, em um primeiro momento, é tomar o estudo de Jon Stewart como base para se examinar como as ideias de Hegel provocaram um debate importante entre teólogos dinamarqueses, como esse debate despertou em muitas pessoas a percepção de que as ideias de Hegel conflitavam com pontos fundamentais da fé cristã, e como esse debate se relaciona com a formulação, por Kierkegaard, da ideia de Paradoxo Absoluto. Não se pretende aqui dizer que o Paradoxo Absoluto de Climacus foi de tal modo “filtrado” por esse debate a ponto de não poder mais ser relacionado diretamente com o pensamento de Hegel. Ao contrário, se o Paradoxo Absoluto pode ser relacionado diretamente, como se tem feito aqui, com Plotino, Platão, Aristóteles, Mani, e tantos outros nomes da história do pensamento ocidental, obviamente que se pode relacioná-lo com Hegel. Contudo, para se compreender a gênese da ideia de Paradoxo Absoluto, é importante saber por que o pensamento de Hegel causou tanto impacto e gerou um debate tão sério entre os intelectuais dinamarqueses daquele tempo.

O Deus Triúno do cristianismo é paradoxal sob o ponto de vista da ortodoxia. São três pessoas, distintas, cada qual com seus aspectos específicos. Mas são um só, uma só substância, indivisível, indissolúvel, uma e absoluta. O Filho é inferior ao Pai e o Filho é igual ao Pai. A criação, por sua vez, não é feita da mesma substância de Deus, e nesse ponto a trindade cristã distingue-se das hipóstases plotinianas. A absoluta transcendência de Deus persiste mesmo com a Encarnação do Verbo e com a presença do Filho em carne como homem entre os homens. Mas a ideia cristã de trindade tem um papel importante na filosofia de Hegel. A filosofia desse pensador alemão, em sua pretensão de absoluta completude, “obrigava-o a descrever como diferentes formas de saber e de cognição estão relacionadas umas com as outras”⁵⁸⁷. Para Hegel, aquilo que ele chama de Conceito é o que estrutura toda a realidade, e essa noção de Conceito tem um sentido específico no pensamento hegeliano, correspondente à unidade da universalidade, da particularidade e da individualidade. Hegel percebe a presença dessa estrutura em todos os campos do saber humano, e até a religião refletiria essa ideia. O cristianismo, por causa do dogma da trindade, seria “a forma mais alta de consciência religiosa”, pois “reflete a estrutura abstrata do Conceito”⁵⁸⁸. Cada pessoa da trindade, então, corresponderia a um dos três aspectos do Conceito: o Pai à universalidade, o Filho à particularidade e o Espírito Santo à individualidade. Desse modo, religião e filosofia expressariam o mesmo conteúdo, ainda que usando linguagens diferentes e modos diferentes

⁵⁸⁷ Jon STEWART. *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 146. No original: “[...] to give an account of how different forms of knowing and cognition are related to one another”.

⁵⁸⁸ Idem. No original: “[...] the highest form of religious consciousness [...] reflects the abstract structure of the Concept”.

de interpretar a mesma ideia. Contudo, a religião acaba por ser uma forma de expressão inferior do Conceito. Stewart explica esse ponto do pensamento de Hegel nos seguintes termos:

Segundo Hegel, religião e filosofia, em última instância, compartilham o mesmo conteúdo mas o interpretam de maneiras diferentes. No grande esquema sistemático das coisas, contudo, a religião está subordinada à filosofia, já que sua interpretação é, em última análise, insatisfatória. A distinção que Hegel faz entre filosofia e religião é que a primeira apreende a verdade por meio de conceitos abstratos, enquanto a outra apreende a verdade por meio de *Vorstellungen*, frequentemente traduzido como “representações” ou “pensamento-imagético”. O pensamento religioso envolve imagens e histórias. Embora elas representem a verdade conceitual, elas estão revestidas por uma roupagem empírica. Em contraste com elas, o filósofo é capaz de abstrair desse revestimento empírico e apreender o Conceito como Conceito. A visão de Hegel sobre a filosofia e a religião como métodos alternativos para se compreender a mesma verdade o leva a compará-las. A religião considera as imagens empíricas específicas como verdadeiras em si mesmas, e não consegue reconhecer que há uma verdade conceitual necessária mais elevada que se situa para além dela⁵⁸⁹.

Assim, para Hegel, a verdade mais elevada é a conceitual, aquela apreensível pelos filósofos. A verdade, em Hegel, não é mais aquele mestre interior agostiniano, com a qual o indivíduo deve ter uma relação intersubjetiva. Ela é um objeto, e a relação do filósofo com ela se estabelece como relação entre sujeito e objeto. A trindade cristã é uma representação inferior ao Conceito, unidade dos três aspectos que estruturam toda a realidade. Se, portanto, a visão religiosa encontra na trindade um mistério não passível de apreensão conceitual, isto se deve à sua incapacidade de alcançar aquela verdade conceitual abstrata que está para além do revestimento empírico das histórias e imagens da religião. Nisto, para Hegel, a religião se subordina à filosofia. E com isso já se pode perceber que o Conceito hegeliano é uma ideia que pretende ir além daquilo que o Paradoxo Absoluto estabelece como limite do entendimento. Stewart afirma que a consequência dessa perspectiva hegeliana é o estabelecimento de uma continuidade entre religião e filosofia, e nesta continuidade, a filosofia vai mais longe⁵⁹⁰. Portanto, o que se estabelece é uma hierarquia. Contrariamente ao

⁵⁸⁹ Idem, p. 147-148. No original: “According to Hegel, religion and philosophy ultimately share the same content but interpret it in different ways. In the grand systematic scheme of things, however, religion is subordinate to philosophy since its interpretation is ultimately unsatisfactory.

The distinction Hegel makes between philosophy and religion is that the former grasps the truth by means of abstract concepts, while the latter grasps it by means of *Vorstellungen*, often translated as “representations” or “picture-thinking”. Religious thinking involves images and stories. While these represent the conceptual truth, they are clad in an empirical dress. By contrast, the philosopher is able to abstract from this empirical dress and grasp the Concept as Concept. Hegel’s view of philosophy and religion as alternative methods for understanding the same truth led him to compare them. Religion takes the specific empirical images to be in themselves true and fails to recognize that there is a higher, necessary conceptual truth which lies behind them”.

⁵⁹⁰ Cf. Idem, p. 148.

pensamento iluminista que afirma a falsidade do cristianismo, Hegel afirma sua verdade, mas de um modo diferente do que as pessoas religiosas costumam entender. O filósofo alemão subordina a religião à filosofia.

Kierkegaard se dá conta disso ao perceber que a especulação hegeliana não nega o cristianismo, mas engloba-o, envolve-o, e tal constatação foi parte importante de sua inspiração. Conforme Stewart explica:

Muitos dos esforços de Kierkegaard, mais tarde, foram dedicados a delinear o que ele considerava serem os aspectos essenciais do Cristianismo, os quais não podem ser aprendidos pela filosofia, ou seja, o paradoxo da Encarnação, fé, paixão e escândalo⁵⁹¹.

Os aspectos essenciais do cristianismo, evidentemente, não são um simples fruto de um contra-argumento que um pensador apresenta diante de ideias de outro com as quais não concorda. Kierkegaard, em um texto como *Migalhas Filosóficas*, procura apresentar algumas contraposições ao pensamento hegeliano sobre a religião na forma de um experimento teórico, um conjunto de hipóteses desenvolvido por um filósofo fictício, o pseudônimo-personagem Johannes Climacus. Mas isso, como já foi exposto aqui, é tão somente uma estratégia literária para chamar a atenção para sua posição no debate. Antes, porém, que o próprio Kierkegaard começasse a tomar posição mais claramente nas discussões envolvendo o pensamento hegeliano, outros intelectuais dinamarqueses já travavam um debate sobre algumas consequências que pontos específicos do sistema de Hegel acarretavam para o cristianismo. E é nesses debates que as considerações de Stewart acerca das distinções entre os hegelianos dinamarqueses e os escritos do próprio Hegel começam a mostrar-se relevantes.

Nos anos que antecederam a escrita de *O Conceito de Ironia*, sua tese acadêmica, “Kierkegaard parece ter experimentado um período de encantamento com a filosofia de Hegel”⁵⁹². O decano da Faculdade de Filosofia da Universidade de Copenhague, Frederik Christian Sibbern, que pôde observar o jovem Søren em seus anos de estudante universitário, e que assinou a folha de aprovação de sua tese⁵⁹³, falava de um “período hegeliano de Kierkegaard”⁵⁹⁴. O próprio Kierkegaard, em 1850, reconheceu que sua apreciação por Sócrates havia sido demasiadamente influenciada por Hegel naquele período, e diz de si

⁵⁹¹ Idem. No original: “Much of Kierkegaard’s later efforts are dedicated to sketching what he considers to be essential features of Christianity, which cannot be grasped by philosophy, that is, the paradox of the Incarnation, faith, passion and offense”.

⁵⁹² Jon STEWART. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 17. No original: “Kierkegaard seems to have experienced a phase of infatuation with Hegel’s philosophy”.

⁵⁹³ SKS 1, 62.

⁵⁹⁴ Cf. Jon STEWART. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 17.

mesmo que ele era um “tolo hegeliano”⁵⁹⁵. Pois bem, naqueles mesmos anos em que Kierkegaard ainda se considerava um “tolo hegeliano”, havia entre os intelectuais dinamarqueses uma oposição a Hegel por causa das consequências que sua filosofia poderia acarretar para aspectos fundamentais do cristianismo. Antes, portanto, de o próprio Kierkegaard começar a despontar no cenário intelectual da Dinamarca como um crítico do hegelianismo, já havia um movimento anti-hegeliano dinamarquês.

