



Universidade de Brasília

Ricardo Lindemann

**RECONCILIAÇÃO DO PLATONISMO
COM O CRISTIANISMO NA
RELAÇÃO MESTRE E DISCÍPULO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE
MIGALHAS FILOSÓFICAS
DE KIERKEGAARD.**

Brasília
2014

Ricardo Lindemann

**RECONCILIAÇÃO DO PLATONISMO
COM O CRISTIANISMO NA
RELAÇÃO MESTRE E DISCÍPULO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE
MIGALHAS FILOSÓFICAS
DE KIERKEGAARD.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, sob orientação do Professor Dr. Marcio Gimenes de Paula, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Filosofia da Religião

ORIENTAÇÃO: Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula.

Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Brasília
2014

Ricardo Lindemann

**RECONCILIAÇÃO DO PLATONISMO COM O
CRISTIANISMO NA RELAÇÃO MESTRE E DISCÍPULO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE *MIGALHAS FILOSÓFICAS*
DE KIERKEGAARD.**

Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília para obtenção do título de Mestre em Filosofia, e avaliada em ___ de _____ de 2014, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Dr. Marcio Gimenes de Paula
(Presidente da Banca)

Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
(Examinador interno)

Dr. Jonas Roos
(Examinador externo)

Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Brasília
2014

Dedicatória

Dedico este trabalho em gratidão a Jesus, o Cristo, bem como a Buda, Krishna, Shankara, Patañjali, Pitágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Amônio Sacas, Plotino, Jâmblico, Proclo, Mateus, Marcos, Lucas, João, Paulo, Clemente, Orígenes, Agostinho, Kierkegaard e a toda linhagem de pensadores sem cuja direta ou indireta contribuição de sabedoria este trabalho não poderia ter sido escrito.

Agradeço também aos Professores que mantém viva esta linhagem de pensamentos, particularmente ao meu caro Orientador Marcio Gimenes de Paula, e aos que se disponibilizaram como demais componentes da Banca Examinadora, Agnaldo Cuoco Portugal e Jonas Roos, e de Qualificação, Scott Randall Paine, e também, mesmo à distância, a João Eduardo Pinto Basto Lupi, na medida em que me orientaram e incentivaram a prosseguir na redação deste trabalho.

Agradeço ainda à UnB, à CAPES e a todos que direta ou indiretamente contribuíram para este trabalho.

Dedico este trabalho em gratidão a todos os meus parentes e amigos; e particularmente aos meus queridos pais Lauro e Astrid que me deram um corpo, com sua dedicação, afeto e educação, de modo a ter condições para poder redigi-lo. À minha querida esposa Valéria, pelo afeto, paciência e apoio enquanto redijo. Aos nossos queridos Raphael e Sophia, pelas horas de convívio comigo que tiveram de sacrificar, mas algum dia melhor compreenderão que é justamente para manter viva esta linhagem de pensamentos para as futuras gerações que se escreve, visando criar um mundo mais sábio e melhor, pois a ignorância é a causa do mal.

Resumo

Este trabalho tem como objetivo investigar a relação entre Platonismo e Cristianismo em *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard, mostrando que a diferença entre os modelos do Platonismo e do Cristianismo, apontadas pelo autor, na relação Mestre e Discípulo na mesma obra, assinada por seu pseudônimo Johannes Climacus, não implica que tais modelos sejam essencial e mutuamente excludentes, mas que são passíveis de uma reconciliação. Para tanto, a partir do Platonismo e suas teorias interdependentes de Reminiscência e Metempsicose, será sustentado que a diferença supramencionada é, em certa medida, artificialmente criada ou exageradamente radicalizada pelo autor, e se tentará evidenciar eventuais incompatibilidades do Cristianismo assim ‘inventado’ por Climacus com o Cristianismo primitivo (sugerindo pesquisa em Orígenes) e tradicional, bem como alguns dos mais relevantes pontos em comum deste último com o Platonismo, particularmente o Princípio da Imanência.

Palavras-Chave: Kierkegaard. *Migalhas Filosóficas*. Platonismo. *Mênon*. Reminiscência. Metempsicose. Cristianismo Primitivo. Orígenes. Imanência.

Abstract

This work has the object to investigate the relation between Platonism and Christianity in Kierkegaard's *Philosophical Fragments*, showing that the difference between the Platonist and the Christian Models, pointed by the author, in the master and disciple relationship in the same work, signed by the pseudonymous of Johannes Climacus, not imply that such models were essentially and mutually exclusives, but that they could have a possible reconciliation. To do such, from the Platonism and its interdependent theories of Recollection and Metempsychosis, it will be sustained that the difference mentioned above is, in certain measure, artificially created or too much radicalized by the author, and it will be tried to show evidence of eventual incompatibilities between the Christianity so ‘invented’ by Climacus and the Early (suggesting research in Origen) and Traditional Christianity, as well as some of the most relevant common points between the latter and Platonism, particularly the Principle of Immanence.

Keywords: Kierkegaard. *Philosophical Fragments*. Platonism. *Meno*. Recollection. Metempsychosis. Early Christianity. Origen. Immanence.

Sumário

Resumo.....	05
Abstract.....	05
Introdução.....	07
Capítulo I: O Platonismo no Contexto de <i>Migalhas Filosóficas</i>	12
Capítulo II: O Cristianismo de Kierkegaard em <i>Migalhas Filosóficas</i>	39
Capítulo III: Uma possibilidade de Reconciliação entre o modelo Platônico e o Cristão em <i>Migalhas Filosóficas</i>	76
Conclusão.....	113
Apêndice de Citações Bíblicas e de outras Escrituras Orientais.....	119
Referências Bibliográficas Primárias.....	123
Referências Bibliográficas Secundárias.....	128

Introdução

Este trabalho tem como objetivo investigar a relação entre Platonismo e Cristianismo em *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard¹, mostrando que a diferença entre os modelos do Platonismo e do Cristianismo, apontadas pelo autor, na relação Mestre e Discípulo na mesma obra, assinada por seu pseudônimo Johannes Climacus, não implica que tais modelos sejam essencial e mutuamente excludentes, mas que são passíveis de uma reconciliação.

Para tanto, será sustentado que a diferença supramencionada é, em certa medida, artificialmente criada ou exageradamente radicalizada pelo autor, mostrando, sempre que possível, onde ele chega às vezes a forçar as doutrinas fundamentais que cada modelo pretende representar, ou mesmo a desconsiderar alguns de seus pontos comuns, como menciona Alvaro Valls: “Climacus trabalha com categorias gregas, forçando-as e reformulando-as.”²

Tal reconciliação dos dois modelos, particularmente no Experimento Teórico do autor, conforme são apresentados em sua obra *Migalhas Filosóficas*, pode ser sustentada mostrando a sua eventual complementaridade, bem como na maneira como cada uma tenta responder, onde for possível, às clássicas questões da Filosofia.

Kierkegaard, através da pluma de Climacus, identifica corretamente a ideia da reminiscência (que era sustentada por Platão particularmente no *Mênon*) como essencial no Platonismo, afirmando que “nela se concentra propriamente o *patos* [*pathos*] grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma.”³

Parece, portanto, necessário contextualizar ou lembrar, a partir da importância que Kierkegaard dá a tais ideias platônicas, que a grande questão do afastamento

¹ Søren Aabye Kierkegaard (Copenhague, 05 de maio de 1813 – Copenhague, 11 de novembro de 1855), filósofo e teólogo dinamarquês, publica sua obra *Migalhas Filosóficas* em 1844, assinada com o pseudônimo de Johannes Climacus (João Climacus). Nela apresenta um Experimento Teórico na relação mestre e discípulo em busca da verdade onde contrapõe o modelo A de natureza Socrático-platônica com o modelo B de natureza Cristã, como será visto com mais detalhes nos Capítulos I e II.

² VALLS, 2012, p. 30.

³ KIERKEGAARD, 2008, p. 28.

progressivo do Cristianismo em relação ao Platonismo se acentua ainda na época da Patrística, entre outros fatores, com a condenação da doutrina da preexistência da alma no Concílio Constantinopla II em 553 d.C., uma vez que esta doutrina de origem platônica ainda era oficialmente aceitável⁴ no Cristianismo até então. Entretanto, o enfoque da obra de Kierkegaard, entre outras coisas, também parece sugerir um retorno ao Cristianismo Primitivo, ou pelo menos uma reavaliação da relação entre o Platonismo e o Cristianismo, trazendo novamente vida a tal discussão, pela crítica que faz ao Cristianismo do século XIX, frequentemente comparada a algum dos Diálogos de Platão, tornando-se particularmente aguda na caracterização essencial de seu Experimento Teórico da relação mestre e discípulo em sua obra *Migalhas Filosóficas*.

Portanto, a investigação minuciosa desta obra de Kierkegaard torna-se de fundamental importância para a construção deste trabalho, bem como da sua articulação com o pensamento de Platão, auxilia no desenvolvimento da pesquisa que aqui se propõe realizar na direção de reconciliação do Platonismo e Cristianismo, pela relação do pensamento antigo com o contemporâneo que Kierkegaard audaciosamente suscita.

Os vários pseudônimos utilizados por Kierkegaard, como será visto no Capítulo I, com diversos pontos de vista assim representados, bem como a linguagem indireta e a ironia, caracterizam a sua crítica do desenvolvimento e interpretação do Cristianismo em sua época, mas ainda que a tenha feito de forma genuína e intensa, suas obras ainda não foram suficientemente pesquisadas no Brasil.

Em sua obra *Migalhas Filosóficas*, Climacus apresenta sua interpretação da diferença entre o Platonismo e o Cristianismo, particularmente em seu Experimento Teórico na

⁴ Deve ficar claro que nem todos os cristãos seguiam as doutrinas da Preexistência da alma, sua possível Transmigração (ORIGEN, 1973, p. xxxvii, p. 73-74, p. 145, p. 325.) até a Salvação Universal (apocatástase) no juízo final que eram sustentadas pelo Pe. Orígenes de Alexandria (Alexandria, Egito c. 185 – Tiro c. 253), mas sim que seus inúmeros seguidores tiveram a liberdade de sustentar por três séculos uma linhagem dentro do cristianismo, o origenismo (DICIONÁRIO Patrístico, 2002, p. 1051.), que era oficialmente aceitável até 553 d.C., data da condenação dessas doutrinas de Orígenes no Concílio Constantinopla II, convocado arbitrariamente pelo Imperador Justiniano I, que destituiu e exilou o Papa Silvério, morto neste exílio “poucos meses depois de subnutrição” (DUFFY, 1998, p. 43.), num dos casos mais controversos e polêmicos de cesaropapismo, ou seja, de interferência do Estado na história da Igreja. O Papa Vigílio, indicado pelo Imperador, nem compareceu ao Concílio, inicialmente “alegando estar doente.” (DAVIS, 1990, p. 241.) “Apesar do convite do Imperador e dos Bispos, Vigílio não compareceu ao Concílio.” (*Ibidem*, p. 243)

relação mestre e discípulo em busca da verdade, onde contrapõe o modelo A de natureza Socrático-platônica com o modelo B de natureza Cristã.

No Capítulo I, será investigado mais especificamente o modelo A de natureza Socrático-platônica, construído por Climacus com base no diálogo *Mênon* de Platão e suas teorias interdependentes de Reminiscência e Metempsicose, e como Climacus nem sempre considera algumas respostas essenciais do pensamento platônico ao problema do mal, parecendo torná-lo inferior ao Modelo B de natureza Cristã.

Neste desenvolvimento, para a análise do modelo A de natureza Socrático-platônica das *Migalhas Filosóficas* de Climacus, será considerado o Sócrates de Platão visto por Kierkegaard, embora alguns comentaristas considerem que Kierkegaard interpreta Sócrates também a partir de outras fontes (como Xenofonte e Aristófanes), conforme considera Paula: “o Sócrates descrito por Platão é idealizado”⁵;

Platão, nessa concepção, é alguém que vê em Sócrates um detentor imediato do divino, que faz a comunicação entre vida e espírito, que liberta o indivíduo de suas prisões. Platão vê e une o positivo e o negativo em Sócrates, por isso é difícil separar Sócrates de Platão, isto é, o que é de Sócrates e o que é de Platão; há uma confusão entre *meu e teu*.⁶

No Capítulo II, será investigado o Modelo B de natureza Cristã construído ou “inventado” por Climacus, bem como onde alguns aspectos essenciais do Cristianismo Primitivo e Tradicional parecem ter sido algo omitidos, talvez para facilitar a argumentação do autor numa comparação assimétrica contra o Modelo A de natureza Socrático-platônica, possivelmente pretendendo defender a superioridade do Cristianismo⁷.

⁵ PAULA, 2009, p. 42.

⁶ *Ibidem*, p. 43.

⁷ A não ser que Climacus esteja ironizando. (Cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 155.)

Evans chega a usar a expressão “fingindo ‘inventar’”⁸ para tal construção do Modelo B de Cristianismo de Climacus, que tenta “clarificar o que é distintivo sobre o Cristianismo”⁹ cabendo analisar se tal modelo é realmente fiel ao Cristianismo em sua origem, ou se essa “invenção”, ao se preocupar demasiadamente em ser distinta do socrático, compromete tal fidelidade, como Valls também comenta: “Como alternativa ao paradigma da reminiscência, Climacus vai construindo um outro projeto teórico, que só tem uma única obrigação, convencionada: ser o oposto do ‘socrático.’ Por isso o estribilho repete sempre: se não for assim, recairemos no socrático.”¹⁰

Evans comenta que qualquer alegação de incompletude nessa versão de Cristianismo assim ‘inventada’ por Climacus não seria pertinente, pois Climacus se propôs a fazer apenas um ‘experimento teórico’, “entretanto, seria um assunto diferente se o projeto de Climacus pudesse ser evidenciado como corporificando algo incompatível com o Cristianismo.”¹¹ Este trabalho tentará evidenciar eventuais incompatibilidades com o Cristianismo primitivo e tradicional também por meio de comparação do experimento de Climacus com algumas escolhidas citações da Bíblia, pela sua óbvia imparcialidade em representar os princípios fundamentais da tradição cristã.

No III Capítulo, será elaborada a possível solução de reconciliação das diferenças entre os modelos Platônico e Cristão apontadas por Kierkegaard, na pluma de Climacus, a partir dos conteúdos desenvolvidos nos capítulos anteriores, que é o objetivo principal deste trabalho, uma vez que se possa reavaliar os dois modelos a partir de seus pontos comuns, particularmente o Princípio da Imanência, mostrando que tais modelos não são essencial e mutuamente excludentes (sugerindo pesquisa em Orígenes).

Talvez se possa mesmo mostrar que, apesar do Cristianismo ter diferenças de ênfase em relação ao Platonismo, ambos não sejam essencialmente diferentes, de modo que quando a partir de um se queira negar ou se separar do outro, se termine por entrar em contradição com sua própria essência.

⁸ “In the book [*Philosophical Fragments*] Climacus attempts to clarify what is distinctive about Christianity by pretending to ‘invent’ it.” (EVANS, 1983, p. 24.)

⁹ EVANS, 1983, p. 24.

¹⁰ KIERKEGAARD, 2008, p. 15.

¹¹ EVANS, 1992, p. 168.

Na Conclusão, serão tecidos os comentários finais sobre a solução viável apresentada para o tema abordado.

Há também um apêndice, no final, para as citações bíblicas e de outras escrituras orientais, de modo a não sobrecarregar o texto, quando forem muito longas, mas pertinentes ao argumento.