Em sua obra *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, Jon Stewart relata que, no final da década de 1830, havia na Dinamarca um grupo de pessoas que começaram a criticar Hegel, especialmente sua *Ciência da Lógica*, e que se posicionavam em defesa da lógica clássica e dos princípios aristotélicos. Outro grupo se formou, em defesa de Hegel e de sua lógica especulativa, e essa polarização foi propícia ao debate. Segundo Stewart, dentre as pessoas que se opunham a Hegel, muitas percebiam que sua lógica não poderia ser aceitável sob uma perspectiva cristã, e “pensava-se que a filosofia de Hegel tinha uma relação questionável com a ortodoxia cristã”⁵⁹⁶. Um dos problemas que teólogos e filósofos cristãos dinamarqueses perceberam na filosofia de Hegel estava relacionado justamente à sua ideia de suprassunção, *Aufhebung*. Em sua *Ciência da Lógica*, Hegel diz:

Suprassumir [Aufhebung], e o *suprassumido [aufgehoben]* (aquilo que existe idealmente como um instante), constitui um dos conceitos mais importantes na filosofia. É uma determinação fundamental a qual repetidamente ocorre ao longo de toda a filosofia, o sentido da qual deve ser claramente apreendido e especialmente distinguido do *nada*. O que é suprassumido não é conseqüentemente reduzido a nada. Nada é *imediatamente*; o que é suprassumido, por outro lado, é o resultado da *mediação*; ele é um não-ser, mas como um resultado que tem sua origem em um ser. Ele tem ainda, portanto, *em si mesmo*, a *determinação a partir da qual ele se origina*⁵⁹⁷.

No instante da suprassunção, forma-se a unidade a partir de contrários. Em Hegel, porém, esse processo não está confinado ao âmbito formal da lógica consagrada pelo pensamento aristotélico. A lógica especulativa hegeliana é uma ontologia. Como se verá mais adiante, essas considerações ao mesmo tempo lógicas e ontológicas enfrentaram resistência de

⁵⁹⁵ Cf. Idem. SKS 24, 32: “O, jeg hegelianske Daare [...]”. Uma exclamação que equivale a algo como “Oh, que tolo hegeliano eu era!”

⁵⁹⁶ Jon STEWART. *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 247. No original: “[...] Hegel’s philosophy was thought to have a debatable relation to Christian orthodoxy”.

⁵⁹⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Science of Logic*, p. 106-107. Na tradução consultada: “‘To sublimate, and the sublated (that which exists ideally as a moment), constitute one of the most important notions in philosophy. It is a fundamental determination which repeatedly occurs throughout the whole of philosophy, the meaning of which is to be clearly grasped and especially distinguished from *nothing*. What is sublated is not thereby reduced to nothing. Nothing is *immediate*; what is sublated, on the other hand, is the result of *mediation*; it is a non-being but as a *result* which had its origin in a being. It still has, therefore, *in itself the determinateness from which it originates*”.

alguns dinamarqueses justamente porque, ao pretender superar (ou talvez suprassumir) a lógica aristotélica, ela estabelece um problema para a teologia dogmática. Mas antes de prosseguir nesse problema, é ainda importante citar outras passagens de Hegel sobre a suprassunção: “Algo é suprassumido somente na medida em que tenha entrado em unidade com seu oposto; nesta significação mais particular, como algo refletido, ele pode apropriadamente ser chamado de um *instante*”⁵⁹⁸ [e a palavra *instante* está grafada em itálico na tradução consultada]. Na suprassunção, ser e nada são instantes na constituição da unidade, e assumem novo sentido nesse processo eminentemente dinâmico:

O sentido e a expressão mais precisos que ser e nada recebem, agora que eles são *instantes*, devem ser definidos a partir da consideração do ser determinado como a unidade na qual eles são preservados. Ser é ser, e nada é nada, somente em suas contradistincções de um para o outro; mas em sua verdade, em sua unidade, eles desaparecem como essas determinações e são agora outra coisa. Ser e nada são o mesmo; *mas justamente porque eles são o mesmo eles não são mais ser e nada*, mas têm agora um significado diferente. No devir eles eram vir-a-ser e deixar-de-ser; no ser determinado, uma unidade diferentemente determinada, eles são novamente instantes diferentemente determinados. Esta unidade agora permanece como seu fundamento, do qual eles não emergem novamente na significação abstrata de ser e nada⁵⁹⁹.

Assim compreendidos, tanto o ser quanto o não-ser sujeitam-se ao devir. Tudo é permeado pela κίνησις, o movimento de suprassunção que confina tanto o ser quanto o não-ser no mesmo destino, de instantes simultaneamente superados e mantidos, desaparecidos como determinações, mas preservados como momentos determinados de uma nova unidade. Como observou Thulstrup em seu texto sobre Hegel na *Bibliotheca Kierkegaardiana*, o aspecto mais característico da filosofia de Hegel é “o fato de que, para ele, tanto mutabilidade quanto imutabilidade são determinações totais do universo todo. Para ele, tudo, sem qualquer exceção, é realmente mutável”⁶⁰⁰. O ser, portanto, não é mais a referência diante da qual se pensa o nada como seu oposto. O ser não é mais o *índex sui et nihili*. O que passa a ser o

⁵⁹⁸ Idem, p. 107. Na tradução consultada: “Something is sublated only in so far as it has entered into unity with its opposite; in this more particular signification as something reflected, it may fittingly be called a *moment*”.

⁵⁹⁹ Idem, p. 107-108. Na tradução consultada: “The more precise meaning and expression which being and nothing receive, now that they are *moments*, is to be ascertained from the consideration of determinate being as the unity in which they are preserved. Being is being, and nothing is nothing, only in their contradistinction from each other; but in their truth, in their unity, they have vanished as these determinations and are now something else. Being and nothing are the same; *but just because they are the same they are no longer being and nothing*, but now have a different significance. In becoming they were coming-to-be and ceasing-to-be; in determinate being, a differently determined unity, they are again differently determined moments. This unity now remains their base from which they do not again emerge in the abstract significance of being and nothing” [Em itálico no original].

⁶⁰⁰ Niels THULSTRUP. *Kierkegaard and Hegel*, p. 61. No original: “[...] the fact that to him both mutability and immutability are total determinations of the whole universe. To him everything without any exception is really mutable”.

index é todo esse processo lógico que absolutiza o movimento e que transborda os limites da forma e invade agora a ontologia. O movimento passa a ser o próprio verdadeiro: “Seu movimento [do verdadeiro], que nesse elemento [a diversidade] se organiza como um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa*”⁶⁰¹.

A ortodoxia cristã, como se viu até agora, identifica Deus com o ser e com a própria verdade. O mal⁶⁰², como visto acima, não tem estatuto ontológico. A primeira pessoa da Trindade, o Pai, identifica-se como o imutável, aquele que está fora do tempo e que é a própria substância da eternidade. É o Criador, aquele que faz todas as coisas virem à existência, por meio do Verbo, o Filho. Na ortodoxia cristã, a divindade não devém, ela faz as coisas devirem. Essa concepção de criação, porém, não encontra lugar na filosofia especulativa. Ettore Rocca, comentando a *Ciência da Lógica* de Hegel e a interpretação que Heiberg lhe dava, em comparação com *Migalhas Filosóficas* de Climacus e com *Prefácios* de Nicolaus Notabene, mostra como a compreensão de devir na filosofia especulativa acaba por equiparar o nascer e o perecer, o surgir e o cessar, fazendo com que sejam tão somente “modos de ver a mesma coisa”⁶⁰³, e não mais realidades ontologicamente distintas. Mas como Rocca observa, Kierkegaard, ao fazer Climacus refletir sobre o termo “Tilblivelse”, devir, está enfatizando uma ideia de gênese, de criação⁶⁰⁴. É um vir à existência específico, e não aquele do sistema, que torna indistinguíveis tanto a vida quanto a morte. É a *kínesis* da *gênesis*, e não qualquer outro movimento.

Mas o sistema hegeliano é justamente um sistema: sua força se mostra também na consistência com que foi elaborado. Como destacou Stewart em citação feita anteriormente, toda forma de saber, inclusive a religião, vem a se subordinar à filosofia e ao Conceito, ápice do conhecimento. De modo semelhante ao que argumentou sobre o ser e o não-ser em sua *Ciência da Lógica*, Hegel, no âmbito de sua filosofia “omnidinâmica”, também aborda as relações entre verdade, falsidade e Absoluto em sua *Fenomenologia do Espírito*. Lê-se lá:

⁶⁰¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 47.

⁶⁰² Há que se distinguir, no pensamento de Kierkegaard, a abordagem sobre o mal no nível da existência e do histórico, considerado em uma perspectiva eminentemente ética (e, mais especificamente, ético-existencial), e o mal em termos ontológicos e metafísicos. Com efeito, quando Kierkegaard aborda essa questão em suas relações com a existência e com a antropologia, o mal é aparentemente tratado como se tivesse algum estatuto ontológico. Um exemplo disso pode ser encontrado no próprio Climacus quando, no *Pós-escrito*, ele discute a diferença entre o (ser humano) *ser* tanto bom quanto mau, e a impossibilidade de um (ser humano) *tornar-se simultaneamente* bom e mal. (Cf. SKS 7, 383). O (ser humano) ser bom [god] e mau [ond], naquele caso, é identificado claramente com uma maneira de se expressar a disposição do ser humano tanto para o bem [Godt] quanto para o mal [Ondt]. Nisto já se pode perceber um exemplo de distinção ontológica entre bem e mal [Godt og Ondt] no campo metafísico, e a condição de bom e mau [god og ond] no campo ético e existencial.

⁶⁰³ Ettore ROCCA. *Kierkegaard*, p. 142. No original: “[...] modi di vedere la stessa cosa”.

⁶⁰⁴ Cf. Idem, p. 142-143. Cf. também Ettore ROCCA. *Tilblivelse, From Ordinary Language to the Philosophical Tradition*, p. 1-3.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: todos os animais”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas se contém; - de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um tornar-se Outro que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto.

Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o simples vir-a-ser. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar –, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.

É portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como simples no resultado – ou melhor, que é justamente esse Ser retornado à simplicidade⁶⁰⁵.

Enfim, é pertinente ainda uma última citação da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel: “O verdadeiro e o falso pertencem aos pensamentos determinados que, carentes-de-movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo”⁶⁰⁶. É mister pensar esse modo como o verdadeiro e o falso se relacionam na heracliteana e “pantarréica” dinâmica do sistema hegeliano em contraste com aquilo que Climacus enfatiza em seus escritos: a verdade é *index sui et falsi*, e o Paradoxo Absoluto é *index e judex sui et falsi*. Pelo que se lê em Hegel, essa soberania da verdade, do absoluto, ou até a majestade da eternidade de que falava Plotino, se dissipam. Verdade e falsidade subsistem como meras funções da dinâmica do sistema. O absoluto é ainda chamado de absoluto por ser vir-a-ser-de-si-mesmo, mas é claramente condicionado pelo movimento, pela mudança, e assim esvazia-se (não no sentido da κένωσις cristã, certamente) de sua incondicionalidade. Hegel não hesita em afirmar que o Absoluto é um resultado, mas vai além disso: o Absoluto é essencialmente resultado! Absolutez e

⁶⁰⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 36.

⁶⁰⁶ Idem, p. 48.

incondicionalidade ganham, assim, um distanciamento que a filosofia não havia imaginado até então. E nesse movimento, a própria verdade passa da incondicionalidade ao estado de coisa condicionada pela dinâmica absoluta da especulação. O que parece ganhar incondicionalidade é a própria ideia de mediação, essa que é “simples vir-a-ser” quando considerada pelo prisma da abstração pura.

Por que tudo isso enfrentou tanta resistência de dinamarqueses que puseram-se a defender a lógica aristotélica contra Hegel? Se as passagens de Hegel citadas acima forem examinadas em comparação com a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto, qualquer leitor atento já será capaz de perceber o contraste que emergirá dessa comparação. A imutabilidade da verdade e da eternidade não admitiria a dinâmica que a mediação hegeliana impõe sobre absolutamente tudo, inclusive sobre o próprio absoluto. Mas o Paradoxo Absoluto, conquanto seja possível de ser examinado em contraste com ideias de qualquer época (como foi feito várias vezes até aqui), só nasceu como expressão comunicativa e literária de Kierkegaard em 1844. A discussão dessas ideias hegelianas começou a incomodar alguns cristãos dinamarqueses antes disso.

A lógica aristotélica estabelece aquilo que ficou conhecido como *tertium non datur*, a Lei do terceiro excluído. No mundo anglófono, essa lei é chamada de “excluded middle”, o meio excluído. A lógica ou filosofia especulativa de Hegel contrapõe-se a esse princípio aristotélico ao afirmar aquela dinâmica, aquela mediação, que no movimento inafastável suprassume opostos em unidade. Em seu texto *Da Interpretação*, Aristóteles expõe o seguinte raciocínio:

No que toca a coisas presentes ou passadas, as proposições, sejam afirmativas ou negativas, são necessariamente verdadeiras ou falsas. E quanto às proposições contraditórias sobre universais que apresentam sujeito universal, também necessariamente uma é verdadeira e a outra, falsa, ou então, como observado antes, possuem sujeitos particulares. Isso, contudo, não é forçosamente assim no caso de duas proposições tais que tenham universais como sujeitos, mas que não são elas mesmas universais. Esta questão já foi igualmente discutida por nós.

Quando, entretanto, lidamos com proposições cujos sujeitos são particulares enquanto seus predicados se referem ao futuro e não ao presente ou ao passado, percebemos que a situação se altera completamente. Afirmativas ou negativas as proposições, sendo elas mesmas verdadeiras ou falsas, todo predicado afirmado tem que pertencer ao seu sujeito ou não. Consequentemente, se alguém, declara que um certo evento ocorrerá e outro indivíduo declara que não ocorrerá, um deles estará evidentemente dizendo a verdade, ao passo que o outro, com a mesma evidência, não estará. Ambos os predicados não podem pertencer a um único sujeito relativamente ao futuro, pois se é verdadeiro declarar que uma certa coisa particular é branca, esta tem que ser necessariamente branca. O inverso disso também vale. Por outro lado, quanto a ser branca ou não branca, é verdadeiro tanto afirmá-lo

quanto negá-lo. E se não é, efetivamente, branco, então dizer que é será falso. E se dizer que é for falso, então resulta a coisa não ser branca. Somos, portanto, levados a concluir que todas as afirmações e todas as negações têm que ser ou verdadeiras ou falsas⁶⁰⁷.

Esse princípio da lógica aristotélica foi um dos principais argumentos que os anti-hegelianos dinamarqueses contrapuseram aos seus conterrâneos hegelianos quando o debate eclodiu publicamente em 1839. Jon Stewart relata que o entusiasmo envolvendo a filosofia de Hegel na Dinamarca estava aumentando em 1837, quando Martensen começou a fazer preleções na Universidade de Copenhague sobre história da filosofia e teologia especulativa, ganhando muitos seguidores entre seus alunos. “Muitos deles consideravam-se convertidos de Hegel”⁶⁰⁸, segundo a narrativa de Stewart. Aqueles que consideravam a filosofia de Hegel incompatível com o cristianismo incomodavam-se com a influência de Martensen sobre aqueles jovens, como se o professor os estivesse desviando ou corrompendo.

Em 1837, Martensen publicou sua tese acadêmica em Latim, *De Autonomia Conscientiae Sui Humanae*. Essa tese recebeu uma resenha muito favorável em 1839, escrita por um teólogo chamado Bornemann. Nela, o resenhista tentou promover a obra de Martensen e endossar a ideia hegeliana de suprassunção ou de mediação dos opostos⁶⁰⁹. Uma afirmação de Bornemann, no contexto dessa promoção que ele fez do pensamento de Hegel, chamou a atenção de cristãos dinamarqueses: “Na teologia, tanto o racionalismo quanto o sobrenaturalismo são pontos de vista antiquados que pertencem a uma era que já desapareceu”⁶¹⁰. Segundo Stewart, Bornemann saudava Martensen como a posição mais avançada sobre essas questões na teologia, pois Martensen teria sido capaz de suprassumir dialeticamente as perspectivas tradicionais, racionalismo e sobrenaturalismo, tornando-as ultrapassadas, superadas⁶¹¹.

Quem se sentiu, então, no dever de responder a Bornemann, e também a Martensen, foi o Bispo Mynster, que havia muito tempo já expressava oposição ao hegelianismo. Naquele mesmo ano de 1839, Mynster escreveu um artigo intitulado *Racionalismo, Sobrenaturalismo*, no qual “argumentou contra a afirmação de Bornemann, de que a oposição entre esses dois

⁶⁰⁷ ARISTÓTELES. *Órganon*, p. 89-90.

⁶⁰⁸ Jon STEWART. *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 247. No original: “[...] many of whom regarded themselves as Hegel converts”.

⁶⁰⁹ Cf. idem.

⁶¹⁰ Idem, p. 248. No original: “In theology both rationalism and supernaturalism are antiquated standpoints which belong to an age which has disappeared”.

⁶¹¹ Cf. Idem.

pontos de vista não era mais relevante”⁶¹². Para tanto, Mynster fez uma exposição de várias perspectivas teológicas da época que poderiam ser classificadas ou como racionalistas, ou como sobrenaturalistas, para então fazer uma defesa da lógica aristotélica e do seu princípio do terceiro excluído. No uso que Mynster faz de Aristóteles, ele estabelece a premissa de que aquelas duas perspectivas, a racionalista e a sobrenaturalista, são mutuamente excludentes e contraditórias. Assim, contestando o que Bornemann afirmou, Mynster argumenta que a contradição entre as duas perspectivas faz com que seja impossível que as duas sejam antiquadas. Se uma é antiquada, a outra não pode ser, e vice-versa⁶¹³.

Mynster conhecia as críticas e o desprezo que Hegel tinha pela lei do terceiro excluído, e faz uma defesa de Aristóteles e de sua lógica. Esse ponto do artigo de Mynster é muito significativo para o tema desta tese, e por isso merece ser aqui transcrito antes de ser examinado. Após fazer uma exposição do debate entre racionalismo e sobrenaturalismo, Mynster afirma:

Essas duas perspectivas podem existir e florescer ao mesmo tempo, na medida em que as pessoas se alinham com uma ou com outra de acordo com suas disposições intelectuais. Mas poderiam elas ser antiquadas ao mesmo tempo? Se é característico do racionalismo consistente – e nisto como mostrado acima, o naturalismo está de acordo – “rejeitar a necessidade e a realidade efetiva de uma revelação como uma mensagem trazida de uma maneira sobrenatural por Deus para os Seus seres humanos,” e se, ao contrário, o sobrenaturalismo se fundamenta precisamente em tal revelação, então parece que a religião deve sempre ser considerada sob uma dessas perspectivas, e que se uma delas realmente fosse mais antiquada, então a outra teria que ser muito mais dominante, a não ser que se suponha que o *principium exclusi medii inter duo contradictoria* também seja antiquado⁶¹⁴.

E então, após recorrer a essa lei da lógica aristotélica Mynster dirige-se ao pensamento de Hegel, mostrando estar ciente das críticas que o alemão fez a Aristóteles:

Nós realmente encontramos essa lei tratada com aparente desaprovação na Lógica de Hegel (Werke, IV, 66). Suas discussões sobre ela em outros textos não nos interessam aqui. Nós simplesmente notamos que quando ele explica a lei no sentido em que ela é geralmente compreendida, ele declara que ela é tão trivial que não chega a ser digna de discussão. Ele usa exemplos que

⁶¹² Idem. No original: “[...] argued against Bornemann’s claim that the opposition between these two standpoints was no longer relevant”.

⁶¹³ Cf. Idem.

⁶¹⁴ Jakob Peter MYNSTER. *Mynster’s “Rationalism, Supernaturalism” and the Debate about Mediation*, p. 109. Na tradução consultada: “These two views can exist and flourish at the same time, as people align themselves with the one or the other according to their intellectual disposition. But can they also be antiquated at the same time? If it is characteristic for consistent rationalism – and in this, as was shown above, naturalism makes common cause with it – “to reject the necessity and actuality of a revelation as a message brought about in a supernatural manner by God to His human beings,” and if, by contrast, supernaturalism grounds itself in precisely such a revelation, then it seems that religion must always be regarded under one of these views, and that if one of them really were antiquated, then the other would have to be that much more dominant, unless the *principium exclusi medii inter duo contradictoria* is also supposed to be antiquated”

deixam claro que, para ele, a lei é risível: “Quando as determinações doce, verde, quadrado, são consideradas e então se diz que ou o espírito é doce ou não é doce, verde ou não verde, e assim por diante, isto é uma trivialidade que não leva a nada.” Mas não há dúvida de que quando se desenvolvem essas leis para as atividades da alma, como o pensamento é chamado, presume-se que vale a pena esclarecer os primeiros princípios sobre os quais todo o pensamento repousa e sem os quais o pensamento é impossível. Também não há dúvidas de que seria possível escolher exemplos que mostrariam como é óbvio que a lei não é infrutífera. Quando dizemos “a revelação sobre a qual o cristianismo se funda é ou natural ou sobrenatural,” presume-se que seja imediatamente claro que toda mediação é impossível aqui, e que todas as tentativas de fazê-lo só podem levar a um “meio de caminho”, a um titubeante e oscilante ir e vir entre um sobrenaturalismo racionalista e um racionalismo sobrenaturalista, como se vê frequentemente [...]”⁶¹⁵.