Tendo em vista as dificuldades com a fonte primária do autor em dinamarquês, utilizaram-se várias traduções, para eventual comparação, ainda que se tenha adotada a tradução de Alvaro Valls ao português como principal.

Decidiu-se também utilizar as referências bibliográficas por autor-data no rodapé de cada página, de modo a deixar o texto mais limpo, porém preservando o fácil acesso à informação, por meio de duas listas (Referências Bibliográficas Primárias e Secundárias), uma vez que livros que eventualmente tenham sido citados uma vez também possam constar sem que se perca o discernimento do que é mais importante.

Capítulo I: **O Platonismo no Contexto de *Migalhas Filosóficas***

A interpretação da diferença feita por Kierkegaard, no século XIX, entre o modelo Socrático-platônico e o modelo Cristão determinou, por sua importância particularmente na área de Filosofia da Religião, a escolha de sua obra para o desenvolvimento do tema deste trabalho. Além disso, é relevante considerar a atualidade, particularmente quanto à questão do cristianismo, e influência geral da vasta obra de Kierkegaard. Seu legado filosófico atinge diversos filósofos e teólogos contemporâneos que chegaram a reconhecer e incorporar vários de seus conceitos, como considera Charles Le Blanc (2003) mencionando: Jean Paul-Sartre, T.W. Adorno, Albert Camus, Martin Heidegger, Paul Tillich, Karl Barth, Ernest Bloch, entre tantos outros.

Por ter filosofado existencialmente e, sem dúvida alguma, exercido profunda influência sobre muitos existencialistas do século XX, como Sartre e Camus, como foi supracitado, entre outros, muitas vezes Kierkegaard foi caracterizado como pai do existencialismo. Mas tal

caracterização é anacrônica, pois o existencialismo como movimento é um fenômeno do século XX, e as diferenças entre Kierkegaard e esses existencialistas também são profundas. Se definirmos o existencialismo como a negação de que haja algo como um essência ou natureza humana, é improvável que Kirkegaard possa ser chamado existencialista.¹²

O fato é que a presença prematura da morte ao longo da infância de Kierkegaard pode ter contribuído para um despertar de seu questionamento existencial e sua vocação filosófica, como Hannay, um de seus melhores biógrafos, lembra: “A morte foi uma visitante precoce.”¹³ Søren nasceu em 1813 e era o caçula dos sete irmãos da família Kierkegaard, nascidos de Michael e sua esposa Ane. Søren tinha apenas 6 anos quando seu irmão Søren Michael morreu aos 12 anos devido a um acidente no pátio da escola

¹² DICIONÁRIO, 2011, p. 542.

¹³ HANNAY, 2001, p. 31

que levou a uma hemorragia cerebral. Søren tinha 9 anos quando sua irmã mais velha, Maren Kirstine, morreu de nefrite aos 25 anos de idade.

Foram quase dez anos de trégua, porém ironicamente o sobrenome Kierkegaard significa “literalmente ‘pátio de igreja’, mas com a primeira conotação de ‘cemitério.’”¹⁴ Em 1832, morreu sua irmã Nicolene aos 33, ao dar à luz uma criança, e meses depois morreu também seu irmão Niels aos 24, em New Jersey, tentando estabelecer-se na América. Em 1834, sua mãe Ane morreu de febre tifoide, e meses depois morreu sua última irmã, Petrea Severine, aos 31, dando também nascimento a um garoto.¹⁵

Em 1838 também faleceu seu pai Michael Pedersen Kierkegaard, que era um homem muito religioso, com personalidade forte, mas basicamente carregada de culpa, que assim muito influenciou a família, talvez por ter engravidado Ane, sua empregada doméstica e jovem prima, antes do seu consequentemente apressado casamento, e conforme Hannay ainda conclui, foi “o regime teocrático que ele escolheu para impor na vida doméstica que causou o dano.”¹⁶

Por trágica que fosse, essa situação de tantas mortes prematuras trouxe a Kierkegaard, através da herança, uma independência econômica que possibilitou assumir uma “carreira de escritor sem necessitar tampouco ganhar dinheiro a partir dela.”¹⁷ Outro evento decisivo de sua vida parece ter sido “o rompimento do noivado com Regine Olsen, que precipitou o começo de seu trabalho como escritor.”¹⁸ Tal fato parece ter influenciado sua obra e talvez também sua concepção do amor, pois como considera acertadamente Hannay: “ele nunca pôde esquecê-la.”¹⁹

Aos 42 anos, Søren desmaiou na rua com o último número de sua revista *O Instante* na mão. Foi, então, hospitalizado e faleceu poucas semanas depois, “afirmando firme fé cristã.”²⁰

¹⁴ HANNAY, 2001, p. 31.

¹⁵ *Ibidem*, p. 32-33.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*, p. 127.

¹⁸ DICIONÁRIO, 2011, p. 540.

¹⁹ HANNAY, 2001, p. 156.

²⁰ DICIONÁRIO, 2011, p. 540-541.

Søren Aabye Kierkegaard (Copenhague, 05 de maio de 1813 – Copenhague, 11 de novembro de 1855), filósofo e teólogo dinamarquês, tem sua obra com vários pseudônimos que se desdobra em uma imponente literatura que inclui filosofia, psicologia, teologia, ficção e crítica literária.²¹ Abrange desde sua dissertação acadêmica intitulada *O Conceito de Ironia* (1841) até seu último texto *O Instante* (1855).

Em 1844, assinada com o pseudônimo de Johannes Climacus, Kierkegaard publica o livro *Migalhas Filosóficas*, que é o tema central deste trabalho. Entretanto, é importante salientar, pois pode mesmo afetar a interpretação do texto, que Kierkegaard apresenta um intrincado sistema de linguagem indireta, incluindo a ironia, e não somente um, mas vários pseudônimos que podem até apresentar personalidade própria. Evans chega a comentar que “nenhuma área da interpretação de Kierkegaard gerou mais controvérsia do que os pseudônimos”²², bem como que alguns pesquisadores tomaram como fato literal a menção de Kierkegaard no final de outra obra sua [*Post-Scriptum Não-Científico Concludente* (1846)] de que embora ele (Kierkegaard) fosse “o autor legalmente responsável dos livros sob pseudônimo, ‘nem uma simples palavra’ de autoria dos pseudônimos pertencem ao próprio Kierkegaard.”²³

Evans também cita H. A. Nielsen, concordando com sua política e a de Robert Roberts a respeito do tema da pseudonímica, afirmando que, no final do capítulo 1 de *Migalhas Filosóficas*, “Climacus propõe o que ele descreve como uma ‘prova’ da verdade da hipótese que ele ‘inventou’, uma hipótese que sustenta uma surpreendente semelhança com a história Cristã da encarnação como plano de Deus para prover salvação para os seres humanos.”²⁴

Álvaro Valls comenta sobre a personalidade de Climacus em sua apresentação à obra *Migalhas Filosóficas*, dizendo que Climacus define a si mesmo como um humorista, autor jovem com disposição filosófica e grande capacidade especulativa, familiarizado

²¹ *Ibidem*, p. 540.

²² EVANS, 1992, p. 5.

²³ *Ibidem*, p. 5.

²⁴ *Ibidem*, p. 6.

com os gregos, além de leitor atento de Descartes, Leibniz e Espinoza. Acrescenta, porém, que:

Começando a filosofar, tentou duvidar de tudo, como recomendavam os mestres de seu tempo, mas tendo observado como estes passavam imediatamente para o sistema (já na segunda aula), acabou restringindo-se à ‘pequena dúvida’ (ou seja, se estes mestres teriam realmente duvidado de tudo, coisa tão difícil, quando empenhamos a vida toda neste esforço).²⁵

Gouvêa vai mais além quando considera que não se trata apenas de pseudônimos, que chegam a mais de vinte²⁶ na obra de Kierkegaard, incluindo personagens ficcionais e *noms-de-plume*, mas que pelo menos doze chegam a ser heterônimos, pois podem ser considerados “personagens-autores com personalidades completamente desenvolvidas e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um dos outros.”²⁷ Lembra também da existência de outro autor medieval com o mesmo nome de Johannes Climacus, autor de uma obra chamada *A Escada da Ascensão Divina*, que teria sido de natureza devocional com traços de ascetismo místico. Comenta, contudo que Kierkegaard não possuía tal livro e nunca o citou. É também óbvia a correlação do título desta obra medieval com a clássica escada de Jacó ²⁸ da tradição Judaico-Cristã que, no sonho inspirado de Jacó, ligava a terra com o céu .

Apesar do nome ‘Johannes Climacus’ estar assim relacionado ao misticismo medieval, não parece haver qualquer menção ou relação da obra de Climacus com o êxtase, que seria como o último degrau da escada, ainda quando naquele contexto medieval, conforme comenta Abbagnano, muitos místicos consideravam o êxtase como o “ápice

²⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 10-11.

²⁶ Parece oportuno enumerar pelo menos os principais pseudônimos de Kierkegaard, segundo classifica Gouvêa (GOUVÊA, 2006, p. 309-315), como evidência de seu caráter exótico ou irônico: 1) Alguém que Ainda Vive; 2) Victor Eremita (o ermitão vitorioso); 3) “A”; 4) Johannes o Sedutor; 5) Juiz Vilhelm, aliás “B”; 6) O Pastor de Jylland; 7) Johannes de Silentio; 8) Constantin Constantius (constante de pequena constância); 9) O Jovem; 10) Johannes Climacus (João o Escalador); 11) Vigilius Haufniensis (O Vigia de Copenhague); 12) Nicolaus Notabene (preste atenção, cuidado); 13) A.B.C.D.E.F. Godthaab (Boa Esperança); 14) Hilarius Bogbinder (o encadernador risível); 15) William Afham; 16) O Modista; 17) Frater Taciturnus (o Frade Silencioso); 18) Quidam (um certo homem); 19) Inter et Inter (entre e entre); 20) Procul; 21) Petrus Minor; 22) H.H.; 23) Anti-Climacus (significando ‘antes de Climacus’); entre outros...

²⁷ GOUVÊA, 2006, p. 309.

²⁸ *Gênesis* XXVIII: 12.

do último grau da ascensão a Deus, ou seja, da alienação da mente de si mesma”²⁹, citando Ricardo de São Vitor (falecido em 1173). Segundo Bernardo de Claraval (século XI), o êxtase é o grau mais elevado da ascensão mística, ou “supremo grau da contemplação, em que a alma se une a Deus assim como uma gota d’água que cai no vinho dissolve-se e adquire o sabor e a cor do vinho.”³⁰

A relação mais provável do pseudônimo é, portanto, talvez a mencionada por Hannay, em sua biografia de Kierkegaard, onde acrescenta que o Johannes Climacus histórico, autor da obra *Scala Paradisi*, era um monge no Sinai, cujo nome Kierkegaard adotou como pseudônimo referindo-se por comparação a “Hegel como um Climacus que pensou que podia escalar o Céu numa escada de argumentos.”³¹

Johannes Climacus, enquanto pseudônimo ou heterônimo de Kierkegaard, foi o personagem-autor não apenas de *Migalhas Filosóficas* (1844), mas também de *Post-Scriptum Não-Científico Concludente* (1846), porém esta obra também é assinada por Kierkegaard como editor. Deve-se acrescentar que Climacus também é o autor do livro póstumo *De Ominibus Dubitandum Est*, que todavia teria sido escrito antes (1842-43), mas permaneceu inacabada. Tudo isso, conforme Gouvêa, “faz de Climacus o primeiro heterônimo verdadeiro de Kierkegaard.”³²

Valls acrescenta que Climacus se declara como sendo o único dinamarquês que não consegue ser cristão, mesmo no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido feita por Hegel. A cristandade pareceria ser para ele antes um fenômeno geográfico, e não o fruto de opções pessoais. “Ele prefere não duvidar de que todos os outros sejam cristãos, mas explica então simplesmente aos demais por que razões ele não o consegue ser também. Procura mostrar esta opção como uma coisa difícilíssima, ‘embora não mais difícil do que ela é de fato.’”³³

²⁹ VITOR, R. *De praeparatione ad contemplationem*, V, 2, apud ABBAGNANO, 1999, p. 421. Semelhante à definição geral de *Samadhi* nos *Yoga-Sutras* de Patañjali: “A mesma (contemplação), quando há consciência somente do objeto de meditação e não de si mesma (a mente), é *samadhi*.” (TAIMNI, 1996, p. 221.[st. III: 3])

³⁰ CLARAVAL, B. *De mystica theol.*, I,1 apud ABBAGNANO, 1999, p. 421. Para mais correlações com a filosofia oriental vide Apêndice final.

³¹ HANNAY, 2001, p. 128-129.

³² GOUVÊA, 2006, p. 312.

³³ KIERKEGAARD, 2008, p. 10-11.

Particularmente em sua obra *Migalhas Filosóficas*, originalmente publicada em 1844 e assinada com o pseudônimo de Johannes Climacus, Kierkegaard apresenta um Experimento Teórico na relação mestre e discípulo em busca da verdade onde contrapõe o modelo A de natureza Socrático-platônica com o modelo B de natureza Cristã, assim caracterizando o primeiro modelo, já no próprio início do seu primeiro capítulo:

Em que medida pode-se aprender a verdade? [...] Aqui aparece a dificuldade, sobre a qual Sócrates, no *Mênon* (§ 80 conclusão), chama a atenção, qualificando-a de ‘proposição polêmica’: que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar. Sócrates resolve a dificuldade explicando que todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar³⁴, 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. Sócrates desenvolve então esta ideia, e nela se concentra propriamente o *patos* [*pathos*] grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada, bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma.³⁵

O fato é que Kierkegaard também reconhece a importância evidente e decisiva da preexistência da alma no pensamento platônico, que apresenta a forma lógica clássica de provar a imortalidade da alma, porque se a alma existir antes do corpo, sendo independente dele, deve ser capaz também de continuar existindo depois da morte do corpo.

³⁴ A importância de recordar ou recuperar a memória para encontrar ou reencontrar a verdade e, conseqüentemente, a libertação, não aparece somente no Modelo Socrático-platônico como reminiscência, mas aparece na mitologia grega, sendo considerada particularmente essencial também na filosofia oriental, por exemplo, no budismo, hinduísmo e yoga. Teseu, segundo a mitologia grega, após matar o Minotauro no labirinto, necessitou do fio de Ariadne para recordá-lo por onde ele mesmo ingressara no labirinto, e, sem tal fio que materializava a memória de seus passos pregressos, estaria totalmente perdido. Portanto, importa muito recordar-se ou saber como o homem afastou-se ou perdeu a verdade, justamente para poder reencontrá-la ou saber onde procurá-la. A fundamentação, por ser mais longa, encontra-se no Apêndice final.

³⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 27-28.

Santos sustenta, mais detalhadamente, a partir do Diálogo *Mênon* de Platão, que o conhecimento é *anamnese* ou reminiscência, uma forma de recordação. Tal doutrina se apresenta, ao longo deste Diálogo, “não só como uma consequência da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, mas também como a *justificação e comprovação* (ou seja, a fundamentação lógico-metafísica) *da própria possibilidade da maiêutica socrática* (cf. *Mênon* 82 b – 86 c).”³⁶ Jaeger também considera que “Platão recebe aqui da tradição órfica”³⁷ a teoria da transmigração das almas. O mesmo também é sustentado por Bernabé: “O fato é que Platão aceita a ideia órfica de que a alma é imortal”³⁸ e é submetida à *palingenesia* ou metempsicose.