Mynster demonstra um ponto muito importante: não é possível pensar em termos diversos daqueles estabelecidos pela lógica aristotélica em diversas situações concretas, e as banalidades que Hegel apresenta como exemplo para uma suposta trivialidade ou desimportância da lei do terceiro excluído caem por terra quando, na existência, é preciso fazer escolhas entre posições contraditórias e não conciliáveis. Mynster termina seu artigo de um modo que dá muito que pensar aos leitores de Kierkegaard:

Aut/aut; é possível fazer mediação entre opostos, mas não entre contradições. Toda teoria científica básica deve decidir por uma entre duas perspectivas mutuamente contraditórias. Aqui, o estudioso bem informado e que trabalha com seriedade, de cujas discussões limitamo-nos a uma única afirmação, concordará perfeitamente conosco de que não se trata de uma questão de se perguntar sobre o que é velho ou o que é novo, mas sobre o que é verdadeiro. Não é incomum ouvir que, na ausência de argumentos mais substanciais, se apela para o progresso da ciência, e isso se ouve até daqueles que pouco sabem sobre o que nossa época nos trouxe. Mas mesmo que a verdade pudesse ser vista como temporariamente antiquada, ela iria se levantar novamente em uma forma rejuvenescida⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Idem, p. 109-110. Na tradução consultada: “We do actually find this law treated with apparent disapproval in Hegel’s *Logik* (Werke, IV, 66). His discussions of it elsewhere need not concern us here. We note simply that when he explains the law in the sense in which it is usually understood, he declares it to be so trivial as to be unworthy of discussion. He uses examples which make it clear that, for him, the law is laughable: “When the determinations sweet, green, square, are taken and then it is said that spirit is either sweet or not sweet, green or not green, and so on, this is a triviality leading nowhere.” But doubtless when developing the laws for the activity of the soul, as thinking is called, it is presumably worth the trouble to clarify the first principles, upon which all thought rests and without which thought is impossible. There is also no doubts that examples could be chosen so that it is obvious that the law is not fruitless. When we say “the revelation which Christianity rests upon either is supernatural or is not supernatural,” it presumably is immediately clear that all mediation is impossible here and that all such attempts towards it can only lead to a halfway point, to a teetering and oscillation back and forth between rationalist supernaturalism and supernaturalist rationalism, as one often sees [...]”

⁶¹⁶ Idem, p. 110. Na tradução consultada: “*Aut/aut*; one can mediate between opposites but not between contradictions. Every basic scientific theory must decide for one or the other of mutually contradictory viewpoints. Here the well-informed and seriously industrious scholar, from whose discussion we have limited ourselves to a single statement, will be in perfect agreement with us that it is not a question of asking about what is old or new but about what is true. One not infrequently hears, in the absence of more substantial arguments,

Segundo relata Stewart⁶¹⁷, o artigo de Mynster provocou duas respostas, ambas defendendo a perspectiva hegeliana: um artigo de Martensen e um de Johan Ludvig Heiberg. Além disso, a expressão latina “aut-aut” e a dinamarquesa “enten-eller” passaram a ser usadas dos dois lados do debate. Os defensores da lógica aristotélica usavam a fórmula como seu lema, já que ela é uma expressão resumida da lei do terceiro excluído. Já os hegelianos passaram a usá-la de modo jocoso, para dizer que os defensores do aristotelismo eram antiquados e ultrapassados.

Stewart conta que o debate se prolongou e prosseguiu nos primeiros anos da década de 1840, justamente quando Kierkegaard estava escrevendo seu livro *Enten-Eller*. Nessa obra, Kierkegaard já dá mostras de que percebia os problemas da filosofia especulativa de matriz hegeliana, e que a postura dos aristotélicos dinamarqueses, como Mynster, era mais defensável. Há contradições que simplesmente não podem ser conciliadas ou mediadas, conforme observa Jon Stewart:

Um importante aspecto das repetidas objeções à mediação é que existem dicotomias absolutas dentro da esfera religiosa que nunca podem ser mediadas. Pelo contrário, elas permanecem para sempre como alternativas opostas, e qualquer tentativa de mediá-las leva somente a distorções e confusões⁶¹⁸.

A partir deste ponto, algumas considerações podem ser feitas acerca do Paradoxo Absoluto. Se a posição de Mynster for examinada em comparação com a posição de Hegel e a posição dos hegelianos dinamarqueses, é perfeitamente possível afirmar que a perspectiva esposada pelo Bispo da Zelândia naqueles debates está perfeitamente de acordo com a visão de Climacus. Não se quer com isto afirmar que Mynster estabeleceu o Paradoxo Absoluto antes de Kierkegaard, mas sim que ele chamou a atenção para a impossibilidade de se aplicar aquela dinâmica da filosofia especulativa a absolutamente todas as oposições encontráveis na existência. Há muitas situações em que o sujeito é levado a escolher entre duas opções mutuamente excludentes, e não é possível promover uma síntese entre elas. O sujeito deve expressar-se em termos de “sim, sim; não, não”⁶¹⁹, e tentar conciliar as oposições conduz a uma ilusão.

appeals to the progress of science, and these even from those who hardly know what the age has brought. But even if truth could be viewed as temporarily antiquated, it will rise up again in a rejuvenated shape”.

⁶¹⁷ Jon STEWART. *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 249-250.

⁶¹⁸ Idem, p. 251. No original: “An important aspect of Kierkegaard’s repeated objection to mediation is that there exist absolute dichotomies within the religious sphere which can never be mediated. Instead, they remain forever opposed alternatives, and any attempt to mediate them only leads to distortions and confusions”.

⁶¹⁹ Mt 5:37.

Sob um ponto de vista da história da filosofia, e especialmente da história das relações entre Kierkegaard e o hegelianismo, o trabalho de Stewart chama a atenção para a correta contextualização daqueles debates. Quando, por exemplo, Mynster é mencionado por Climacus no *Pós-escrito* como opositor da perspectiva hegeliana⁶²⁰, a crítica ali presente é dirigida especificamente a Martensen e Heiberg, os “hegelianos entre nós”⁶²¹. É preciso, sob um ponto de vista da história das ideias, fazer tais distinções, especialmente levando-se em conta o fato de que os hegelianos dinamarqueses nem sempre concordavam inteiramente com o próprio Hegel. Thulstrup, por exemplo, fala que Martensen tinha independência de pensamento suficiente para não abraçar Hegel completamente, discordando do alemão em temas como a pessoalidade de Deus⁶²². Assim como as relações entre Agostinho e outros pensadores da antiguidade eram nuançadas e complexas, tornando problemáticas quaisquer simplificações, as relações entre Kierkegaard e seus contemporâneos dinamarqueses e até entre Kierkegaard e Hegel resiste a grandes simplificações.

Contudo, um exame de pontos fundamentais do pensamento hegeliano, quando contrastado com aqueles elementos essenciais para a ideia de Paradoxo Absoluto que vêm sendo discutidos até aqui, continua revelando uma forte oposição entre as duas perspectivas. Mais que isso, a própria ideia de Paradoxo Absoluto, quando considerados os antecedentes históricos da obra pseudonímica de Kierkegaard nos anos 1840, parece ter sido fortemente inspirada naquela polêmica iniciada pelo próprio Bispo Mynster ao provocar os hegelianos e ao chamá-los para o embate de ideias. O *tertium non datur* aristotélico é fundamental para se pensar o Paradoxo naqueles termos que já foram examinados nesta tese. As vias que pensadores cristãos, como Agostinho, tomaram para desenvolver suas reflexões sobre a eternidade, o tempo e a criação, conduzem a dois âmbitos que não podem ser mediados da maneira como Hegel pretendia ser capaz de fazer. Se a mediação de Hegel é, como visto acima, conceitual e filosófica, ela confia nas capacidades do intelecto para suprassumir tudo aquilo que a religião coloca diante do sujeito. Um compromisso existencial com a verdade, um salto de fé, tudo isso seria desnecessário se o Conceito de Hegel pudesse ser de fato alcançado pela via filosófico-especulativa que o pensador alemão elaborou. Pois tudo, em última análise, se dá na imanência. Conforme observou Stephen Crites, o eterno se manifesta na história tanto para Hegel quanto para Kierkegaard, mas para Hegel, “a manifestação temporal é, no fim das contas, um instante dialético em uma auto-relação essencialmente

⁶²⁰ Cf. SKS 7, 277.

⁶²¹ SKS 7, 277: “Ogsaa hos os har Hegelianere [...]”

⁶²² Cf. Niels THULSTRUP. *Kierkegaard's relation's to Hegel*, p. 44-45.

atemporal do espírito”⁶²³. Tudo acaba por se dissolver em uma imanência superabrangente, e nisso Hegel não se distingue muito de Plotino, como já foi discutido acima. O próprio sentido de termos como “absoluto” ou “eternidade” altera-se significativamente quando são pensados no contexto do sistema hegeliano ou quando são pensados em uma perspectiva que admite o Paradoxo Absoluto. E especial destaque merece o uso do termo “instante” em Hegel, conforme citado acima, e aquele “instante” de que fala Climacus. Como visto anteriormente, o instante em *Migalhas Filosóficas* é o principal ponto de distinção entre o socrático-platônico e o cristianismo apresentado como hipótese pelo autor pseudônimo. O instante kierkegaardiano é absolutamente decisivo e fundamentalmente inalcançável pelo intelecto. Ele é aquele “átomo de tempo” que escapa a qualquer especulação, que acaba por escapar da própria noção de tempo quando se tenta apreendê-lo, o que foi demonstrado por Agostinho e reiterado por Haufniensis⁶²⁴. Em Hegel, porém, o instante torna-se até banal: ser e nada são igualmente instantes, simultaneamente superados e preservados no perene movimento de suprassunção da lógica hegeliana, como quaisquer outras contradições mediadas e tornadas unidade.

Mas o que Hegel ou qualquer hegeliano não podem fazer é conciliar seu próprio sistema com o Paradoxo Absoluto. A própria comparação que se tem feito até aqui, entre as perspectivas sistemáticas que se julgam capazes de alcançar a verdade em sua totalidade por meio do intelecto e a perspectiva do Paradoxo Absoluto, mostra uma contradição inconciliável. Qualquer tentativa de mediação entre o Paradoxo Absoluto e a própria mediação acabará por dissolver o Paradoxo sem que este seja suprassumido. O Paradoxo seria, nesse caso, afastado, e o que se veria seria a prevalência de um *aut-aut*, solapando-se, assim, a própria mediação. Sob essa perspectiva, aquele sistema que parecia tão assustadoramente invulnerável, capaz de absorver em si suas próprias críticas, acaba colapsando sob sua própria insustentabilidade. Mas o Paradoxo permanece. A verdade, nesse sentido, ressurge rejuvenescida, como afirmou Mynster. Aliás, associar verdade e ressurreição é algo totalmente adequado no contexto desta discussão sobre Paradoxo Absoluto e cristianismo.

Quando Jon Stewart passa a discorrer sobre *Migalhas Filosóficas* em seu livro *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, ele reconhece que o pano de fundo das discussões de Climacus sobre o Paradoxo Absoluto é dado pelas doutrinas de Hegel, ainda

⁶²³ Stephen CRITES. *In the Twilight of Christendom*, p. 77. No original: “The temporal manifestation is in the end a dialectical moment in an essentially timeless self-relation of spirit”.

⁶²⁴ Esse “átomo de tempo” não deve ser confundido com a ideia de “instante estético”, também presente no pensamento kierkegaardiano, mas desenvolvida em outro contexto.

que seu nome seja pouco citado e nem apareça nos quatro primeiros capítulos desse livro kierkegaardiano⁶²⁵. Stewart também argumenta que Climacus discute diretamente com Martensen quando apresenta pela primeira vez a ideia de Paradoxo Absoluto, mais especificamente com a exposição que Martensen faz das doutrinas hegelianas da imanência e da mediação. Mas ainda que haja especificidades e peculiaridades no modo como Martensen e Hegel apresentam essas ideias, elas podem todas ser agrupadas em uma grande categoria, que é aquela das ideias que se chocam com o Paradoxo, que se escandalizam com ele. Como o próprio Stewart deixa claro ao discutir *Migalhas Filosóficas*, “o tema dos limites do conhecimento humano corre ao longo de toda a discussão”⁶²⁶. E o pensamento hegeliano, com sua pretensão de ser capaz de conciliar quaisquer opostos, até mesmo ser e não-ser, ou verdade e falsidade, tirando dessas oposições uma unidade, parece ser aquele tipo de doutrina que se opõe no grau mais elevado possível à ideia de que o entendimento humano é limitado e que nunca poderá conciliar todas as contradições.

Se, portanto, o cristianismo tem como seus pontos mais fundamentais aqueles pressupostos que orientam a ideia de Paradoxo Absoluto, a distinção entre tempo e eternidade, a verdade como eternidade encarnada que se faz presente no tempo, e se esses pressupostos são, desde o princípio, rejeitados pela perspectiva hegeliana, cabe aqui retornar àquela pergunta formulada anteriormente: pode o hegelianismo ser conciliado com o cristianismo? Depois de tudo o que foi exposto aqui, essa pergunta parece ter se esgotado, e passa a desempenhar uma função puramente retórica. Lembrando o que foi afirmado anteriormente, a partir da citação de uma passagem de Gouvêa⁶²⁷, ao dissolver o Paradoxo Absoluto na especulação, o hegelianismo se mostra “anti-cristão” e “irreverente”⁶²⁸. Ainda que o hegelianismo tenha arrebanhado muitos seguidores na Igreja da Dinamarca nos tempos de Kierkegaard, ele não poderá coexistir com os princípios mais importantes de uma religião que prega aquilo que excede a toda compreensão humana. A persistência do hegelianismo nos tempos de Kierkegaard acaba por reforçar sua afirmação de que a cristandade é uma ilusão. E como é possível tirar da ilusão aqueles que estão convencidos de que encontraram uma via filosófica e intelectual segura para continuar professando uma religião?

O problema se torna mais complicado quando se pensa no fato de que Martensen, por fim, conseguiu ocupar o cargo que Mynster ocupava. O mais influente dos hegelianos dinamarqueses triunfou naquela Igreja. Porém, se a cristandade é uma ilusão, o triunfo do

⁶²⁵Cf. Jon STEWART. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, p. 339.

⁶²⁶ Idem. No original: “The issue of the limits of human knowledge runs through the whole discussion”.

⁶²⁷ Cf. Ricardo Quadros GOUVÊA. *Paixão pelo Paradoxo*, p. 197.

⁶²⁸ Idem.

hegelianismo naquele ano de 1854 foi um triunfo na ilusão, uma ilusão de triunfo. Mynster, ao afirmar que a verdade pode parecer antiquada, mas que acaba por ressurgir rejuvenescida, não estava errado. O mais espantoso é que a verdade, ainda que paradoxal, poderá ser assim percebida ao longo da história, na temporalidade. Sempre haverá perspectivas que aparentam ser a verdade, que se adornam de plausibilidade e de verossimilhança.

A verdade continuamente poderá parecer empalidecida e antiquada diante dessas perspectivas sedutoras, tentadoras para o intelecto, mas elas, como a Torre de Babel, ruirão e terminarão em confusão. Como Ícaro, terão suas asas queimadas quando tentarem, por seus próprios esforços, chegar muito perto do Sol. A adesão a uma verdade paradoxal, que humilha o sujeito ao mostrar-lhe os limites de seu conhecimento e de sua capacidade de conhecer, parecerá sempre uma loucura ou um escândalo para muita gente. Mas “havendo ciência, passará”⁶²⁹. Só a constatação da incompreensibilidade fundamental da realidade poderá subsistir indefinidamente no tempo, na história. Quando não for mais assim, o homem terá chegado à visão *sub specie aeterni*. Aí, porém, deixará de ser existente. Mas como se pode deixar de ser existente? Como, não se sabe. Mas isso só ocorrerá no instante em que o existente puder reunir-se plenamente com a Verdade na Eternidade.

⁶²⁹ 1Co 13:8.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, tanto a palavra “sistema” quanto seus termos correlatos, como “sistemático”, foram mencionados muitas vezes. Sistema, na perspectiva hegeliana, pressupõe completude e conclusividade, como reiteradas vezes se afirmou aqui. Por tal motivo, evitou-se o uso de termos e expressões ligados diretamente à palavra “sistema” quando se discutiu o pensamento de Agostinho ou de Kierkegaard. Entretanto, assim como vários outros termos aqui discutidos (absoluto, verdade, devir, eternidade, etc.), o termo “sistema” pode ser usado com um sentido diferente daquele que Hegel ajudou a cristalizar na história da filosofia. Paul Tillich, em sua *História do Pensamento Cristão*, sustenta a opinião de que não se pode expor coerentemente o próprio pensamento sem um sistema. O sistema, porém, não pode ser uma resposta definitiva a um problema, e muito menos um ponto final em todo o desenvolvimento da filosofia e do conhecimento em geral. “Quando se considera o sistema resposta definitiva e final, ele se torna pior do que qualquer prisão”⁶³⁰, disse o teólogo alemão.

Em um sentido próximo ao que lhe dá Tillich, até mesmo o pensamento de Kierkegaard pressupõe um sistema: “mesmo se pensarmos fragmentariamente, como certos filósofos e teólogos (alguns até mesmo extraordinários), cada fragmento conterá o sistema implicitamente”⁶³¹. Essa abordagem do termo “sistema” se opõe fortemente ao que Climacus queria dizer quando usava aquela palavra em seus escritos, especialmente no *Pós-escrito*: “Sistema e completude são mais ou menos uma única e mesma coisa, de modo que, se o sistema não está pronto, não há sistema algum”⁶³². Climacus não vê possibilidade de outra compreensão do termo “sistema”, e afirma que “um sistema que não esteja completamente pronto é uma hipótese; por outro lado, um sistema meio acabado é *Nonsense*”⁶³³. Climacus, naturalmente, procura enfatizar o sentido que a filosofia especulativa dá ao termo, para que suas críticas a essa ideia possam ficar bem claras.

Se, contudo, o leitor de Kierkegaard e Agostinho tomar a liberdade de pensar o termo “sistema” do modo como Tillich o apresenta, é bem possível correlacioná-lo ao pensamento de Agostinho ou de Kierkegaard. Como se procurou mostrar nesta tese, há no pensamento de ambos algo que pode ser chamado de organicidade, uma coerência

⁶³⁰ Paul TILLICH. *História do pensamento cristão*, p. 12.

⁶³¹ Idem.

⁶³² Søren KIERKEGAARD. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Vol. I, p. 111-112. SKS 7, 104: “System og Afsluttedhed er saa omtrent Eet og det Samme, saaledes, at hvis Systemet ikke er færdigt, er det ikke noget System”.

⁶³³ Idem, p. 112. SKS 1, 104: “[...] et System der ikke ganske er færdigt er en Hypothese; hvorimod et halvfærdigt System er Nonsens”.

argumentativa que se funda na constante referência a pressupostos que não são abandonados nunca. Ainda que se possa identificar no pensamento de ambos um desenvolvimento, um conjunto de mudanças de perspectiva ao longo de suas vidas e de suas carreiras como escritores, essas mudanças nunca atingem alguns pressupostos centrais sobre os quais suas ideias se fundam. Como representantes de um pensamento cristão, Kierkegaard e Agostinho jamais se afastaram do pressuposto de que Cristo é a própria verdade, e isso implica ter a verdade como um referencial absoluto, indisputável, não sujeito às contingências da existência temporal. Kierkegaard e Agostinho também jamais se afastaram do pressuposto de que Jesus é Deus, ainda que na forma de servo humilde. O Deus feito carne, que habitou entre os seres humanos no tempo e na história. Kierkegaard e Agostinho jamais se afastaram também do pressuposto de que o mundo e o próprio tempo foram criados por Deus a partir do nada, e não da substância eterna da divindade.

Se sistema e paradoxo são absolutamente irreconciliáveis, como Climacus afirmou categoricamente, então a ortodoxia cristã jamais poderá expressar-se de um modo sistemático, ainda que seus princípios possam ser expostos de modo coerente e orgânico, e o extenso uso que a tradição tem feito de termos correlatos ao sistema (como em “teologia sistemática”, por exemplo), seria inapropriado. Mas seu uso já está consagrado, e não há motivos para se abandonar essas palavras, desde que se deixe claro que “sistema”, nesses casos, não significa aquela “prisão” do pensamento a que Tillich se referiu. No mesmo texto citado nestas considerações finais, Tillich discorre brevemente sobre o termo “pensamento”. A expressão “pensamento cristão” foi utilizada nesta tese várias vezes. Depois de todas as considerações que foram feitas sobre o Paradoxo Absoluto, sobre sua identificação com a Verdade e sobre a impossibilidade de essa ideia ser pensada em sua completude, será que ainda se pode falar em pensamento cristão?