Uma vez que Climacus em *Migalhas Filosóficas* toma o diálogo *Mênon* como referência socrático-platônica de contraste para o seu argumento, torna-se necessário investigar algo mais detalhadamente o contexto histórico cultural em que Platão escreveu o *Mênon*, conforme considera Jaeger em seu livro *Paidéia*: a formação do homem grego.

Jaeger chega a afirmar que, distintamente dos diálogos anteriores de Platão que introduzem de modo geral a questão da virtude [*arete*], e de que a essência da virtude é por si mesma um saber, no *Mênon* pela primeira vez se trata com relativa independência dessa investigação no problema central da educação: “que espécie de saber é aquele que Sócrates considera fundamental para a *arete* [virtude]?”³⁹ Ou, em outras palavras, Platão, neste diálogo, investiga “com clareza maior que em nenhuma de suas outras obras, o que há no fundo dessa pergunta: o que é a a *arete* [virtude] em si?”⁴⁰ Essencialmente, se trata de esclarecer a diferença entre a virtude em si e as diversas modalidades concretas da virtude, tais como a coragem, a prudência, a justiça, a temperança, etc.

Um papel também importante é desempenhado pelas matemáticas no *Mênon*, como lembra Jaeger, quando a elas se recorre “na tentativa de determinação da essência da *arete* [virtude] [...] invoca o exemplo dos geômetras em apoio deste método de

³⁶ SANTOS, 1999, p. 59.

³⁷ JAEGER, 2003, p. 993.

³⁸ BERNABÉ, 2011, p. 161-162.

³⁹ JAEGER, 2003, p. 699.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 700-701.

‘hipótese’⁴¹, a saber, a hipótese socrático-platônica de que a virtude não é mais do que um saber.

Mênon é apresentado como um homem instruído, uma vez que era discípulo de Górgias⁴², mas num episódio⁴³, por contraste, pede-se ao seu escravo sem instrução, sabendo apenas comunicar-se em grego, que deduza uma questão matemática por si mesmo, ainda que orientado somente pelo questionamento de Sócrates. Platão assim pretende mostrar, segundo Jaeger, que “a *aporia* é precisamente a fonte do conhecimento e da compreensão.”⁴⁴ Sócrates chega a ser comparado “à *narke*, um peixe elétrico que paralisa a mão que o toca”⁴⁵, por suas *aporias* ou dúvidas racionais perante questionamentos filosóficos provocadas por paradoxos que também produziam a narcose ou entorpecimento. Sócrates afirma que a importância da *aporia* está em tornar a pessoa ciente de que não sabe, despertando nela talvez o prazer em aprender ou “ter sentido um anseio por saber”⁴⁶ ou procurar a verdade.

A digressão matemática, segundo Jaeger, serve para destacar o papel das *aporias* na educação, como uma primeira fase na senda do conhecimento positivo da verdade, mas considera que no “processo de autoconhecimento progressivo e gradual do espírito, cabe à experiência sensível o papel de despertar na alma a recordação da essência das coisas, contemplada ‘da eternidade.’”⁴⁷

Jaeger faz também uma análise comparativa considerando que no *Protágoras* e no *Górgias*, que ele analisa antes do *Mênon*, pela primeira vez se edifica uma educação (*paidéia*) com essa base de que “a essência da virtude é por si mesma um saber”⁴⁸; lembrando que, bem pelo contrário, os sofistas, dos quais um dos maiores representantes era historicamente o próprio Protágoras (donde se deriva o nome do respectivo diálogo de Platão), não estavam absolutamente dispostos a basear a cultura moral e política do homem num saber.

⁴¹ JAEGER, 2003, p. 708.

⁴² [*Mênon* § 70 b, 71 c, 76 b]

⁴³ [*Mênon* § 82 a – 85 b]

⁴⁴ JAEGER, 2003, p. 711. [*Mênon* § 84 c]

⁴⁵ *Ibidem*, p. 711. [*Mênon* § 80 c]

⁴⁶ PLATÃO, 2001, p. 61. [*Mênon* § 84 c]

⁴⁷ JAEGER, 2003, p. 711. [*Mênon* § 81 d, 81 e, 82 b, 82 e, 84 a, 85 d, 86 b]

⁴⁸ *Ibidem*, p. 698.

Por outro lado, deveria ser evidente que o conhecimento do bem deveria ter um caráter diferente do que comumente se entende por saber.⁴⁹ Jaeger, ao comentar o *Mênnon*, destaca novamente o *Protágoras* que “limita-se deliberadamente a provar que a virtude tem necessariamente de ser suscetível de ensino [...]. É só à maneira de sugestão que se define este saber como uma ‘arte da medida.’”⁵⁰

Tal expressão é de fato usada por Platão, como segue: “O homem erra na sua escolha de prazeres e dores, ou seja, na sua escolha do bem e do mal, por falta de conhecimento; e, além disso, vocês admitiram que ele não erra apenas por falta de conhecimento em geral, mas por falta desse conhecimento particular que é chamado medição.”⁵¹

Na verdade, neste mesmo diálogo é sugerida a questão de se considerar que um prazer imediato e, portanto agradável, pode trazer diferentes desgostos futuros⁵² enquanto uma dor imediata pode ser a causa de futuros prazeres, necessitando-se ponderar como se os prazeres e dores devessem ser postos numa balança. Mesmo o prazer depende de uma proporcionalidade adequada, caso contrário ele se converte em dor, ou cede seu lugar a esta. Contudo, é tal senso de medida ou proporção que Platão aqui menciona como um conhecimento ou saber de medição, parece ser considerado como uma necessária capacidade de ponderar, de medir com precisão, para onde se inclinará essa balança, por analogia, do prazer e da dor ao longo do tempo. Tanto não é fácil avaliar que proporções assumirão as consequências futuras de uma ação que estamos executando no presente que o próprio Platão compara tal sensibilidade ou faculdade de avaliação com a visão, quando pergunta: “Os mesmos objetos não parecem maiores à sua visão quando próximos, e menores quando à distância?”⁵³

Porém, se a escolha foi feita por falta desse conhecimento particular que é chamado medição, então Platão logicamente conclui: “E vocês estão também cômicos que o ato errôneo que é cometido sem conhecimento é cometido na ignorância. Esse, portanto, é o

⁴⁹ JAEGER, 2003, p. 699.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 699.

⁵¹ PLATO, 1984, p. 62. [*Protágoras* § 357 d]

⁵² *Ibidem*, p. 61. [*Protágoras* § 356 a]

⁵³ PLATO, 1984, p. 61. [*Protágoras* § 356 c]

significado de ser vencido pelo prazer: ignorância, e nesse caso a maior das ignorâncias.”⁵⁴

Portanto, Platão parece assim deslocar o eixo moral da clássica luta entre o bem e o mal para outro campo: passa a ser a luta, por assim dizer, entre a sabedoria e a ignorância, pois a ignorância é por ele considerada a causa do mal, chegando a afirmar que “toda ignorância é involuntária”⁵⁵ e ainda acrescenta:

...se o agradável é o bem, ninguém que saiba ou creia que haja coisas melhores do que as que faz, e que sejam possíveis para ele, continua a fazer estas últimas, tendo possibilidade de coisas melhores. E o deixar-se vencer por si próprio não pode ser senão ignorância, nem o conseguir vencer-se a si mesmo não pode ser senão sabedoria...⁵⁶

Fica, pois, evidenciado que Platão não considera a sabedoria como um conhecimento comum, particularmente quando se trata da ideia do bem, que ele trata como a última a ser alcançada, e é percebida somente com esforço⁵⁷, sendo comparada com o Sol na sua famosa Alegoria da Caverna. Está antes associada ao que parece a um tipo de autoconhecimento⁵⁸ ou “visão beatífica”⁵⁹, demandando até uma condição prévia de purificação dos prazeres sensuais ou remoção das “excrecências plúmbeas”⁶⁰ que mantêm voltada para baixo a visão da alma, pois Platão acrescenta que “o poder e capacidade de aprender já existe na alma [...], portanto o instrumento do conhecimento pode, somente com o movimento de toda a alma, voltar-se [...] e aprender gradualmente

⁵⁴ PLATO, 1984, p. 62. [*Protágoras* § 357 d]

⁵⁵ “Toda ignorância é involuntária, e aquele que se julga sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina experto, e, por conseguinte, o gênero de educação que usa admoestação [ou repreensão] causa muitos problemas e traz poucos benefícios.” (*Ibidem*, p. 558. [*Sofista* § 230 a])

⁵⁶ PLATO, 1984, p. 62. [*Protágoras* § 358 c]

⁵⁷ *Ibidem*, p. 389. [*República* § 517 c], e Platão complementa: “...a ideia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito [justo] e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, de luz e do soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e fonte imediata da verdade e da inteligência; e que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular.” (PLATÃO, 2012, p. 267. [*República* § 517 c])

⁵⁸ “A posição Socrática, como vimos, supõe que um conhecimento de Deus está vinculado ao autoconhecimento.” (EVANS, 1992, p. 69.)

⁵⁹ PLATO, 1984, p. 389. [*República* § 517 d] (tb. PLATÃO, 1996: p. 155)

⁶⁰ “...se tais naturezas houvessem sido submetidas desde crianças a uma poda e extirpação dos prazeres sensuais como o comer e o beber, que, como excrescências plúmbeas, aderem a elas desde o nascimento e mantêm voltada para baixo a visão da alma – se, como digo, tivessem sido libertadas desses empecilhos e voltadas na direção oposta, a mesma faculdade lhes permitiria ver a verdade com a maior penetração, como veem agora aquilo em que têm fixado os olhos.” (PLATÃO, 1996, p. 156) [*República* § 519 a-b]

a suportar a visão do ser, e da mais brilhante e melhor do ser, em outras palavras, do bem.”⁶¹

Além disso, Jaeger comenta ser um exagero afirmar que o *Mênon* poderia ser considerado como o programa da Academia, mas antes tal afirmativa só prova que “se deturpa Platão num sentido moderno. Em nenhum momento poderia haver um programa da sua escola que limitasse a Filosofia ao problema do saber, principalmente se esta palavra se concebe com a generalidade abstrata da moderna teoria do conhecimento e da lógica moderna.”⁶²

Ainda, segundo destaca Jaeger, no *Mênon* se defende a existência de uma ideia (eidos) unitária, a única virtude que serve de base a todas as outras, mas também um *eidos* unitário para outros análogos “conceitos”⁶³. Dessa forma, quando Platão fala da ideia do bem, trata-se desta “concepção do bem ‘em totalidade’[...] designado por Platão como o verdadeiro real e existente.”⁶⁴ Sendo, assim, a ideia vista como a meta para a qual, segundo Jaeger, “tende o movimento dialético platônico”⁶⁵, o que se esclareceria mais no *Mênon* do que em diálogos anteriores.

Jaeger também contextualiza e correlaciona a temática da reminiscência ou *anamnese* dentro da obra de Platão como um todo, uma vez que considera que no *Mênon* haveria mera indicação da teoria de que o saber socrático é reminiscência, “bem como a teoria da imortalidade e da preexistência [da alma], que haviam de ser desenvolvidas mais tarde, no *Fédon*, na *República*, no *Fedro* e nas *Leis*.”⁶⁶ Chega mesmo ao ponto de afirmar que, na *República*, “a obra de Platão alcança o apogeu naquela passagem do mito final em que, depois de destronada a poesia, é aclamado o *logos* de Láquesis, filha de Ananke [617 d-e]”⁶⁷

Fica, pois, mais que evidente a necessidade de se analisar mais detalhadamente pelo menos esta passagem de *A República* cuja conclusão deveria conter, segundo Jaeger, as

⁶¹ PLATO, 1984, p. 389-390. [*República* § 518 c]

⁶² JAEGER, 2003, p. 699

⁶³ “(Como nós os denominaríamos ...). Idêntico caráter têm os *eide*, ou ideias de saúde, tamanho, força.” (*Ibidem*, p. 701)

⁶⁴ JAEGER, 2003, p. 703.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 703.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 711-2.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 994.

palavras mais importantes de toda obra de Platão: “A responsabilidade é de quem escolhe: Deus está inocente nisso.”⁶⁸ Trata-se de uma proclamação do livre-arbítrio feita por um intérprete divino⁶⁹ ou profeta⁷⁰, segundo o Mito de Er, no livro décimo de *A República*, associada ao mérito do cultivo da virtude que assim determina a escolha das vidas. Porém, uma vez que o tal profeta apanha as sortes e modelos de vida dos joelhos de Láquesis, a escolha não é mais totalmente livre, mas realizada dentre as opções disponíveis condicionada pelos efeitos resultantes de causas escolhidas no passado, uma vez que Láquesis é a moira do passado⁷¹, como considera Jaeger que o próprio ato da escolha parece situar-se “num momento único decisivo anterior à vida”⁷², mas a alma já percorreu o ciclo dos nascimentos em sua transmigração, não sendo uma folha virginal sem nenhuma escrita. Portanto, Jaeger conclui coerentemente que “sua opção [da alma] está predeterminada pela vida que a precedeu.”⁷³

Vale ressaltar que o ‘momento decisivo’ aqui mencionado por Jaeger comentando Platão, num contexto anterior ao corpo, portanto da preexistência da alma, tem significado muito distinto daquele considerado por Kierkegaard, como ainda será visto e aprofundado.

Por outro lado, talvez a chave para se compreender a questão da vinculação de *arete* (virtude) com a escolha das vidas em Platão esteja mesmo no contexto do parágrafo escolhido por Jaeger⁷⁴, como foi visto, como apogeu da obra de Platão, ou seja, a supramencionada proclamação do profeta, que, segundo Jaeger, “brada às almas que clamam pela sua reencarnação”⁷⁵, em relação ao livre-arbítrio perante a escolha das

⁶⁸ (PLATÃO, 1996, p. 234.) [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e] .Tradução alternativa: “A responsabilidade cabe a quem escolhe. Deus não é responsável.” (PLATÃO, 2012, p. 411)

⁶⁹ *Ibidem*, p. 411 [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e].

⁷⁰ PLATÃO, 1996, p. 234 [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e].

⁷¹ “...as filhas da Necessidade [Ananke], as Moiras, vestidas de branco e com a cabeça coroada de fitas, Láquesis, Cloto e Átropos, cantam, acompanhando a harmonia das Sereias [dos planetas]: Láquesis o passado, Cloto o presente, Átropos o futuro.” (PLATÃO, 2012, p. 409) [*A República*, § 617c] Jaeger lembra a declaração de Platão de que “duas são as fontes de onde brota a fé na existência do divino: o conhecimento das órbitas circulares matemáticas, eternamente invariáveis, em que se movem os corpos celestes e o ‘ser que eternamente flui’ dentro de nós, isto é, a alma.” (JAEGER, 2003, p. 1373-1374) [*Leis* § 966]

⁷² JAEGER, 2003, p. 995.