De novo, é possível recorrer a Tillich: “Toda a experiência humana envolve pensamento, simplesmente porque a vida intelectual e espiritual dos seres humanos manifesta-se pela linguagem. [...] Não há existência humana sem pensamento”⁶³⁴. É importante, assim, ter em mente que o próprio pensamento é inevitável na existência, mas essa inafastabilidade do pensar não deve ser justificativa para a pretensão de solução de cada contradição que a própria existência põe diante dos seres existentes. É preciso formular conceitos, que são instrumentos para a expressão do pensamento, mas esses instrumentos não podem ser considerados ilimitados em seu alcance. Conceitos, definições, proposições, são modos de se

⁶³⁴ Paul TILLICH. *História do pensamento cristão*, p. 11.

expressar ideias e de organizá-las em conjuntos coerentes. Esses conjuntos coerentes, por outro lado, podem constituir aquilo que se chama por vezes de doutrina. Aqui se esbarra novamente em uma ideia tipicamente kierkegaardiana: o cristianismo não é uma doutrina. Como se poderia, porém, pensar o cristianismo sem se pensar em doutrina? Agostinho frequentemente expressava a ideia de uma doutrina cristã, e toda a tradição ocidental consagrou essa expressão. Bem, aqui se pode igualmente aplicar uma distinção: o cristianismo não poderia jamais ser uma doutrina se ele for considerado somente uma doutrina, uma construção do pensamento que exclui o compromisso existencial da fé, os sentimentos, a paixão. Melhor seria dizer que o cristianismo não é doutrina, mas há doutrina no cristianismo.

Por fim, há que se falar sobre a ideia de dogma. A palavra dogma e seus termos correlatos, como “dogmática”, foram usados nesta tese com menos frequência do que “sistema”. O texto de Tillich que tem sido citado nestas considerações finais trata justamente do conceito de dogma. Tillich reconhece que essa palavra adquiriu uma carga muito forte nos últimos séculos. Dogma, para a mentalidade contemporânea, ou para o espírito da época (como prefeririam os hegelianos) evoca rigidez de pensamento, intransigência, engessamento de ideias e até mesmo irracionalidade e fanatismo religioso. Mas Tillich, falando ao tempo presente, chama a atenção do leitor para um outro sentido da palavra “dogma”, mais ligado às suas origens e, pode-se dizer, mais profundo até. Dogma é aquilo que dá identidade a um grupo, um conjunto de ideias sem as quais alguém não poderia dizer que pertence a um grupo que professa as mesmas ideias. Ora, se um grupo de pessoas é definido por pensar de certo modo sobre determinadas questões, alguém que não compartilhe desse modo de pensar estaria, por definição, excluído do próprio grupo. É por isso que “dogmata eram as doutrinas específicas que diferenciavam uma escola da outra”⁶³⁵, como diz Tillich ao se referir aos dogmas dos acadêmicos, dos peripatéticos, dos estóicos, etc., sem com isso pressupor qualquer tipo de irracionalidade ou de engessamento de ideias.

Tillich também alerta para o fato de que “todos os dogmas foram formulados negativamente, para combater interpretações errôneas aparecidas dentro da própria igreja”⁶³⁶. Toda vez que uma opinião surgisse no seio de um grupo que professava as mesmas crenças fundamentais sobre certas questões, essa opinião teria que ser avaliada nos termos de sua conformidade com essas premissas. Se uma opinião estiver de acordo com os pressupostos que dão identidade ao grupo, ela necessariamente, sob um ponto de vista puramente lógico, deve ser rejeitada pelo grupo se esse grupo pretende manter a identidade que lhe é dada por

⁶³⁵ Idem, p. 13.

⁶³⁶ Idem.

aqueles mesmos pressupostos. É sob essa perspectiva que se pode falar em uma ortodoxia, um conjunto de opiniões corretamente alinhadas com os pressupostos fundamentais que um grupo adota e que lhe dá identidade. Então, tanto no caso do cristianismo, quanto no caso de qualquer outra corrente de pensamento com identidade bem definida, o dogma é aquilo que lhes mantém alguma unidade. Como diz Tillich, inspirando-se em Lutero, “os dogmas não resultaram de interesses teóricos, mas da necessidade de se proteger a substância da mensagem cristã”⁶³⁷.

Levando-se em conta tudo isso que Tillich expôs sobre o dogma, cabe aqui uma questão: poderia a ideia kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto ser considerada um dogma? Talvez se possa, sim, falar do dogma do Paradoxo Absoluto. Mas talvez seja melhor dizer que o Paradoxo Absoluto é uma expressão de dogmas, um modo kierkegaardiano de expressar e reunir um conjunto de dogmas que se articulam entre si de modo coerente, e que têm sido aceitos ao longo dos mais de vinte séculos de cristianismo. Esses mesmos dogmas, se considerados em seu aspecto reativo diante de ideias que são contrárias ao pensamento cristão (ou a um modo caracteristicamente cristão de pensar), foram sempre pressupostos nas polêmicas que Agostinho travou em seu tempo, assim como foram os pressupostos que Kierkegaard levava em conta em suas discussões com os hegelianos.

O Paradoxo Absoluto, assim, permite justamente isto: uma identidade. Essa identidade, por fundar-se naqueles pressupostos indispensáveis para que um grupo seja compreendido como cristão ou não cristão, paira seguramente acima de quaisquer divergências sobre questões acessórias que possam ser encontradas em estudos comparativos das obras do Bispo de Hipona e do filósofo de Copenhague. O Paradoxo Absoluto é uma expressão historicamente contextualizada, de fato, mas é uma expressão que permite alcançar aqueles elementos sem os quais nem Agostinho nem Kierkegaard poderiam ser chamados de cristãos. E assim, reafirma-se aquilo que permeou toda esta tese: os pressupostos da ideia de Paradoxo Absoluto estavam presentes no pensamento de Agostinho, dando-lhe fundamento. São seus dogmas essenciais.

Um último problema deve ser discutido aqui. Ele emerge de todas essas considerações sobre o Paradoxo Absoluto como expressão de dogmas cristãos: seria possível usar a ideia de Paradoxo Absoluto para se apontar um dedo em direção a Hegel, ou a Martensen, ou a Heiberg, e chamá-los de hereges ou pagãos? Bom, aqui, como em qualquer investigação filosófica que adote como pressuposto aquele encômio que Haufniensis faz a

⁶³⁷ Idem.

Sócrates na epígrafe de *O Conceito de Angústia*, devem ser observadas as distinções. O Paradoxo Absoluto, aqui, está sendo examinado como ideia, como expressão formulada por um pensador para lidar com problemas específicos na polêmica que ele travou com seus adversários intelectuais. Assim, querer usar a conformidade das ideias de alguém com a ideia de Paradoxo Absoluto para julgar se uma pessoa, em sua subjetividade, relacionou-se ou não com a verdade do modo paradoxal que Climacus expôs seria um erro, e um erro com base nas próprias ideias de Climacus. Isto já foi dito nesta tese. Um sujeito não pode julgar outro sujeito desse modo, sob risco de ceder à tentação de pretender conhecer o outro *sub specie aeterni*. Mas o Paradoxo Absoluto pode, de fato, servir como critério para se julgar se uma ideia é ou não é parte daquilo que vem sendo tratado aqui como “pensamento cristão”. Ora, se uma doutrina, um sistema, ou qualquer que seja o nome que se dê a um conjunto de ideias, não fizer uma distinção clara entre Deus e criação, entre tempo e eternidade, entre verdade e falsidade, entre ser e não-ser, ela não poderá ser incluída no rol das perspectivas cristãs. Se, de igual modo, um conjunto de ideias não pressupuser que Cristo é Deus encarnado, o eterno na história, e a própria Verdade feita homem, também não se poderá incluí-la no conjunto que reúne o pensamento cristão.

Falar, portanto, de Paradoxo Absoluto como critério para se distinguir o cristão do não cristão é falar tão somente de um critério relativo àquilo que se identifica como pensamento cristão em sua essência. E é preciso ressaltar essa qualificação de pensamento cristão em sua essência, pois a expressão “pensamento cristão” pode muito bem referir-se a algo diferente daquilo que o Paradoxo Absoluto delimita. Afinal, o termo “cristão” pode ser um adjetivo ligado tanto ao cristianismo, àquele cristianismo que Kierkegaard chamava de “cristianismo do Novo Testamento”, quanto à cristandade no sentido kierkegaardiano do termo, que o pensador dinamarquês combateu e distinguiu do cristianismo que considerava autêntico.

Cabe aqui, portanto, a ressalva de que termos como “cristianismo” ou “cristandade” são expostos nesta tese sob a perspectiva dos autores examinados. Afinal, esta tese lida com problemas relacionados não só à filosofia da religião e à teologia, mas também com problemas relacionados à história da filosofia e da teologia, e à história da própria religião cristã. Diante de tudo o que foi examinado e argumentado nesta tese, há seguramente boas razões para se afirmar que a compreensão kierkegaardiana de cristianismo era, em seus aspectos fundamentais, condizente com a compreensão agostiniana. Por outro lado, a ideia de cristandade, em Kierkegaard, se relaciona com questões muito ligadas ao desenvolvimento da

religião cristã após a época de Agostinho, e falar em cristandade (no sentido especificamente kierkegaardiano) nos séculos IV e V, acarretaria grande risco de incursão em anacronismo.

Mas a cristandade, no sentido kierkegaardiano, distingue-se fortemente do cristianismo (tanto na compreensão kierkegaardiana quanto na compreensão agostiniana), e está relacionada ao histórico, ao temporal. Sob uma perspectiva puramente histórica, todo o pensamento ocidental está, desde a Idade Média, relacionado à cristandade. Assim, sob a perspectiva da cristandade, e contextualizando historicamente as ideias de Agostinho e de Kierkegaard, não é incorreto dizer que, em oposição a esses dois pensadores cristãos, o platonismo ou o aristotelismo eram pagãos, ou que o maniqueísmo e a gnose eram heréticos, mas seria anacrônico chamar Hegel de pagão. Sob o ponto de vista exclusivo da cristandade (no sentido estritamente kierkegaardiano), Hegel pode ser incluído, como pensador europeu e ocidental, no conjunto do “pensamento cristão”. Mas somente sob essa perspectiva da cristandade. Porém, como pensava Kierkegaard, não seria essa cristandade uma ilusão?