⁷³ *Ibidem*, p. 995.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 994.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 994. Ainda que Jaeger tenha utilizado o termo “reencarnação”, ele foi evitado neste trabalho porque é menos técnico e seu uso comum na língua portuguesa parece tê-lo mais associado com a crença na transmigração das almas somente para corpos humanos (cf. HOUAISS, 2001, p. 2410), diferentemente dos exemplos de transmigração de Platão na *República* [620 a - d]. Entretanto, Proclo

vidas, que, apenas para efeitos de análise, dividir-se-á em três partes, como segue: “(i) Esta é a palavra da virgem Láquesis, filha da Necessidade. Almas efêmeras, eis que começa para vós um novo ciclo de vida mortal.”⁷⁶

Tudo parece indicar que o profeta é apenas uma figura literária que expressa a vontade de Láquesis como seu arauto, sendo Láquesis filha e portanto subordinada à Necessidade, mas que a ênfase é dada ao seu aspecto cíclico ou periódico da transmigração da alma através de diferentes corpos, também conhecida como metempsicose, metensomatose ou palingênese⁷⁷, apresentando correlação com doutrinas que se encontravam em linhagens do Cristianismo Primitivo⁷⁸ e orientais, que por isso a comparam com uma roda⁷⁹. Portanto, a expressão “almas efêmeras” deve ser compreendida dentro deste contexto da periodicidade da experiência da alma na vida e na morte relativa à “sua união com o corpo”⁸⁰, como Guinsburg, em sua tradução, ressalta, em nota de rodapé, uma vez que é absolutamente claro para Platão que a alma é imortal, como ele mesmo considera no final de sua obra: “a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens.”⁸¹

Bernabé, em sua obra *Platão e o Orfismo*, também salienta, em relação à figura de linguagem aparentemente contraditória de atribuir efemeridade ou finitude às almas, que para Platão, ‘nascer’ e ‘morrer’ são expressões que só podem ser aplicadas ao corpo, mas não à alma, pois esta é imortal, e portanto o fim ao qual a alma poderia chegar referir-se-ia somente ao “fim de sua passagem pelo corpo, enquanto que a sua *palingenesia* tampouco quer dizer que [a alma] renasça, mas que volte a alojar-se em

interpreta Platão alegoricamente e sustenta que a transmigração da alma humana não retorna para corpos não-humanos. (Vide nota 110, p. 29). O mesmo era sustentado por Jâmblico (cfe. REALE, 1995, v. 4, p. 565, nota 23.), e pelas tendências da teosofia neoplatônica (cfe. ABBAGNANO, 1999, p. 954), que Reale prefere atribuir ao neoplatonismo tardio (cfe. REALE, 1995, v. 5, p. 254.).

⁷⁶ PLATÃO, 1996, p. 234 [Mito de Er – *República*, Livro X, § 617e].

⁷⁷ Tais termos são sinônimos indicando “a crença na transmigração da alma através de diferentes corpos (mesmo não-humanos). A crença, difundida na Grécia pelos órficos, pelos pitagóricos e por Empédocles, é estreitamente conexa com a problemática filosófica por Platão [...] não só com a problemática escatológica, [mas] também com a metafísica das ideais e com a temática gnosiológica da *anamnese*” (REALE, 1995, v. 5, p. 168.), ou seja, a reminiscência comentada no *Ménon*.

⁷⁸ Particularmente no Origenismo. (Vide nota 4, p. 8)

⁷⁹ A “Roda de Transmigração (*Samsara*)” (ZIMMER, 2012, p. 208) ou “torvelinho de morte e renascimento” (*Ibidem*, p. 264), conforme o Hinduísmo e o Budismo, que assim apresenta semelhança com o Ciclo da Necessidade [Ananke], à qual o indivíduo estaria vinculado pelo *karma* até sua expiação para o atingimento do Nirvana.

⁸⁰ PLATÃO, 2012, p. 411, nota 84.

⁸¹ PLATÃO, 1996, p. 236 [*República*, Livro X, § 621c].

outro corpo, quando este nasce”⁸², embora tal processo não seja imediato pois há um período intermediário no *Hades* [o mundo dos mortos ou invisível] muito importante para a teoria da reminiscência, como será visto, ou seja, “entre uma e outra *palingenesia* a alma se encontra no *Hades* durante um tempo que não se especifica.”⁸³

Na verdade, esse é a premissa inicial de Sócrates no próprio *Mênon* para sua teoria da *anamnese* ou reminiscência, como ali considera: “a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso, pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível.”⁸⁴, pois dali parte seu raciocínio dizendo “Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes...”⁸⁵ Parece, pois, subentendido, que se a alma só tivesse vivido uma vez, não poderia lembrar senão daquilo que já estivesse na memória de experiências desta vida, o que obviamente não teria potencial para trazer acréscimo significativo ao seu conhecimento.

Sócrates então acrescenta que, por ser imortal e tendo nascido muitas vezes, a alma teve oportunidade de ver tantas coisas, tanto aqui como no *Hades*, ou seja, o mundo dos mortos ou invisível, “enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar [...] ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia.”⁸⁶ Esse é o ponto importante que é questionado no argumento de Kierkegaard, como será mais tarde aprofundado.

Retornando à necessária sequência da análise, o profeta ou arauto de Láquesis acrescenta a segunda parte: “(ii) Não é o fado [*dáimon*] que vos escolhe, e sim vós que escolheis o vosso fado [*dáimon*]. Que o primeiro indicado pelo sorteio seja o primeiro a eleger seu gênero de vida, ao qual ficará inexoravelmente unido.”⁸⁷

Está caracterizada simbolicamente a existência de um sorteio e de uma eleição ou escolha, sendo que a frase evidentemente enfatiza a última. Jaeger comenta que assim as

⁸² BERNABÉ, 2011, p. 162.

⁸³ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁴ E Sócrates ainda prossegue com uma conclusão moral: “É preciso, pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível.” (PLATÃO, 2001, p. 51. [*Mênon* § 81 b])

⁸⁵ PLATÃO, 2001, p. 51. [*Mênon* § 81 c]

⁸⁶ *Ibidem*, p. 51-52. [*Mênon* § 81 c]

⁸⁷ PLATÃO, 1996, p. 234 [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e].

almas fazem dentre as sortes de Láquesis “sua opção do *bios* [vida] futuro e... corroboram-no as outras duas moiras: Cloto e Átropos. A escolha é irrevogável.”⁸⁸ O elemento simbólico relativamente aleatório do sorteio parece estar associado à possibilidade de prioridade na escolha perante a disponibilidade histórica de papéis, ou por assim dizer, num dado momento histórico, mas a ênfase está na escolha voluntária, como ficará mais evidente na parte iii, pois como o profeta ainda alerta: “Até mesmo para quem chegar por último, caberá uma vida agradável e nada má, se efetuar uma escolha sensata...”⁸⁹

A tradução de *dáimon* por fado ou destino é parcialmente justificada, pois Guinsburg considera que o termo grego designa genericamente “um ‘espírito’ intimamente vinculado à vida pessoal de cada um”⁹⁰, às vezes também traduzido como “gênio”⁹¹, que é, segundo Guinsburg, “a personificação do destino de cada alma depois da escolha feita do tipo de vida”⁹², bem como para evitar-se termos culturalmente desgastados em distintos contextos⁹³.

Na culminância do parágrafo de Platão, o profeta ou arauto de Láquesis acrescenta a terceira e última parte: “(iii) A virtude é livre, e cada um participará mais ou menos dela conforme a estima ou o menosprezo em que a tiver. A responsabilidade é de quem escolhe: Deus está inocente nisso.”⁹⁴

Tal passagem relaciona a participação na virtude [*arete*], “conforme a honrar ou desonrar”⁹⁵, seja pela estima, mérito ou valor que se lhe dê, com a escolha das vidas. Bernabé afirma oportunamente que “para Platão, a hipótese da imortalidade da alma é inseparável das suas implicações morais”⁹⁶, e em tal afirmação concorda também com

⁸⁸ JAEGER, 2003, p. 994-995.

⁸⁹ “...e perseverar com ardor na existência escolhida, trata-se de uma condição agradável e nada má. Que o primeiro a escolher não se mostre negligente, e que o último não perca a coragem.” (PLATÃO, 2012, p. 412. [*República* § 619b])

⁹⁰ PLATÃO, 2012, p. 95, nota 48.

⁹¹ PLATO, 1984, p. 439. [*República* § 617 e]

⁹² Conforme Guinsburg, que prossegue: “Para Platão... o [*dáimon*] é o elemento constante de cada pessoa e transforma todas as ações numa ação individual; é o símbolo da misteriosa e inexorável ligação do ser humano com o além-mundo, por um lado, e do e do homem com o atual destino de sua vida, por outro.” (PLATÃO, 2012, p. 410, nota 86).

⁹³ Principalmente na cultura cristã, conforme elucida Guinsburg. (PLATÃO, 2012, p. 95, nota 48.)

⁹⁴ PLATÃO, 1996, p. 234 [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e].

⁹⁵ PLATÃO, 2010, p. 490. [*República* § 617 e]

⁹⁶ BERNABÉ, 2011, p. 163.

Bluck⁹⁷. Portanto, nesta culminância da proclamação do livre-arbítrio, cada homem, tendo o poder da escolha, é apresentado como uma espécie de absoluto responsável e legislador de si mesmo e de seu destino, decretando por própria escolha a sua vida, sua glória ou fracasso, sua alegria ou tristeza⁹⁸, sua recompensa ou punição, pois como ainda conclui Jaeger, a culpa não é dos deuses, mas “a alma tem de aceitar a vida que escolheu, e à qual já está permanentemente vinculada.”⁹⁹

Aqui Platão realmente apresenta uma resposta ao clássico problema da teodiceia, ou justiça divina, que se transmite pela poesia grega desde Homero, passando por Sólon e Ésquilo, como considera Jaeger, chegando ao “novo apogeu da cultura moral a que Platão dá o nome de *República*. Platão conserva o característico traço homérico, segundo o qual o Homem peca, apesar da advertência dos deuses.”¹⁰⁰ A advertência está, neste contexto, expressa nas palavras do próprio profeta, quando relaciona a participação na virtude com a escolha das vidas, pondo a responsabilidade naquele que escolhe. Platão considera importante que se escolha com filosofia, minimizando o valor da tradição poética ou costume cultural, como foi visto, no elogio ao parágrafo em questão, quando Jaeger ressalta: “depois de destronada a poesia.”¹⁰¹

O comentário de Platão, que visivelmente minimiza o valor do costume ou hábito, é feito em relação à escolha do que fora designado como primeiro pela sorte, mas cego por sua avidez e toleima, escolhera uma vida de tirano [“o mais desgraçado que há”¹⁰², segundo Platão], porém refletindo com mais vagar depois do impulso pôs-se a lamentar sua escolha, uma vez que esquecera a proclamação do profeta, “em vez de se reconhecer culpado daquela desgraça, acusava a fortuna, os fados – numa palavra, tudo menos a si mesmo.”¹⁰³ Platão então contextualiza a escolha e apresenta o seu mencionado comentário: “E esse era um dos que tinham vindo do céu e em sua

⁹⁷ BLUCK, 1961, p. 279 [e § 13.4].

⁹⁸ Similarmente, nos *Yoga-Sutras*, Patañjali afirma: “Elas [as vidas sucessivas na roda do *Samsara*] terão alegria ou tristeza como seu fruto, conforme sua causa seja virtude ou vício.” [II – 14] (TAIMNI, 1996, p. 134)

⁹⁹ JAEGER, 2003, p. 994.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 995.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 994.

¹⁰² PLATÃO, 2010, p. 424. [*República*, § 580 a]

¹⁰³ PLATÃO, 1996, p. 235. [*República*, § 619 b-c]

existência anterior vivera numa república bem regida, mas sua virtude fora uma simples questão de hábito, pois filosofia não tinha.”¹⁰⁴

Platão ainda acrescenta importante observação ao seu comentário, lembrando que geralmente a origem dos que se deixavam assim mais facilmente enganar ou iludir no momento da escolha das vidas era justamente do céu “por não terem passado pela escola das provações”, que corresponde à Terra e aos padecimentos inerentes à vida humana. Platão não entra aqui em detalhes de padecimentos como a doença, a velhice e a morte do corpo, mas parece mais interessado em reforçar a ideia anterior da importância da filosofia como sustentação da verdadeira virtude, ou seja, de que sem filosofia aquele tipo de virtude que é apenas expressão de bons hábitos não se mantém, não é estável ou duradoura, ou não resiste às ilusões e provações do mundo, pois acrescenta em contraposição: “enquanto a maioria dos que subiam da Terra, e que haviam padecido e visto padecer a outros, não se davam tanta pressa em escolher.”¹⁰⁵ Chega mesmo a reafirmar o valor da filosofia afirmando expressamente que se um homem chegasse a esse mundo e “se dedicasse sempre à filosofia”, poderia ser feliz aqui e sua “viagem à outra vida e seu regresso a esta se faria por um caminho fácil e celeste, e não escarpado e subterrâneo.”¹⁰⁶

Platão chega, assim, a recomendar como mais sábia a escolha de uma vida mediana, ou seja, “que saiba escolher sempre uma vida média entre os extremos e evitar tanto quanto possível os excessos [...] pois esse é o caminho da felicidade”¹⁰⁷, o que também coincide com as clássicas recomendações inscritas no Templo de Apolo em Delfos: “Conhece-te a ti mesmo; nada em excesso.”¹⁰⁸ Jaeger resume a questão da escolha das vidas propriamente dita, como em parte foi visto, dizendo que a opção da alma “está predeterminada pela vida que a precedeu. Platão salienta-o à luz de muitos exemplos em que as almas humanas escolhem a vida de determinados animais afins ao sentido e ao espírito da sua vida anterior.”¹⁰⁹ Ao contrário da interpretação tradicional da metempsicose, Proclo interpreta Platão alegoricamente nesta passagem, ou antes, apoiando-se também numa análise linguística do texto, afirma que uma alma racional

¹⁰⁴ PLATÃO, 1996, p. 235. [*República*, § 619 c-d]

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 235. [*República*, § 619 d]

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 235. [*República*, § 619 d-e]

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 235. [*República*, § 619 a]

¹⁰⁸ PLATO, 1984, p. 55. [*Protágoras* § 343 b]

¹⁰⁹ [Cfe. *República* 620 a] JAEGER, 2003, p. 995.

humana não poderia transmigrar para um corpo animal, mas que poderia assumir uma vida humana com característica bestial ou animal.¹¹⁰

Em qualquer caso, a escolha das vidas na *República* está fundamentalmente relacionada, senão mesmo predeterminada, à uma escolha precedente que vem a ser participação na virtude, “conforme a honre ou a desdenhe”¹¹¹, como já foi visto acima na análise da parte iii, e Jaeger considera não só a *República* como um novo apogeu da cultura moral, mas particularmente este parágrafo da proclamação do livre-arbítrio¹¹² como apogeu da obra de Platão talvez justamente porque também menciona que a expressão ‘saber escolher’, ou fazer a reta opção ou discernimento entre o bem e o mal, designa o que é mais importante para Platão, e “declara que a única coisa que importa na vida é adquirir este tipo de saber.”¹¹³

Também no *Mênon*, a conclusão moral de Sócrates de que “é preciso, pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível”¹¹⁴, como já foi citado acima, relaciona a participação da virtude nesse saber escolher entre o bem e o mal na conduta, confirmando que “é por causa da virtude que somos bons”¹¹⁵, com a necessidade de expiar as eventuais faltas, como se expressa no verso referido a Perséfone: “Pois aqueles de quem Perséfone a expiação por uma antiga falta tiver recebido [...], as almas desses ela de novo envia...”¹¹⁶

Bernabé acrescenta um comentário ao verso supracitado referido a Perséfone que, quando ela aceita a compensação, “após a última reencarnação em uma existência

¹¹⁰ Proclo (412 - 485), o último grande filósofo neoplatônico grego e sucessor na Academia, “em seu *Comentário sobre o Timeu* diz: ‘É usual inquerir como almas humanas podem descer para animais irracionais. E alguns de fato pensam que há certas semelhanças dos homens com as bestas, que chamam de vidas selvagens; pois de nenhuma maneira pensam ser possível que a essência racional possa tornar-se a alma de um animal selvagem. [...] Nós acrescentamos que, em sua *República*, ele [Platão] diz que a alma de Tersites assumiu um macaco, mas não o corpo de um macaco; e no *Fedro*, que a alma desce a uma vida selvagem, mas não a um corpo selvagem. Pois a vida é unida com sua própria alma. E nessa passagem ele diz que é transformado numa natureza bestial. Pois uma natureza bestial não é um corpo bestial, mas uma vida bestial.’” (PROCLUS. *Commentaries on the Timeus*, V. 329 *apud* MEAD, 1966, p. 36-37)

¹¹¹ PLATÃO, 2012, p. 411. [*República*, § 617 e]

¹¹² [*República* 617 d-e] JAEGER, 2003, p. 994.

¹¹³ “Nós ‘devemos pôr de lado todas as outras espécies de conhecimento e escolher esta’ [*República*, § 618 c] que ele [Platão] descreve em 618 C 8 – E 4 como o conhecimento que nos torna capazes de fazer a reta opção entre o bem e o mal.” (JAEGER, 2003, p. 714, nota 54)

¹¹⁴ PLATÃO, 2001, p. 51. [*Mênon* § 81 b]

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 69. [*Mênon* § 87 e]

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 51. [*Mênon* § 81 b]

terrena de função social superior, a alma, após a morte, passa a um estado divino, ou semidivino no Hades. Trata-se, em suma, de uma teoria de *palingenesia* e de salvação final da alma.”¹¹⁷

Tal verso parece indicar uma influência das Escolas de Mistérios no pensamento de Platão, não somente dos Mistérios Órficos, como foi visto, mas também dos Mistérios de Elêusis, que eram diretamente relacionados ao mito de Demeter¹¹⁸ e sua filha Perséfone, incluindo a ideia de libertar a alma do corpo, que também aparece no *Fédon*, onde Platão acrescenta que “a vida que os filósofos desejam é, na verdade, morte”¹¹⁹, ou como Jaeger destaca e contextualiza resumidamente: “a diária e constante preparação do filósofo para a morte”¹²⁰, pois que a ideia da morte não poderia infundir terror a quem tenha se habituado pela ‘concentração da alma’ a separar esta do corpo e da dispersão dos sentidos, “adquirindo com isso a certeza da eternidade que traz no seu espírito”¹²¹.

Na verdade, a maneira aberta e natural como Sócrates se dirige a Mênon no início do Diálogo homônimo sugerindo que estendesse sua estadia para receber a iniciação nos Mistérios, quando afirmou: “não te fosse necessário ir embora antes dos Mistérios, mas ficasses e fosses iniciado”¹²², o que parece sugerir que era relativamente fácil para um distinguido cidadão como Mênon¹²³ conquistar a iniciação que possibilitava o acesso aos ensinamentos dos Mistérios, tais como, entre outros, a imortalidade da alma, sua vida póstuma e transmigração para expiação de suas faltas, a busca da libertação ou “salvação final da alma”¹²⁴, como foi visto, que parecem ter influenciado o pensamento de Platão, como também considera Giordani: “Na época clássica, os Mistérios teriam

¹¹⁷ BERNABÉ, 2011, p. 158.

¹¹⁸ Como afirma Giordani: “.. o santuário de Elêusis, era consagrado a Demeter, onde eram celebrados os famosos Mistérios...”(GIORDANI, 1967, p. 484)

¹¹⁹ PLATO, 1984, p. 223. [*Fédon* § 64 b]

¹²⁰ JAEGER, 2003, p. 716. [*Fédon* § 64 b]

¹²¹ *Ibidem*, p. 716. [*Fédon* § 67 c & 83 a]

¹²² PLATÃO, 2001, p. 39. [*Mênon* § 76 e] Poder-se-ia, pois, supor que também teria sido relativamente fácil para Platão ou Sócrates terem sido iniciados nesses Mistérios, pois segundo Rocha Pereira os requisitos eram “apenas ter conhecimento da língua grega (para entender o que se dizia em partes essenciais das cerimônias) e estar livre do crime de homicídio” (PEREIRA, 1979, v. 1, p. 262); e Giordani acrescenta: “A poucos quilômetros de Atenas estava situado o santuário de Elêusis [...] onde eram celebrados os famosos Mistérios [...] [que] usufruíam de uma reputação e de um prestígio especiais, pois não só eram reconhecidos mas expressamente protegidos pelo Estado Ateniense.” (GIORDANI, 1967, p. 484)

¹²³ “O Mênon histórico [...] pertencia a uma família da nobreza [...] [e] Sócrates diz ser ele ‘um hóspede, por herança paterna, do Grande Rei [*Mênon* § 78 d].” (PLATÃO, 2001, p. 14.)

¹²⁴ BERNABÉ, 2011, p. 158.

tido uma influência espiritual no sentido de manter a crença na imortalidade da alma e nas recompensas e penas existentes na outra vida.”¹²⁵

Guthrie, porém, distingue os Mistérios Órficos dos de Elêusis afirmando que “qualquer ateniense (ou qualquer grego) podia iniciar-se em Elêusis, [e] que que muitos iniciados eleusinos foram órficos também.”¹²⁶ Ele considera que não havia questão de intolerância, mas que a maior diferença estava no modo de vida órfico, que era mais exigente em sua disciplina, “que impunha um regime ascético para cumprir nas ações diárias. Elêusis não tinha tal exigência.”¹²⁷

Entretanto, Bernabé faz uma ressalva parcial, admitindo o fato de que Platão aceita a ideia órfica da imortalidade da alma, e portanto que a alma é distinta do corpo que é mortal, mas “neste caso, o faz porque lhe serve adequadamente para sustentar a teoria da reminiscência que não é, de modo algum, órfica.”¹²⁸

Tal teoria da reminiscência ou *anamnese* parece ser justamente o argumento central do *Mênon*, uma vez que a questão inicial sobre a virtude acaba inconclusa, como considera Jaeger sobre Platão que “no *Mênon* não faz mais do que indicar a teoria de que o saber socrático é reminiscência...”¹²⁹ Jaeger chega a afirmar que “Platão prefere acabar o diálogo [*Mênon*] com uma *aporia* autenticamente socrática”¹³⁰, uma vez que a questão inicial referente à possibilidade de se ensinar a virtude acaba de certa forma inconclusa, porque Sócrates afirma que primeiro é necessário pesquisar o que é afinal “a virtude em si e por si mesma.”¹³¹

Antes, porém, de postergar tal investigação inicial do *Mênon* para outros diálogos, alegando não ter mais tempo naquele momento¹³², Sócrates admite o valor da opinião verdadeira, correta ou acertada afirmando que a virtude [*arete*] é um bem porque guia corretamente, sendo que “somente estas coisas, que são duas, nos guiam, a opinião

¹²⁵ GIORDANI, 1967, p. 485.

¹²⁶ GUTHRIE, 2003, p. 211.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 211.

¹²⁸ BERNABÉ, 2011, p. 161-2.

¹²⁹ JAEGER, 2003, p. 711.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 714.

¹³¹ PLATÃO, 2001, p. 111. [*Mênon* § 100 b]

¹³² *Ibidem*, p. 111. [*Mênon* § 100 b]

verdadeira e a ciência, as quais, tendo, o homem guia corretamente.”¹³³ Porém, Sócrates ressalta que as opiniões verdadeiras são uma bela coisa e produzem todos os bens enquanto permanecem, mas não têm tanto valor porque “fogem da alma do homem [...] até que alguém as encadeie por um cálculo de causa [...] e isso é a reminiscência [...]; quando são encadeadas [...] tornam-se ciências”¹³⁴ e adquirem estabilidade, concluindo que é por esse motivo que a ciência tem mais valor do que a mera opinião correta, como fica bem destacado por Sócrates: “é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.”¹³⁵

Jaeger considera que o final do *Mênon* parece retomar o ponto do velho dilema em que se encerrava o *Protágoras*, a saber: “se a virtude é suscetível de ser ensinada, tem de necessariamente consistir num saber”¹³⁶, o que, caso afirmativo, constituiria segundo Sócrates, numa verdadeira educação, mas a experiência parecia demonstrar que existiam esses professores da virtude, e nem mesmo os virtuosos e mais importantes homens do passado e do presente de Atenas ou seus governantes conseguiram transmitir suas virtudes e caráter aos seus próprios filhos¹³⁷. Portanto, Sócrates admite, como foi visto, que tais homens possuíam a virtude apenas baseada numa ‘opinião acertada’, que chegara a eles inspirada “por alguma ‘moira divina.’”¹³⁸, mas eram incapazes de explicar aos outros as suas ações porque careciam do “‘conhecimento da razão’ que os determinava”¹³⁹, ou seja, não conseguiam dar-lhe um encadeamento como a uma ciência.

Dessa forma, Jaeger conclui que, inclusive com o auxílio de exemplos matemáticos, o *Mênon* realmente acrescenta um “novo conceito do saber que [...] abre-nos as perspectivas para um tipo de conhecimento que não é suscetível de ser ensinado do exterior, mas nasce na própria alma de quem o inquire com base numa orientação correta do seu pensamento.”¹⁴⁰ Tal conclusão está diretamente relacionada à maiêutica

¹³³ PLATÃO, 2001, p. 105. [*Mênon* § 98 e - 99 a]

¹³⁴ *Ibidem*, p. 101-103. [*Mênon* § 98 a]

¹³⁵ *Ibidem*, p. 103. [*Mênon* § 98 a]

¹³⁶ JAEGER, 2003, p. 714.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 714. [*Mênon* § 89 e, 91 b, 93 a ss.]

¹³⁸ *Ibidem*, p. 714-5. [*Mênon* § 97 b, 99 b]

¹³⁹ *Ibidem*, p. 715. [*Mênon* § 98 a]

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 715.

socrática enquanto método de ‘partejar’ ideias, como também será visto no próximo capítulo, e é comentado por Kierkegaard, através da pluma de Climacus.¹⁴¹

A questão inicial de Climacus sobre a verdade, em *Migalhas Filosóficas*, pode também parecer nesse contexto correlacionada com outra clássica anterior no próprio início do *Mênnon*, como foi visto acima, de que trata Sócrates: “se a virtude pode ser ensinada?”¹⁴², ou conforme prefere considerar Paula: “Notemos que essa pergunta é consequência de outra pergunta socrática: em que medida se pode aprender a virtude?”¹⁴³

A própria palavra grega para verdade é *aletheia*, literalmente relembrar ou, usando um neologismo, “desesquecer”, uma vez que *Lethes* (esquecimento) era o nome da planície, de cujo rio alegoricamente a alma bebia a cada nova transmigração ou reencarnação conforme considerava Platão¹⁴⁴, sugerindo uma possível alusão ao efeito da relação da alma com o corpo, como se a alma pudesse ser assim algo obnubilada em sua memória, uma vez que, como se justifica na supracitada descrição de Platão do Mito de Er, somente a alma preexistia, mas o corpo, sendo novo, ainda era destituído de memórias ou experiências ou, como também considera Guthrie, ainda que não possamos considerar isso como “uma sugestão de explicação para o fato evidente de que na terra não temos senão um sentimento vago e confuso de tais verdades. (Platão da conta deste fato também pelo contato com as impurezas do corpo – uma ideia naturalmente órfica...)”¹⁴⁵

Guthrie também lembra que existe aqui “um interessante indício de responsabilidade pessoal”¹⁴⁶, pois considera, como diz Platão na *República*, que alguns bebiam demais daquela água da região do *Lethes* e esqueciam de tudo, mas que beber o menos possível seria a escolha mais prudente, mas que somente às almas inteiramente purificadas e no umbral da plena divindade era concedido não beber absolutamente de tal água¹⁴⁷.

¹⁴¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 29. [*Teeteto* § 150]

¹⁴² PLATO, 1984, p. 174. [*Mênnon* § 70a]

¹⁴³ PAULA, 2009, p. 72.

¹⁴⁴ PLATÃO, 2010, p. 496. [*República* § 621a]

¹⁴⁵ GUTHRIE, 2003, p. 243-244.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 244.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 244.

Além disso, fica, pois, evidente a posição socrático-platônica de que a ignorância é apenas consequência de um esquecimento, e que a potencialidade ou possibilidade de se reencontrar a verdade esquecida, como se agora estivesse obscurecida ou inconsciente nos recônditos da memória, depende apenas de um recordar-se, uma vez que a verdade já está dentro do indivíduo, e não será trazida a ele por qualquer elemento exterior. Por isso, no método socrático para despertar ou produzir a reminiscência, fica subentendida a necessidade de um trabalho mental ou esforço para dar à luz, pela clara insistência de Sócrates em interrogar, chegando a dizer que, segundo Climacus: “mesmo nos infernos, não faria outra coisa senão interrogar; pois a ideia final de todo perguntar é que o indivíduo interrogado deve portanto possuir a verdade e obtê-la por si mesmo.”¹⁴⁸ Será ainda enfatizado posteriormente que esse trabalho mental no método socrático para ter condição para compreender a verdade tem também um importante componente de acumular energia, esforço ou mérito do discípulo, fato que Kierkegaard não parece enfatizar.

Sócrates, nesse caso, se relaciona com o discípulo ‘em trabalho de parto’, apenas como um auxiliar ou uma parteira, ainda que numa relação tão elevada por ajudar no divino processo de dar à luz, conforme considera Climacus:

porque se dava conta de que esta relação é a mais alta que um homem pode ter com outro [...]; e havia um sentido divino naquilo que Sócrates também compreendia quando dizia que o deus lhe interditava de dar à luz (‘o deus me obriga a partejar os outros, mas me proíbe de procriar’ – *Teeteto*, § 150), pois de homem a homem a ajuda no parto (*maieuesthai*) é a relação suprema; dar à luz é algo que só cabe ao deus.¹⁴⁹

E Paula complementa: “Por isso, segundo Climacus, todo ponto de partida no tempo é, para Sócrates, uma ocasião (que é algo inconsistente). Dentro da ocasião o mestre nem ensina nem recebe, mas apenas ajuda no nascimento.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ KIERKEGAARD, 2008, p. 31.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵⁰ PAULA, 2009, p. 7.

Pode-se notar que Kierkegaard vai aos poucos insinuando, ainda que não de modo confesso, sua defesa do Cristianismo como modelo B, tema que será mais propriamente desenvolvido no Capítulo II, de modo que seria necessária a intermediação de um Mestre Divino, como Cristo, para levar a verdade divina ao discípulo da qual carece, por não ter qualquer reminiscência de tal verdade em si mesmo.