REFERÊNCIAS

Fontes primárias: Agostinho

Textos originais

AUGUSTINUS. **Opera Omnia.** Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 25 Abr. 2012.

SANCTII AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI OPERA OMNIA. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiae cursus completus.** v. xxxii-xxlvii, Paris, 1845.

Traduções (organizadas por ordem de publicação)

AGOSTINHO. **The Confessions; The City of God; On Christian Doctrine.** Great Books of the Western World, v. 18. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

_____. **De Magistro.** Edição bilíngue. Tradução de Ângelo Ricci. Porto Alegre: Publicações do Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, 1956.

_____. **Confissões; De Magistro.** Coleção Os Pensadores, v. vi. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Confissões.** Tradução de Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. 17 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Comentário ao Gênesis.** Coleção Patrística, São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Dos bens do matrimônio; A santa virgindade; Dos bens da viuvez:** Cartas a Proba e a Juliana. Coleção Patrística, 2 ed. São Paulo: Paulus, 2007a.

_____. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos.** Coleção Patrística, 2 ed. São Paulo: Paulus, 2007b.

_____. **Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O Mestre.** Tradução de Agostinho Belmonte. Coleção Patrística, São Paulo: Paulus, 2008a.

_____. **A Trindade.** Coleção Patrística, 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008b.

_____. **A cidade de Deus:** contra os pagãos, parte I (Livros I a X). 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2009a.

_____. **De Magistro.** Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos.** Coleção Patrística, São Paulo: Paulus, 2009c.

_____. **A cidade de Deus:** contra os pagãos, parte II (Livros XI a XXII). 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. **Solilóquios; A vida feliz.** Coleção Patrística, 4 ed. São Paulo: Paulus, 2010b.

_____. **A doutrina cristã.** Coleção Patrística, 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011a.

_____. **O livre-arbítrio.** Coleção Patrística, 6 ed. São Paulo: Paulus, 2011b.

_____. **Le confessioni.** 5 ed. Traduzione de Dag Tessore. Edizione integrale con testo latino a fronte. Roma: Newton Compton Editori, 2012.

_____. **Tutte le Opere.** Città Nuova Editrice. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>>. Acesso em: 25 Abr. 2012.

Fontes primárias: Kierkegaard

Textos originais

KIERKEGAARD, Søren. **Søren Kierkegaards Skrifter.** Disponível em: <www.sks.dk>. Acesso em: 01, ago. 2014.

Traduções (organizadas por ordem de publicação)

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor; Diário de um sedutor; O desespero humano:** doença até à morte. Coleção Os Pensadores, v. xxxi. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Fear and Trembling; Repetition.** Princeton: Princeton University Press, 1983a.

_____. **The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.** Princeton: Princeton University Press, 1983b.

_____. **Philosophical Fragments; Johannes Climacus.** Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.** Lisboa: edições 70, 1986.

_____. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates.** Petrópolis: Vozes, 1991a.

_____. **Practice in Christianity.** Princeton: Princeton University Press, 1991b.

_____. **Stages on Life's Way.** Princeton: Princeton University Press, 1991c.

_____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, v. 1.** Princeton: Princeton University Press, 1992a.

- _____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, v. 2.** Princeton: Princeton University Press, 1992b.
- _____. **Eighteen Upbuilding Discourses.** Princeton: Princeton University Press, 1992c.
- _____. **Either/Or: A fragmento of Life. Abridged Edition.** London: Penguin, 1992d.
- _____. **Papers and Journals: A Selection.** London: Penguin, 1996.
- _____. **The Book on Adler.** Princeton: Princeton University Press, 1998.
- _____. **Enten-Eller: tomo quarto.** 2 ed. Milano: Adelphi, 2001.
- _____. **É preciso duvidar de tudo.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Stadi sul cammino della vita.** 2 ed. Milano: Rizzoli, 2006a.
- _____. **Sulla mia attività di scrittore.** Pisa:Edizioni ETS, 2006b.
- _____. **Diario.** 11 ed. Edizione ridotta a cura di Cornelio Fabro. Milano: Rizzoli, 2007a.
- _____. **As obras do amor.** 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007b.
- _____. **Enten-Eller: tomo secondo.** 5 ed. Milano: Adelphi, 2008a.
- _____. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- _____. **La ripetizione.** 3 ed. Milano: Rizzoli, 2008c.
- _____. **Enten-Eller: tomo quinto.** 3 ed. Milano: Adelphi, 2009a.
- _____. **The Moment and Late Writings.** Princeton: Princeton University Press, 2009b.
- _____. **Prefaces; Writing Sampler.** Princeton: Princeton University Press, 2009c.
- _____. **O conceito de angústia.** Petrópolis: Vozes, 2010a.
- _____. **Enten-Eller: tomo primo.** 10 ed. Milano: Adelphi, 2010b.
- _____. **Enten-Eller: tomo terzo.** 4 ed. Milano: Adelphi, 2012.
- _____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas, v. I.** Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas, v. II.** Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. **A doença para a morte.** Tradução ainda não publicada de Jonas Roos.

Outras fontes primárias

A BÍBLIA Sagrada: Tradução de João Ferreira de Almeida, ed. rev. e at. no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. **Metafísica**. Bauru: Edipro, 2006.

_____. **Órganon**. Bauru: Edipro, 2005.

BARNES, Jonathan. **Filósofos Pré-Socráticos**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BIBELEN. Copenhague: Det Dansk Bibelselskab, 2004.

BIBLIA SACRA Vulgata. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BOEZIO, Severino. **La consolazione della filosofia**. Turim: Utet, 2006.

FEUERBACH Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 5. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Lectures on the History of Philosophy**, v. I. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1892.

_____. **Science of Logic**. Londres: Allen & Unwin, 1969.

_____. **The Philosophy of Right; The Philosophy of History**. Great Books of the Western World, v. 46. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

HEIBERG, Johan Ludvig. **Heiberg's Speculative Logic and Other Texts**. Copenhague: C. A. Reitzel, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LAÉRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 1977.

LIÃO, Irineu de. **Contra as heresias**. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 2012.

MYNSTER, Jakob Peter. **Mynster's "Rationalism, Supernaturalism" and the Debate about Mediation**. Copenhague: Museum Tusulanum, 2009.

NOVO TESTAMENTO Trilíngüe. São Paulo: Vida Nova, 1998.

PADRES APOLOGISTAS. Coleção Patrística, 3 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

PADRES APOSTÓLICOS. Coleção Patrística, 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

PLATONE. **Tutti gli scritti**. Milano: Bompiani, 2008.

PLOTINUS. **The Six Enneads**. Great Books of the Western World, v. 17. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

ROHDE, Hermann Peter. (Ed.). **The Auctioneer's Sales Record of the Library of Søren Kierkegaard**. Copenhagen: The Royal Library, 1967.

Fontes secundárias: Agostinho e Kierkegaard

BARRETT, Lee. **Eros and Self-Emptying: The Intersections of Augustine and Kierkegaard**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, 2013

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOURKE, Vernon J. Kierkegaard's "Anxiety" and the Augustinian Doctrine of Original Sin. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**. Macon: Mercer University Press, 1985. p. 35-61.

CAPPELØRN Niel Jørgen. The Interpretation of Hereditary Sin in The Concept of Anxiety by Kierkegaard's Pseudonym Vigilius Haufniensis. **Tijdschrift voor Filosofie**. Lovaina, v. 72, 2010.

CRITES, Stephen. **In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History**. Chambersburg: American Academy of Religion, 1972.

GILSON, Étienne. O ser e a essência. São Paulo: Paulus, 2016.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Kierkegaard lendo Agostinho: Introdução a um diálogo filosófico-teológico. **Fides Reformata**. São Paulo, v. 4, n. 2, 1999. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_IV__1999__2/Ricardo.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2012.

JACKSON, Timothy. Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (Ed.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 235-256.

PATTISON, George. Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Macon: Mercer University Press, 1994. p. 245-260.

PEDERSEN, Jørgen. Augustine and Augustinianism. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Kierkegaard and Great Traditions**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1981. p. 54-97.

_____. **Fra Augustin til Johs. V. Jensen**: Essays og afhandlinger. Copenhagen: Museum Tusulanum, 1991.

PUCHNIAK, Robert. Augustine: Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine. In: STEWART, Jon (Ed.). **Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions**. Hampshire: Ashgate, 2008. p. 11-22.

_____. **Kierkegaard and Augustine**: A Study in Christian Existence. 2007. 215 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – The Caspersen School of Graduate Studies, Drew University, Madison, New Jersey, 2007.

_____. Kierkegaard's "Self" and Augustine's Influence. In: SCHULZ, Heiko; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl. **Kierkegaard Studies Yearbook 2011**. Göttingen: De Gruyter, 2011.

ROOS, Heinrich. **Kierkegaard y el Catolicismo**. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1959.

ŠAJDA, Peter. **The Legacy of the Undivided Western Christianity**. Texto não publicado, gentilmente cedido por Timothy Hall, com autorização do autor, de palestra proferida na conferência "Kierkegaard Sources and Reception: The State of Kierkegaard Studies Today", em Copenhagen, maio de 2014.

STEWART, Jon (Ed.). **Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions**. Hampshire: Ashgate, 2008.

THOMAS, John Heywood. **Subjectivity and Paradox**. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

TSAKIRI Vasiliki. **Fall, Repetition and Freedom Revisited**: Taking Notice of Religious Themes in Kierkegaard's Aesthetic Writings with References to St. Augustine, Kant and Schelling. Tese (Doutorado em Filosofia) – Goldsmiths College, University of London, Londres, 2003.

WELTZER, Carl. Augustinus og Brødrene Kierkegaard. In: FESTSKRIFT TIL Jens Nørregaard. Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag, 1947.

Fontes secundárias: Agostinho

ARMSTRONG, A. Hilary. **St. Augustine and Christian Platonism**. Villanova: Villanova University, 1967.

BOURKE, Vernon J. **Augustine's View of Reality**. Villanova: Villanova Press, 1964.

BURT, Donald X. **Augustine's World**: An Introduction to His Speculative Philosophy. Lanham: University Press of America, 1996.