Sócrates, por outro lado, parece contrário a tal passividade e no *Mênon* exorta enfaticamente à busca da verdade, que já está em nós, dizendo que “sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras”¹⁵¹, acreditando que é necessário procurar aquilo que não se sabe, pois nega a aporia sofisticada sobre a impossibilidade de adquirir conhecimento¹⁵², afirmando que “seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar.”¹⁵³

Evans, porém, considera importante lembrar que *Migalhas Filosóficas* é um livro experimental, citando Climacus no *Post-Scriptum Não-Científico Concludente*: “*Migalhas* é expressamente chamado ‘não doutrinário mas experimental’(VII, 312; p. 323)”¹⁵⁴, e que ao tentar isolar a característica distintiva do Cristianismo, “Climacus primeiramente caracteriza o pensamento pagão sob o princípio da imanência: Essencialmente, a verdade já está *dentro* do homem.”¹⁵⁵ Mas não será este também um princípio cristão? Não parece contraditório ou no mínimo curioso, como já foi comentado na Introdução, que, ao querer encontrar um ponto distintivo entre o Platonismo e o Cristianismo, Climacus afirme ser Platônico um princípio que também é tradicionalmente Cristão?

Evidentemente, é tradicional o atributo judaico-cristão da onipresença de Deus¹⁵⁶, que se expressa no Princípio da Imanência, como se encontra na Escritura: “Pois Nele

¹⁵¹ PLATÃO, 2001, p. 67. [*Mênon* § 86 c]

¹⁵² Climacus começa seu argumento em *Migalhas Filosóficas* citando tal aporia: “que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 27-28) [*Mênon* § 80 d]

¹⁵³ PLATÃO, 2001, p. 67. [*Mênon* § 86 b – c]

¹⁵⁴ EVANS, 1983, p. 24.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 24

¹⁵⁶ O atributo da Onipresença de Deus é clássico no Cristianismo e na Filosofia Medieval, podendo-se citar Santo Agostinho (Tagaste, 13 de novembro de 354 - Hipona, 28 de agosto de 430), que foi Bispo de Hipona, escritor, teólogo, filósofo, um Padre latino e Doutor da Igreja Católica: “Se existo, que motivo

vivemos, nos movemos e existimos”¹⁵⁷, sendo que Deus, por hipótese, supõe-se ter a verdade, e tal onipresença implicaria que a própria Divindade juntamente com a verdade já está dentro do homem, ou seja, do discípulo, tema que será mais propriamente desenvolvido no Capítulo II.

Evans, porém, é muito lúcido em que perceber que “o princípio da imanência portanto designa qualquer ponto de vista religioso que sustenta que o divino já está dentro do indivíduo, que é essencialmente baseado em Deus, seja Deus compreendido de modo pessoal ou impessoal.”¹⁵⁸ Este ponto de vista religioso abrange, evidentemente, uma amplo espectro de religiões¹⁵⁹, mas Evans prossegue no contexto da Filosofia Europeia: “Nos dias de Kierkegaard, este tipo de posição religiosa foi exemplificado não somente por Hegel, mas por pensadores como Schleiermacher.”¹⁶⁰

Na verdade, Evans vai bem mais longe na análise de quais pontos de vista devem ser compreendidos como Socráticos, embora reconhecendo que “o idealismo do século XIX seja o mais óbvio candidato”¹⁶¹ para representá-lo, isso de modo algum significaria que este seria o único candidato, afirmando:

Se a Verdade significa a posse do que quer que seja que nos torne verdadeiramente humanos, então o ponto de vista Socrático em *Migalhas Filosóficas* tem de ser tomado como sendo de fato muito amplo. Religiões tais como o Budismo e o Hinduísmo, que assumem que a capacidade para a compreensão [ou realização, N.T.] da Verdade está presente dentro dos seres humanos, certamente têm de ser consideradas como recaindo sob tal designação.¹⁶²

pode haver para Vos pedir que venhais a mim já que não existiria se em mim não habitásseis? Não estou no inferno e, contudo, também Vós lá estais, pois ‘se descer ao inferno, aí estais presente.’(BÍBLIA, 1995, p. 1104, [*Salmos* CXXXIX: 8]) Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim.”(AGOSTINHO, 1984, p. 28-29.) (BÍBLIA, 1995, p. 1104, [*Salmos* CXXXIX: 7-12]) Para mais citações, vide Apêndice final.

¹⁵⁷ BÍBLIA, 1995, p. 2083, [*Atos* XVII: 27-28]; vide também p. 1203-1204, [*Sabedoria* I: 7]; p. 1104, [*Salmos* CXXXIX: 7-12]; etc.

¹⁵⁸ EVANS, 1983, p. 25.

¹⁵⁹ Incluindo as orientais, como o Hinduísmo e as Filosofias do Yoga e do Vedanta, que nesse princípio da imanência são até mais enfáticas, como se fundamenta no Apêndice final.

¹⁶⁰ EVANS, 1983, p. 25.

¹⁶¹ EVANS, 1992, p. 30.

¹⁶² *Ibidem*, p. 30.

Entretanto, a concepção tradicional Cristã da Onipresença de Deus também se inclui neste ponto de vista religioso do princípio da imanência e nele se expressa, particularmente em seu segundo aspecto como o Cristo, ou como Evans interpreta Climacus em “A Poesia da Encarnação”¹⁶³, sendo tradicionalmente sua presença mencionada no Cristianismo como de alguma forma latente em nós, a ser descoberta em uma data futura, como segue: “Naquele dia conhecereis que estou em meu Pai, e vós em mim, e eu em vós.”¹⁶⁴, ou na expressão do apóstolo Paulo: “Cristo em vós; a esperança da glória!”¹⁶⁵ Como se pode, então, afirmar que o Princípio da Imanência é somente Platônico, ou que não seria um Princípio Cristão?

Tais passagens da Escritura são no mínimo semelhantes à que o próprio Kierkegaard, pela pluma de Climacus, teria atribuído a Sócrates: “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.”¹⁶⁶ Não haveria, pois, princípios essenciais no Platonismo e no Cristianismo que, por serem comuns, não podem ser simplesmente dissociados por algum artifício do pensamento sem gerar certo tipo de contradição?

Há, por exemplo, um trabalho requerido para se conquistar o conhecimento de si mesmo, simbolizado na Alegoria da Caverna da *República* de Platão, com todo um mérito pelo esforço de “escalar a rude e escarpada encosta”¹⁶⁷ da caverna para se conquistar a reminiscência da verdade ou da culminante “visão do ser, do que há de mais luminoso no ser, [...] o bem”¹⁶⁸ que parece ter sido omitido ou minimizado pelo Climacus de Kierkegaard, mas que Platão caracteriza como um esforço da “ascensão da alma à região do inteligível”¹⁶⁹, correlacionável à ideia da ascensão mística do misticismo medieval Cristão sugerida até no nome da obra *Escada da Ascensão Divina* atribuída ao Johannes Climacus histórico, como foi visto anteriormente, sobre o qual

¹⁶³ EVANS, 1992, p. 46.

¹⁶⁴ BÍBLIA, 1969, NT p. 142. [*João XIV: 20*]

¹⁶⁵ BÍBLIA, 1995, p. 2213. [*Colossenses I: 27*]

¹⁶⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 30.

¹⁶⁷ PLATÃO, 2012: p. 265. [*República*, § 515 e]

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 270. [*República*, § 518 c – d]

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 266. [*República*, § 517 b]

Evans acrescenta: “um livro que pretende dar instruções passo a passo para o atingimento da perfeição espiritual.”¹⁷⁰

Dessa forma, mesmo que a verdade esteja disponível pelo Princípio da Imanência (que Climacus pretende negar em seu Modelo B, como será visto no próximo Capítulo) ela ainda precisa ser conquistada, de modo que as visões Platônica¹⁷¹ e Cristã têm em comum essa imanência da verdade, como parcialmente se evidencia acima, bem como a necessidade de ascensão até essa verdade, como será mais desenvolvido nos capítulos seguintes.

Além disso, segundo a concepção de Climacus de Kierkegaard, Paula ainda comenta que Sócrates

não agia como alguns que acham ter *autoridade* e se metem a conduzir os outros por caminhos que nem eles mesmos conhecem. A verdade em Sócrates e em Platão passa a ser mera referência histórica, visto que o instante não tem importância. Nessa concepção tudo se torna ilusão, visto que a verdade já residia no homem.¹⁷²

Esta dimensão especial do instante para Kierkegaard, porém, cabe ser aprofundada no próximo capítulo dedicado ao Modelo B ou cristão.

¹⁷⁰ EVANS, 1992, p. 8.

¹⁷¹ Conforme Evans considera: “Climacus primeiramente caracteriza o pensamento pagão sob o princípio Platônico-Socrático da imanência: Essencialmente, a verdade já está *dentro* do homem.” (EVANS, 1983, p. 24.)

¹⁷² PAULA, 2009, p. 73.

Capítulo II:

O Cristianismo de Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas*

Por outro lado, o Kierkegaard, pela pluma de Climacus, em *Migalhas Filosóficas*, parece querer polarizar entre o Modelo A ou Platônico com um mestre humano ou pagão, que, por exemplo, seria Sócrates, e o Modelo B ou Cristão (ainda que inicialmente sem essa denominação), onde evidentemente o mestre é Divino. Este é ponto que parece ser central no capítulo que Climacus chama de ‘Experimento Teórico’, sobre o qual Evans chega a comentar “a ‘dedução’ da hipótese B”¹⁷³ como sendo apenas uma dedução por antítese lógica, afirmando que Climacus “simplesmente usa os princípios básicos da lógica. Se a visão Socrática diz ‘p’, então Climacus faz sua alternativa dizer ‘não p’.”¹⁷⁴

Entretanto, como foi mencionado já na Introdução deste trabalho, Evans chega a usar o verbo “inventar”¹⁷⁵ para tal construção do Modelo B de “Cristianismo de Climacus”, mas cabe investigar se esse modelo assim “inventado” por Climacus como mera antítese ou negação lógica do Modelo A ou Socrático pode ser realmente compatível com o Cristianismo Primitivo e Tradicional. Caso contrário, talvez se possa mostrar, como se tem intenção neste trabalho, que os dois Modelos A e B, a saber respectivamente: o Platônico-Socrático e o Cristão, não são de fato mutuamente excludentes, mas talvez tenham até partes essenciais comuns.

Climacus, dessa forma, parece querer polarizar entre o Modelo A ou Platônico com um mestre humano ou pagão, que seria Sócrates, e o Modelo B (que gradualmente se mostra como Cristão) onde o mestre é Divino, o que já caracteriza uma suposta assimetria entre o finito e o infinito, entre o temporal e o eterno, respectivamente, visando evidenciar a supremacia do Modelo Cristão, incluindo aí talvez uma resposta ao seu contemporâneo Feuerbach.¹⁷⁶ Tal ponto de vista é também considerado por Paula:

¹⁷³ EVANS, 1992, p. 34.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷⁵ EVANS, 1983, p. 24.

¹⁷⁶ Ludwig Andreas Feuerbach (Landshut, 28 de julho de 1804 — Rechenberg, Nuremberg, 13 de setembro de 1872) foi um filósofo alemão reconhecido pela teologia humanista e pela influência que o seu pensamento exerce sobre Karl Marx.

A diferença entre o projeto de Feuerbach e o projeto de Climacus é que, para Climacus, Feuerbach é socrático. Em Feuerbach o homem já está de posse da verdade. Por isso Climacus procura uma alternativa ao projeto socrático, que será elaborada durante todo o texto de *Migalhas Filosóficas*. Cabe notar que essa alternativa não é chamada cristã pelo autor (embora isso fique claro).¹⁷⁷

Feuerbach, segundo Valls assinala, “havia publicado *A Essência do Cristianismo* em 1841, e Kierkegaard adquire o livro em 20 de março de 1844, na época, portanto, da redação das *Migalhas Filosóficas*.”¹⁷⁸ Redyson & Almeida salientam que tal obra de Feuerbach exerce grande influência sobre Kierkegaard, particularmente “pela refinada crítica ao cristianismo oficial e a especulação teológica que impedem a relação verdadeira entre o Individuo e um Ser Superior.”¹⁷⁹ Também consideram que a simpatia de Kierkegaard deve-se à concordância com a crítica de Feuerbach à filosofia de Hegel bem como pela forte crítica de Feuerbach à cristandade, de modo a justificar a expressão de Jean Brum: “Feuerbach foi para Kierkegaard um aliado involuntário e um adversário declarado ao mesmo tempo.”¹⁸⁰ Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach chega a afirmar que “Cristo é, portanto, a diferença entre cristianismo e paganismo.”¹⁸¹

Na verdade, a clareza de que o modelo B em *Migalhas Filosóficas* é essencialmente Cristão surge aos poucos ao longo do texto, como será visto, mas inicialmente não parece haver intenção do autor em tornar tal posição evidente, até pela maneira como se refere a Deus de modo não tradicionalmente Cristão, conforme também considera Paula: “Kierkegaard usa o tempo todo a palavra *o deus*, que equivale, em grego, ao divino ou à divindade.”¹⁸² A intenção mais evidente é a de que o autor deseja ir além do projeto socrático.

A grande diferença que Kierkegaard pretende considerar entre os dois modelos se distingue na relação com o tempo. Por um lado, o modelo Socrático-platônico está relacionado à reminiscência da verdade esquecida, e Climacus considera que

¹⁷⁷ PAULA, 2009, p. 69.

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, 2008, p. 11.

¹⁷⁹ REDYSON & ALMEIDA, 2011, p. 75.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹⁸¹ FEUERBACH, 2007, p. 162.

¹⁸² PAULA, 2009, p. 69.

o ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descobro que, desde toda 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 nenhum lugar).¹⁸³

Paradoxalmente, essa figura de linguagem parece muito similar àquela usada pelo Cristo justamente para aludir ao reino de Deus ou, supõe-se também, da verdade, que nesse caso mais pareceria socrático porque não se encontra em nenhum lugar externo, mas dentro do homem: “Interrogado pelos fariseus sobre quando viria o reino de Deus, Jesus lhes respondeu: Não vem o Reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o Reino de Deus está dentro de vós.”¹⁸⁴ Será que ao querer negar o Modelo Socrático-platônico, Climacus não está também negando doutrinas essenciais do próprio Cristianismo? Será que a história do cristianismo como um todo partilharia dessa opinião ou, em algum momento, houve, na própria história do cristianismo, interpretações diversas da que é por apresentada por Climacus?

Por outro lado, a descrição do modelo B ou que se insinua Cristão feita por Climacus já começa enfatizando a importância do instante como decisiva, evidentemente apresentada e sustentada como polaridade oposta ou alternativa: “Se, porém, as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação

¹⁸³ KIERKEGAARD, 2008, p. 31-32.

¹⁸⁴ (BÍBLIA, 1999, NT p. 67. [*Lucas XVII: 20-21*]) Tão importante é esta passagem que em torno dela há certa polêmica, de modo que não há unanimidade em sua tradução, embora a forma apresentada seja uma das mais tradicionais do Brasil (BÍBLIA, 1999, da Sociedade Bíblica do Brasil). Em nota de rodapé, a Bíblia de Jerusalém (1995) menciona a existência de duas traduções e confirma esta tradução (“dentro de vós”) como costumeira, embora também considere a outra “entre vós” mais contextualizada (*op. cit.*; p. 1963), o que é no mínimo discutível, pois não parece aplicar-se propriamente nem ao espaço e muito menos ao tempo, conforme também poderia sugerir a pergunta (quando). Além disso, a King James Version também apresenta a expressão “within you” (THE HOLY Bible, 1980, p. 837. [*Luke XVII: 21*]), ou seja, “dentro de vós”, conforme foi preferido. Orígenes também considera: “Assim também nenhum homem está fora da comunhão com Deus, e desse modo ensina o Evangelho pela boca do Salvador: o reino de Deus, quando vem, não se deixa observar, e não diz: está aqui ou ali; mas o reino de Deus está dentro de vós (*Lucas XVII: 20-21*).” (ORÍGENES, 2012, p. 90)

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 instante.”¹⁸⁵

Climacus prossegue, por intencional oposição com o Modelo A ou Socrático-platônico, sua descrição da hipótese ou Modelo B, supostamente Cristão, é dividida didaticamente em três partes, a saber: O Estado Anterior, O Mestre, e O Discípulo¹⁸⁶, caracterizando no estado anterior a condição do discípulo ser definido como fora da verdade, segundo suas próprias palavras:

é preciso que o homem que procura não tenha dito a verdade até aquele instante preciso, nem mesmo sob a forma da ignorância, pois senão o instante não seria mais do que ocasião; sim, ele nem mesmo deve ser alguém que procura; pois desta maneira devemos exprimir a dificuldade, se não quisermos explicá-la socraticamente. Ele deve, pois, ser definido como fora da verdade (não ‘vindo para ela como prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não-verdade.¹⁸⁷

Pelo menos nesta passagem, onde Climacus está definindo a condição do discípulo, o autor parece radicalizar sua posição de modo a não deixar margem para qualquer vestígio de verdade dentro do discípulo, nem mesmo qualquer vestígio inconsciente da verdade ou alguma forma velada desta por algum tipo de barreira subjetiva dentro do próprio discípulo, que pudesse possibilitar qualquer reminiscência ou mesmo memória remota de difícil acesso à consciência daquela verdade dentro de si, com a clara intenção de não recair no Modelo A ou socrático-platônico.

Climacus, em resumo, considera paradoxalmente em seu modelo B, supostamente cristão, que o discípulo, como em parte foi e ainda será desenvolvido mais adiante, deva ser totalmente destituído de qualquer vestígio de verdade em si, “nem mesmo sob a forma de ignorância” (o que parece de alguma forma estar em contradição com o atributo cristão da Onipresença Divina), ou mesmo de qualquer memória inconsciente ou remota desta (o que parece estar também negando a origem divina do ser humano,

¹⁸⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 31-32.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 32-43.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 32.

que, conforme a tradição cristã, foi feito à ‘imagem e semelhança’¹⁸⁸ do Criador, a partir de *Gênesis* I: 26-27), além de não ter nem sequer o mérito de estar à procura da verdade ou até, de modo mais surpreendente, de estar se afastando dela.

Novamente há indícios de que, por querer deliberadamente construir uma antítese ao Modelo A ou socrático-platônico, o autor dinamarquês parece exagerar na sua caricatura do modelo B ou cristão, negando qualquer memória ou possível reminiscência da própria origem divina do ser humano, pois, conforme também comenta Evans: “o aprendiz deve ter tido originalmente a condição para compreender a Verdade; caso contrário, dado o sentido da Verdade segundo Climacus, o aprendiz jamais teria existido como um ser humano.”¹⁸⁹

Além disso, quanto à questão do mérito do discípulo em pelo menos estar em busca da verdade, Climacus parece estar entrando mais uma vez em conflito com o ensinamento do próprio Cristo, que teria afirmado: “Não deis aos cães o que é santo, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se contra vós, vos esfaquem.”¹⁹⁰ Deve ficar, pois, evidente que segundo a Escritura cristã o discípulo ter o mérito¹⁹¹ de buscar a verdade como algo valioso, deve se aproximar dela com certo cuidado e reverência, deve estar preparado para não confundi-la com algo vulgar, mas dar-lhe valor como se fora uma joia preciosa. Pode alguém que está ‘se afastando da verdade’, conforme afirma Climacus¹⁹², ser o protótipo ideal do Modelo B para preencher esse requisito?

Na sequência, Climacus descreve o papel do mestre no Modelo B primeiramente também como mera ocasião, neste caso, porém, para que o aprendiz perceba estar na não-verdade. Valls, como tradutor, chega a comentar em nota de rodapé essa distinção inicial do autor pela expressão “*den Laerende*”, que foi assim traduzida por “aprendiz”¹⁹³ porque nesta altura, Climacus ainda não o chama de discípulo (supostamente por ele não ter ainda a condição para atingir ou compreender a verdade), ou seja, de que o mestre representa inicialmente um papel menor: “Daquilo que o

¹⁸⁸ Como também enfatiza e interpreta Orígenes. (ORIGEN, 1973, p. 245)

¹⁸⁹ EVANS, 1992, p. 35.

¹⁹⁰ BÍBLIA, 1995, p. 1850. [*Mateus* VII: 6]

¹⁹¹ Fica assim tal passagem da Bíblia associada ao Princípio do Mérito pelas Obras, como será visto.

¹⁹² KIERKEGAARD, 2008, p. 32.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 33.

mestre aqui pode vir a ser, para ele, a ocasião de lembrar-se, é de que ele é a não verdade.”¹⁹⁴

Entretanto, cabe destacar que, apesar do tema recorrente da necessidade do Modelo B ser oposto ao Socrático, Climacus reconhece nesse ponto pelo menos uma semelhança ou analogia com o Modelo A ou Platônico-Socrático, a saber: esta descoberta por parte do discípulo, que, usando as próprias palavras Climacus, é “um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus, pois minha própria não-verdade, não posso descobri-la senão por mim mesmo... (Em virtude do pressuposto relativo ao instante acima, esta é a única analogia com o socrático.)”¹⁹⁵

Segundo Evans¹⁹⁶, porém, tal afirmativa tampouco é de todo verdadeira, na medida em que descobre pelo menos um segundo ponto comum entre o Modelo B e o Socrático, mais precisamente na *Apologia de Sócrates*, ao analisar a segunda possibilidade apresentada por Climacus do aprendiz perder a condição de compreender a verdade, como será visto na sequência. Na verdade, se para negar o Socrático, Climacus ‘inventa’ uma versão do Cristianismo em que a verdade não está no aprendiz, então Evans comenta que a própria natureza do aprendiz é tal que “é impossível para ele adquirir a Verdade por seus próprios esforços.”¹⁹⁷

Como já foi comentado na Introdução, Valls também reconhece que a única obrigação convencionalizada no Modelo B constitui-se num verdadeiro “estribilho”¹⁹⁸ que sempre se repete de evitar recair no Socrático, como mais uma vez raciocina Climacus: “Se, agora, o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não só isto, mas é preciso que lhe dê justamente a condição para compreendê-la; pois se o próprio aprendiz fosse, por si mesmo, a condição, então precisaria apenas recordar-se...”¹⁹⁹

Dessa forma, fica cada vez mais caracterizada a ideia de Climacus de que não só o aprendiz está fora da verdade, como nem sequer teria a condição para atingir ou

¹⁹⁴ KIERKEGAARD, 2008, p. 33.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 33.

¹⁹⁶ EVANS, 1992, p. 36.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹⁸ KIERKEGAARD, 2008, p. 15.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 33-34.

compreender a verdade, mas o ponto que chama atenção é que Climacus vai aos poucos revelando o Modelo B assim “inventado” como sendo Cristão, sem aparentemente se preocupar se tal modelo está em contradição com o próprio ensinamento Cristão, por exemplo quando Cristo disse à multidão: “Sois deuses”²⁰⁰, indicando um infinito potencial de grandeza e autossuficiência imanente na própria condição humana. Nessa mesma linha de pensamento, também comenta Evans sobre o que Climacus está mais amplamente considerando como sendo Socrático:

O que todas essas visões do Platonismo, Hegelianismo, Hinduísmo, Budismo, algumas versões do Cristianismo e humanismo secular tem em comum é uma convicção de que os seres humanos já possuem a capacidade para alcançar a verdadeira existência humana e [tal capacidade] não necessita ser trazida aos humanos por um instrutor que é um divino ‘re-criador’ do indivíduo.²⁰¹

A partir desse ponto, Climacus começa a dar características divinas ao mestre, acentuando a assimetria entre os dois modelos, pois considera que um simples mestre fracassaria se o discípulo não tivesse a condição para compreender a verdade (o que é a suposição do Modelo A e coerente também com a questão do mérito que o próprio discípulo deveria conquistar), quando afirma:

Aquele, porém, que dá ao aprendiz não só a verdade, mas também junto com ela a condição, não é um mestre. Todo ensinamento repousa no fato de que a condição, em última análise, está presente; quando esta falta, um mestre nada consegue; caso contrário, seria necessário que o mestre não transformasse, mas recriasse o aprendiz, antes de começar a ensinar-lhe. Ora, isto nenhum homem consegue; caso isto deva suceder, é preciso que o próprio deus o faça.²⁰²

²⁰⁰ “Jesus lhes respondeu: ‘Não está escrito em vossa Lei: Eu disse: Sois deuses.’” (BÍBLIA, 1995, p. 2014. [João X: 34]) Trata-se de uma das mais extraordinárias passagens da Bíblia, parece relacionar-se tanto ao Princípio da Perfectibilidade Humana quanto ao Princípio da Semelhança, como foi e/ou será visto, onde Jesus cita e dá ênfase à Lei do Velho Testamento: “Eu declarei: Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo.” (BÍBLIA, 1995, p. 1041. [Salmos LXXXII: 6])

²⁰¹ EVANS, 1992, p. 31.

²⁰² KIERKEGAARD, 2008, p. 34.

Climacus vai, dessa forma, aos poucos trazendo para dentro de seu Modelo B, sem ainda denominá-lo cristão, os antigos termos e clássicos temas cristãos, porém com novas roupagens e definições, sendo o primeiro o *pecado*. Climacus passa a chamar de *pecado* a este estado do aprendiz “de ser a não-verdade e de sê-lo por própria culpa”²⁰³, porque torna-se necessário explicar como a condição para compreender a verdade foi perdida, uma vez que na criação do aprendiz, como Climacus considera: “Deus deve ter lhe dado a condição para compreender a verdade (pois caso contrário ele seria apenas um animal).”²⁰⁴ Entretanto, tal afirmativa de Climacus parece sugerir de suas próprias palavras uma questão ontológica, ou seja, de que seria inerente ao ser humano possuir a condição para compreender a verdade. Como, pois, poderia tal condição ser totalmente perdida sem a própria condição humana ser também perdida simultaneamente? De modo semelhante, parece que Climacus também não discute a questão da presença da verdade no discípulo a partir da imanência ou onipresença divina, pois como foi mencionado por Evans: “*Migalhas* é expressamente chamado ‘não doutrinário mas experimental’.”²⁰⁵

Entretanto, sem responder a tais questões fundamentais ou talvez meramente doutrinárias, Climacus prossegue buscando justificar, na ‘invenção’ de seu Modelo B, a perda da condição, repetindo o ‘estribilho’ (para não recair no Socrático...), enumera três possibilidades lógicas às quais se acrescenta o ordinal entre colchetes para mais clara identificação e posterior comentário, como segue:

Mas na medida em que o instante deva ter importância decisiva (e se isso não for admitido, recairemos no socrático), o aprendiz tem de estar sem a condição, portanto ter sido despojado desta. Isto [1ª] não pode ter acontecido por parte do deus (pois isso seria uma contradição), [2ª] nem por uma casualidade (pois seria uma contradição que o inferior pudesse sobrepor-se ao superior); é preciso, então, que isto [3ª] tenha acontecido por causa do próprio aprendiz.²⁰⁶

²⁰³ KIERKEGAARD, 2008, p. 35.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 34.

²⁰⁵ EVANS, 1983, p. 24.

²⁰⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 34.

A justificação apresentada por Climacus para rejeitar a primeira possibilidade lógica para a perda da condição de compreender a verdade é a de que seria uma contradição que o deus a retirasse, é considerada por Evans, por presumir-se que “Deus tem de ser visto como bom”²⁰⁷, bem como sendo a própria fonte da verdadeira natureza humana, e, portanto, de que “seria contraditório pensar em Deus como sendo o destruidor dessa mesma natureza humana.”²⁰⁸

Entretanto a doutrina da danação eterna, vigente na maioria das religiões cristãs, em linha geral, contradiz justamente este princípio da bondade e misericórdia divinas ao afirmar a existência da possibilidade de um destino de sofrimento eterno no inferno, a partir do juízo final, para criaturas que foram geradas pela própria divindade. Porém, a linha de pensamento que sustenta a bondade de Deus, como Evans identifica em Climacus, e que parece seguir a mesma linha cartesiana, seria mais coerente com a doutrina da salvação universal, se alinha mais com o Platonismo, pois na história do Cristianismo apresenta influência estoica e neoplatônica²⁰⁹.

Além disso, Evans também identifica semelhança com o Platonismo no argumento do Modelo B ou do Cristianismo de Climacus quando rejeita a segunda possibilidade lógica de perda da condição de compreender a verdade, que seria por casualidade, ou seja, quando Climacus considera a possibilidade de que o aprendiz “só teria possuído a condição casualmente, o que é uma contradição, pois a condição para a verdade é uma condição essencial.”²¹⁰ Então Evans considera que Climacus está rejeitando aquilo que alguns filósofos chamaram de “ ‘sorte moral’”. Ele está concordando com o Sócrates da *Apologia*, que afirma que ‘nada pode fazer mal a um homem bom, tanto em vida quanto após a morte.’^{211, 212}

²⁰⁷ EVANS, 1992, p. 35.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁹ Obviamente, se Deus é onipotente e bom, então todas as coisas tendem em direção a um fim que será bom para todos (a salvação universal como expressão final de Sua bondade e misericórdia supremas). A doutrina da *apocatástase* (*apokatástasis*) ou salvação universal é sustentada pelo Pe. Orígenes de Alexandria, que foi discípulo do pai do Neoplatonismo, Amônio Sacas. (ORIGEN, 1973, p. xxi, xxxiv, 246-247. ORÍGENES, 2012, p. 10, 274-275. REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46.) “Que a vida dos espíritos será a mesma como era anteriormente, quando eles ainda não haviam descendido ou caído, de modo que o princípio é o mesmo como o fim, e o fim é a medida do princípio.” (XV Anátoma *apud* ORIGEN, 1973, p. 250 nota 3) “Para que Deus seja tudo em todos” (BÍBLIA, 1995, p. 2169. [*I Coríntios* XV: 28]), e similares [*João* XVII: 21]. Vide Apêndice final.

²¹⁰ KIERKEGAAARD, 2008, p. 34.

²¹¹ PLATO, 1984, p. 211. [*Apology* § 41d]

²¹² EVANS, 1992, p. 36.

Por outro lado, Evans também considera que a primeira razão dada por Climacus (a de que seria uma contradição que o inferior pudesse sobrepor-se ao superior) para rejeitar a segunda possibilidade lógica de perda da condição de compreender a verdade, que seria por casualidade, pareceria isoladamente fraca, pois “em nossa experiência o que é inferior muito comumente parece superar o que é superior”²¹³, pelo menos no sentido moral, como parece ser o caso, embora ganhe peso quando considerada conjuntamente com a segunda razão que ele entende similar à de Sócrates apresentada na *Apologia*. Coerentemente, Evans conclui:

Se uma pessoa realmente acredita que essencialmente o que importa na vida humana é o caráter moral, e se ela acredita que o caráter moral somente pode ser corrompido por suas próprias livre-escolhas, então o princípio Socrático, contrário ao senso comum como parece, está correto.²¹⁴

De fato, Evans considera que Climacus “está comprometido com algo semelhante a isso ao reivindicar que ninguém pode possuir a condição ‘acidentalmente.’”²¹⁵, que se a pessoa perdesse a condição por circunstâncias externas ou provações, na verdade a posse da condição no fundo estava fora do seu controle, ou seja, que nunca realmente se possuiu a condição para compreender a verdade como realmente integrada à própria pessoa.