CARY, Phillip. **Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

CLARK, Gillian. **Augustine: The Confessions.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

DAVIES, Paul. **O enigma do tempo: A revolução iniciada por Einstein.** 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

DILLISTONE, Frederick. The Anti-Donatist Writings. In: BATTENHOUSE, Roy. **A Companion to the Study of St. Augustine.** New York: Oxford University Press, 1956.

DIXON, Sandra Lee. **Augustine: The Scattered and Gathered Self.** St. Louis: Chalice Press, 1999.

ELIADE Mircea. **História das crenças e ideias religiosas II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **História das crenças e ideias religiosas III: de Maomé à Ideade das reformas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EODICE, Alexander R. Keeping Time in Mind: Saint Augustine's Proposed Solution to a Perplexing Problem. In: CARY, Phillip; DOODY, John; PAFFENROTH, Kim (Ed.). **Augustine and Philosophy.** Plymouth: Lexington Books, 2010.

GILSON, Étienne. **Christianity and Philosophy.** London: Sheed & Ward, 1939.

_____. **God and Philosophy.** New Haven: Yale University Press, 1941.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

_____. **A Gilson Reader: Selected Writings of Etienne Gilson.** New York: Doubleday, 1957.

_____.; BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã.** 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAWKING, Stephen. **Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros.** 30. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

HAYSTRUP, Helge. **Augustin: Fra sandhedssøgen til kamp for frihed of forudbestemmelse.** Copenhagen: Credo Forlag, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa.** Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HORN, Robert Leslie. **Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen.** Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007.

INGLIS, John (Ed.). **Medieval Philosophy and the Classical Tradition**: In Islam, Judaism and Christianity. Londres: Routledge Curzon, 2002.

JACOBSEN, Anders-Christian. **Augustine's Anthropology**. Seminário apresentado no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora em março de 2017.

JOLIVET, Régis. **Tratado de filosofia IV: Moral**. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

KNUUTTILA, Simo. Time and Creation in Augustine. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 103-115.

KOTZÉ, Annemaré. **Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience**. Boston: Brill, 2004.

LLOYD, Genevieve. Augustine and the "Problem" of Time. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed.). **The Augustinian Tradition**. Los Angeles; Berkeley: University of California Press, 1999.

MACDONALD, Scott. The Divine Nature. In: MANN, William E. (Ed.). **Augustine's Confessions: Critical Essays**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MELAMED, Yitzhak (Ed.). **Eternity: A History**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MORETTI, Mario. **Dualismo greco e antropologia Cristiana**. L'Aquila: Leandro Ugo Japadre, 1972.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

PEDERSEN, Niels Arne. Manichaean Self-Designations in the Western Tradition. In: OORT, Johannes van. **Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012**. Leiden: Brill, 2013, p. 177-196.

PISTORIUS, Philippus Villiers. **Plotinus and Neoplatonism**. Cambridge: Bowes & Bowes, 1952.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico**. São Paulo: Herder, 1970.

_____. (Bento XVI). **Os Padres da Igreja I: De Clemente Romano a Agostinho**. Campinas: Ecclesiae, 2012.

RICOEUR, Paul. **Time and Narrative**. v. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

SILVA, Ivan Bilheiro Dias. **Agostinho e o desafio cético**: o enfrentamento filosófico-cristão a partir do Contra Academicos. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

TESKE, Roland J. **Paradoxes of Time in Saint Augustine**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

_____. **Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete and Theologian**. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Bernardo do Campo: Aste, [s.d.].

TRESMONTANT, Claude. **Il problema dell'anima**. Roma: Edizioni Paoline, 1972.

WILBERDING, James. Eternity in Ancient Philosophy. In: MELAMED, Yitzhak (Ed.). **Eternity: A History**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

WILKEN, Robert Louis. **The First Thousand Years: A Global History of Christianity**. New Haven: Yale University Press, 2012.

WILLS, Gary. **Augustine's Confessions: A Biography**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Fontes secundárias: Kierkegaard

ADAMS, Noel Stewart. **Kierkegaard's Conception of the Eternal in his Climacean Works**. 2000. 211 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Wisconsin-Madison, Madison, Wisconsin, 2000.

ASHBAUGH, Anne Freire. Platonism: An Essay on Repetition and Recollection. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Kierkegaard and Great Traditions**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1981. p. 9-26.

BARRETT, Lee. The Significance of Doctrine in Kierkegaard's Journals: Beyond an Impasse in English Language Kierkegaard Scholarship. **Journal for the History of Modern Theology**. V. 15, 2008, p. 16-31.

BLANC, Charles Le. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BRUUN, Søren. The Genesis of The Concept of Anxiety. In: SCHULZ, Heiko, STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl. **Kierkegaard Studies Yearbook 2001**. Göttingen: De Gruyter, 2011.

BÜHLER Pierre. Tertullian: The Teacher of the credo quia absurdum. In: STEWART, Jon (Ed.). **Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions**. Hampshire: Ashgate, 2008. p. 131-142.

CARIGNAN, Maurice. **Essai sur l'Intermède de Kierkegaard**. Ottawa: Le Presses de l'Univesité d'Ottawa, 1995.

CARR, Karen L. The Offense of Reason and the Passion of Faith: Kierkegaard and Anti-Rationalism. **Faith and Philosophy**, v. 13, n. 2, abril, 1996, p. 236-251.

DAISE, Benjamin. Kierkegaard and the Absolute Paradox. **Journal of the History of Philosophy**, v. XIV, n. 1, Janeiro, 1976, p. 63-68.

_____. The Will to Truth in Kierkegaard's "Philosophical Fragments". **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 31, 1992, p. 1-12.

DUPRÉ, Louis. On Time and Eternity. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**. Macon: Mercer University Press, 1985. p. 111-131.

EVANS, C. Stephen. **Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's philosophical fragments**. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. Is Kierkegaard and Irrationalist?. **Religious Studies**, v. 25, n.. 03, 1989, p. 347-362.

_____. Kierkegaard's Attack on Apologetics. **Christian Scholar's Review**, v. X, n. 4, 1981, p. 322-332.

_____. **Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus**. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983.

_____. Relevance of Historical Evidence for Christian Faith: A critique of a Kierkegaardian View. **Faith and Philosophy**, v. 7, n. 4, outubro, 1990, p. 470-485.

FRAWLEY, Matt. The Doctrine of Creatio Ex Nihilo in the Thought of Søren Kierkegaard. In: GONZÁLEZ, Dario (ed.) **Kierkegaardiana 23**. Copenhagen: Reitzel, 2004.

GARAVENTA, Roberto. Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia. **Sacrilegens**. Juiz de Fora, v. 8, n. 1, 2011. Disponível em: < <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-2.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2012.

_____. Il paradosso in Kierkegaard. In: ADINOLFI, Isabella; GARAVENTA, Roberto; LIVA, Laura; ROCCA, Ettore. **Kierkegaard Duecento Anni Dopo: NotaBene Quaderni di Studi Kierkegaardiani 9**. Gênova: Il Melangolo, 2014.

GARFF, Joakim. **Søren Kierkegaard: A Biography**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

GIORDANO, Diego. **Verità e paradosso in Søren Kierkegaard: una lettura analitica**. Napoli: Orthotes, 2011.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GRØN, Arne. **The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard**. Macon: Mercer, 2008.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: a Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KIRMMSE, Bruce. **Kierkegaard in Golden Age Denmark**. Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

MCCOMBS, Richard. **The paradoxical rationality of Søren Kierkegaard**. Indianapolis: Indiana University Press, 2013.

MERCER, David E. **Kierkegaard's Living-Room**. Quebec: MacGill-Queen's University Press, 2001.

PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus**. Macon: Mercer University Press, 1994.

ROCCA, Ettore. **Kierkegaard**. Roma: Carocci, 2012.

_____. **Tilblivelse: From Ordinary Language to the Philosophical Tradition**. Kierkegaard Translation Seminar, 2011.

ROOS, Jonas. Conteúdo e forma: Kierkegaard e Tillich em diálogo. In: KRÁLIK, Roman; KHAN, Abrahim; MÁHRIK, Tibor; TURČAN, Ciprián. **V Tieni Kierkegarda**. Nitra: The Central European Research Institute of Søren Kierkegaard, 2001.

_____. **Razão e Fé no Pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, Suzi Frankl (Org.). **Presença do Sagrado na Literatura**. Campinas: Unicamp, 2011.

_____. **Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2007.

SONTAG, Frederick. **Strange Interlude**. Texto não publicado; arquivos da Biblioteca Hong Kierkegaard, St. Olaf College, Northfield, MN, Estados Unidos da América.

SORAINEN, Kalle. Means of Movement in Logic. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Concepts and Alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980. p. 94-95.

SOUZA, Humberto Araujo Quaglio de. **Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto**. São Paulo: Liber Ars, 2014.

STEWART, Jon (Ed.). **A Companion to Kierkegaard**. Oxford: Blackwell, 2015.

_____. **A History of Hegelianism in Golden Age Denmark**, tome I: The Heiberg Period: 1824-1836. Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007.

_____. **A History of Hegelianism in Golden Age Denmark**, tome II: The Martensen Period: 1837-1842. Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007.

_____. A polêmica oculta com Adler em O conceito de angústia. Tradução de Humberto Araujo Quaglio de Souza. **Numen**. Juiz de Fora, v. 17, n. 2, 2014. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2892/2188>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

_____. (Ed.). **Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and Social Critic**. Copenhagen: Museum Tusulanum, 2012.

_____. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. **Søren Kierkegaard, Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. **The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard**. Copenhagen: Museum Tusulanum, 2015.

SUTO, Takaya. **Kierkegaard and H. N. Clausen**. Seminário apresentado no Søren Kierkegaard Forskningscenter, Copenhagen, 13 de maio de 2016.

TAYLOR, Mark C. Of Space, Time and God's Transcendence. **Iiff Review**, v.31, 1974, p. 25-40.

THULSTRUP, Niels. Kierkegaard and Hegel. In: THULSTRUP, Niels (Ed.). **Kierkegaard and Speculative Idealism**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1979. p. 52-113.

_____. **Kierkegaard's Relation to Hegel**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

THOMAS, J. Heywood. Theory of Motion. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). **Concepts and Alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980. p. 90-93.

THOMPSON, Curtis L. **Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard**. Copenhagen: Museum Tusulanum, 2008.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo: Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: Liber Ars, 2012.

_____; ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Lanham: The Scarecrow Press, 2001.