O fato é que o ensinamento de que a verdade já está em nós não é uma exclusividade Socrática, pois, conforme já foi visto sobre o Princípio da Imanência no Capítulo I, em correspondência com o atributo divino da onipresença, particularmente em seu segundo aspecto, Cristo está em nós²¹⁶ e é considerado como o portador da Verdade ou mesmo identifica-se com ela, como também cita e comenta Evans: “‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida.’”²¹⁷ Aí Jesus não afirma apenas trazer para os homens a verdade, mas

²¹³ EVANS, 1992, p. 35.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 36.

²¹⁶ “Cristo em vós; a esperança da glória!” (BÍBLIA, 1995, p. 2213. [*Colossenses*. I: 27]) Vide também *João XIV*: 20.

²¹⁷ BÍBLIA, 1995, p. 2023. [*João XIV*: 6]

ser a verdade.”²¹⁸ Considera, ainda, que Kierkegaard era muito impressionado por esta passagem bíblica e pela ideia do que se apresentava como distintivo no Cristianismo, quando “seu fundador reivindicava ser a verdade, enquanto em todas as outras religiões o fundador meramente trazia a verdade ou a testemunhava.”²¹⁹ Parece que Kierkegaard nunca leu a *Bhagavad-Gita*, um dos quatro livros mais lidos e recitados do mundo, onde Krishna também afirma, em diversas passagens, ser o caminho, ou senda suprema, a verdade e a vida.²²⁰

Entretanto, Climacus, por não aceitar esse simples ensinamento Socrático do Princípio da Imanência e não reconhecê-lo igualmente no Cristianismo, parece oferecer uma intrincada justificativa para explicar por que o aprendiz excluiu-se da verdade mas continua ligado a ela, que se torna ainda mais complexa por envolver conjuntamente a questão da liberdade:

O mestre é então o deus, que dá a condição e que dá a verdade. [...] Enquanto o aprendiz está na não-verdade, porém por causa dele mesmo [...], poderia parecer que ele era livre; pois estar junto a si mesmo é justamente liberdade. E, no entanto, como livre da verdade é justamente ser excluído, e ser excluído por si mesmo é justamente estar ligado.²²¹

Desse modo complexo, Climacus prossegue tentando justificar sua hipótese ou Modelo B de negação do Socrático, que Evans chega a adjetivar como ‘confuso’, ainda que num contexto mais geral da obra, como será visto na Conclusão, afirmando: “Clamar ser Cristão e ‘ir além’ do Socrático, enquanto essencialmente repetindo o Socrático, não é nem Socrático nem Cristão. É simplesmente confuso.”²²² Tudo isso porque tal hipótese B de Climacus insiste em negar aquela simples²²³ imanência divina, que, como foi visto,

²¹⁸ EVANS, 1983, p. 134-135.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 135.

²²⁰ “Eu sou a vitória, sou a determinação, e a verdade dos verazes Eu sou.” (BHAGAVAD-GITA, 2010, p. 187. [st. X: 36]). Mais citações de Krishna na *Bhagavad-Gita* a respeito deste tema no Apêndice final.

²²¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 35.

²²² EVANS, 1992, p. 30.

²²³ Lembra, talvez, por analogia, o contraste entre a simplicidade das órbitas dos planetas na Teoria Heliocêntrica de Copérnico e a extrema complexidade dos epiciclos da Teoria de Ptolomeu que tentava descrever e justificar as órbitas dos planetas em torno da Terra, pretendendo negar o fato natural de que realmente eles orbitavam e orbitam em torno do Sol.

aparece também no Cristianismo primitivo e tradicional, que implicaria que a Verdade já está dentro de nós, e por isso estaríamos todos indissolúvelmente vinculados a ela.

Paula também comenta, buscando conciliar a exclusão e a imanência (como se tentará fazer no Capítulo III) por meio da origem divina do ser humano: “Se o aprendiz se exclui da verdade por si mesmo, continua, ainda assim, ligado a essa, pois ele é criatura do Deus que é, em si mesmo, a própria verdade.”²²⁴ Porém, Climacus dificulta essa conciliação, que pareceria muito natural no Cristianismo primitivo e tradicional, quando nega que o aprendiz possa recordar-se de sua origem divina, afirmando que o ‘recordar’ recairia no Socrático, e mesmo de que o homem é a não-verdade, “não tenha dito a verdade até aquele momento preciso, nem mesmo sob a forma de ignorância.[...] De que lhe serviria lembrar-lhe o que não soube, e do que portanto não pode de jeito nenhum dar-se conta?”²²⁵

Até certo ponto a relação entre a verdade e a liberdade em Kierkegaard está em consonância com aquela concepção cristã tradicional de que o conhecimento da verdade traz a liberdade.²²⁶ Por outro lado, a questão da liberdade e sua perda pelo pecado é, porém, talvez melhor desenvolvida, conforme considera Valls que é o próprio tradutor²²⁷, em outras obras de Kierkegaard, como *O Conceito de Angústia*.²²⁸ Mais complexa, porém, parece ser a justificativa de Kierkegaard, alicerçando-se novamente na questão do instante decisivo, para explicar como o aprendiz perde sua liberdade por sua própria escolha e depois nem sequer consegue recuperá-la sozinho: “Mas porque

²²⁴ PAULA, 2009, p. 75.

²²⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 32-33.

²²⁶ “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.” (BÍBLIA, 1995, p. 2008. [João VIII: 32])

²²⁷ É relevante considerar que em notas de rodapé, e para maior aprofundamento, Valls remete também a outras obras de Kierkegaard que não são objeto imediato deste trabalho, como segue: “Sobre a questão do ‘pecado’, ver *O Conceito de Angústia* [KIERKEGAARD, 2010], do mesmo ano de 1844. (N.T.)” (KIERKEGAARD, 2008, p. 35) “Sobre a concepção kierkegaardiana de liberdade, ver também *O Conceito de Angústia e A Doença para a Morte (O Desespero Humano)* [KIERKEGAARD, 1989], de 1849.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 35) Entretanto é conveniente salientar que embora sejam também de autoria de Kierkegaard, apresentam diferentes pseudônimos que podem representar diferentes pontos de vista do autor. O autor usa frequentemente linguagem indireta ou irônica, bem como diversos heterônimos, tornando a leitura difícil e às vezes pouco sistêmica ou conclusiva, como o próprio tradutor, Álvaro Valls, no Posfácio, comenta questionando: “... leva leitores desavisados à impressão de que estaria a tratar da realidade do pecado, conceito teológico, revelado. Mas nunca afirma sua realidade, só analisa sua possibilidade ideal, conceitual: ou seja, como o ser humano precisaria ser para poder pecar, e o que o levaria a agir assim? Teria agido por necessidade? Teria seguido uma tal concupiscência? Teria um livre-arbítrio absoluto, não contraditório? [...] Por que o autor ilustra tantas análises com a figura bíblica de Adão, comparado com o chamado homem posterior? Adão é figura mítica, é hipóstase ou é paradigma?” (KIERKEGAARD, 2010, p. 173-174.)

²²⁸ KIERKEGAARD, 2010.

está ligado por sua própria causa, não pode desligar-se ou libertar-se por si mesmo; pois aquilo que aí me liga deve também ser capaz de me libertar, se o quiser, e como é ele mesmo, deve podê-lo. Sem dúvida, primeiro deveria querê-lo.”²²⁹ Porém, Climacus afirma que o aprendiz não pode fazê-lo sozinho, o que novamente parece contradizer a lógica, pois poderia parecer que se a condição para compreender a verdade foi perdida (segundo Climacus, trata-se da terceira e última possibilidade lógica, como foi visto, bem como a única que ele não descartou) conforme considera Evans: “devido a minhas próprias ações, então poderia parecer que eu teria que ser igualmente capaz de remediar o problema.”²³⁰

Para sustentar seu argumento sem interrompê-lo, Climacus insere uma longa nota com várias considerações que sugerem o importante tema de uma ligação de causa e efeito ou *mérito* do aprendiz (ou, neste caso, mais propriamente seria denominá-lo *demérito*), ou seja, de que o aprendiz fica ligado, ou perde sua liberdade como efeito da causa do pecado que pôs movimento como uma pedra por ele lançada, cuja trajetória não poderia mais ser revertida ou principalmente cujo efeito não poderia mais ser compensado, invocando tal exemplo de Aristóteles²³¹, mas que será tratada em breve igualmente para não se interromper a análise de seu argumento anterior.

Climacus, então, prossegue considerando que o mestre seria apenas uma ocasião para lembrar ao aprendiz que é a não-verdade, enfatizando, porém, a importância do instante no qual “o fato de ter sido ligado torna-se um estado passado, que, no instante da libertação, teria desaparecido sem deixar vestígios, e o instante não teria adquirido uma significação decisiva. Ele teria ignorado o fato de ter ligado a si mesmo e agora se libertaria a si mesmo.”²³²

Entretanto, ainda que o mestre seja apenas essa ocasião, como reforça Climacus: “seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus”²³³, apenas para lembrar ao aprendiz que é a

²²⁹ KIERKEGAARD, 2008, p. 35.

²³⁰ EVANS, 1992, p. 36.

²³¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 37. Em paráfrase de ARISTOTLE, 1984, v. 9, p. 360. [*Nicomachean Ethics*. Book 3, ch. 5; § 1114a - 1115]

²³² KIERKEGAARD, 2008, p. 35-36.

²³³ *Ibidem*, p. 33.

não-verdade, Evans considera ser “crucial ver que embora o mestre torne essa descoberta possível, ele não a torna inevitável.”²³⁴

Pode-se notar que Climacus insiste e parece repetir uma frase anterior sobre o instante, prosseguindo ainda na sua descrição do papel do mestre em sua hipótese ou Modelo B, e considerando sua tese para explicar como o aprendiz perderia sua liberdade por sua própria escolha e depois nem sequer conseguiria recuperá-la sozinho:

Assim pensado, o instante não adquire pois, uma significação decisiva, e no entanto era isso justamente que queríamos admitir como hipótese, ele não poderá libertar-se por si mesmo. (E assim é, na verdade, pois ele serve da força da liberdade em proveito da não-liberdade, dado que é livre nela, e assim aumenta pelo esforço conjugado a força da não-liberdade que o torna escravo do pecado.)²³⁵

Platão concorda que a responsabilidade é do aprendiz: “A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.”²³⁶ Porém, a filosofia socrático-platônica, representada pelo Modelo A, não apresenta tal situação de impotência e constrangimento de que o aprendiz perderia sua liberdade por sua própria escolha e depois nem sequer conseguiria recuperá-la sozinho, como foi visto no Capítulo I, bem como a questão da conquista da verdade por mérito próprio. Embora a questão da liberdade tenha seus próprios mistérios intrínsecos, considerando tal reflexão, caberia pelo menos perguntar: Seria realmente genuína uma liberdade que só pode ser obtida por intervenção de outrem?

O contraste entre o Modelo A ou Platônico e o Modelo B, cada vez mais evidentemente Cristão, parece chegar ao seu ponto culminante por definitivamente identificar o mestre do Modelo B com as funções da própria divindade, escolhendo intencionalmente termos

²³⁴ EVANS, 1992, p. 38.

²³⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 36-37.

²³⁶ (PLATÃO, 2010, p. 490. [*República*, Livro X, § 617e]) Esta é uma passagem em Platão que é de fundamental importância para a Filosofia da Religião, particularmente na clássica questão do problema do mal e da teodiceia (justiça divina), e encontra-se na escolhas das vidas ou das virtudes e destinos [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e], que apresenta, entre outras, as seguintes traduções alternativas: “A responsabilidade é de quem escolhe: Deus está inocente nisso” (PLATÃO, 1996, p. 234.); “The responsibility is with the chooser: God is justified” (PLATO, 1994, v. 7, p. 439.); “Cada cual es responsable de su elección, porque Dios es inocente.” (PLATÓN, 1984, v. 1, p. 363.)

que Evans define como “uma pletera de termos explicitamente cristãos”²³⁷, ou seja, muito tradicionais na história do Cristianismo e na Bíblia, conforme pergunta Climacus:

– Agora, como devemos chamar esse mestre que lhe dá novamente a condição e, com esta, a verdade? Vamos chamá-lo um *salvador*, pois ele salva o aprendiz da não-liberdade, salva-o de si mesmo; um *libertador*, pois liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo... [...] Ele é justamente um *reconciliador*, que retira a cólera que paira sobre a culpa.²³⁸

E Climacus ainda considera uma avaliação do aproveitamento do discípulo perante a oportunidade representada como um depósito pela condição oferecida pelo mestre:

Caso se reencontrassem numa outra vida, o mestre ainda poderia dar a condição àquele que não a tivesse recebido. Mas, diante daquele que já a teria recebido, sua atitude seria outra. A condição seria, de fato, um depósito pelo qual o depositário sempre precisa prestar contas. [...] Aquele mestre não é pois propriamente mestre, mas é um *juiz*.²³⁹

É no mínimo curiosa a expressão supracitada por Kierkegaard: ‘Caso se reencontrassem numa outra vida’, pois, no contexto do cristianismo dinamarquês do século XIX, isso mais parece referir-se à vida após a morte ou à prestação de contas no dia juízo final²⁴⁰! Não parece provável ser o caso de qualquer correlação de Kierkegaard com a polêmica doutrina da transmigração das almas no cristianismo primitivo.²⁴¹ Conclui-se, portanto, que deve tratar-se de uma prestação de contas em alguma situação post-mortem na qual

²³⁷ EVANS, 1992, p. 39.

²³⁸ KIERKEGAARD, 2008, p. 37.

²³⁹ *Ibidem*, p. 38.

²⁴⁰ A Escritura cristã faz referência a uma prestação de contas até das palavras proferidas por um indivíduo no dia do juízo final: “Eu vos digo que de toda palavra inútil, que os homens disserem, darão contas no Dia do Julgamento.” (BÍBLIA, 1995, p. 1861. [Mateus XII: 36]) E também a um contexto de outros atributos ou atitudes primeiro de conciliar e depois de julgar com rigor referidas por Climacus ao mestre, também chamado por ele de *conciliador* e *juiz*: “Assume uma atitude conciliadora com o teu adversário, enquanto estás com ele no caminho, para não acontecer que o adversário te entregue ao juiz e o juiz ao oficial de justiça e, assim, sejas lançado na prisão. Em verdade te digo: dali não sairás, enquanto não pagares o último centavo.” (BÍBLIA, 1995, p. 1846-1847. [Mateus V: 25-26])

²⁴¹ Uma vez que tal doutrina de influência Neoplatônica, que parecia estranha ao pensamento de Kierkegaard, e praticamente única no contexto do Cristianismo Primitivo, foi sustentada pelo Pe. Orígenes de Alexandria e polemicamente condenada no Concílio Constantinopla II em 553 d. C., mas como afirma Martens: “Orígenes de Alexandria é um dos mais influentes teólogos cristãos na história. Ainda assim, suas menções nos escritos de Kierkegaard são infrequentes e de interesse secundário.” (MARTENS, 2008, p. 111)

o mestre assume posição de juiz do aprendiz que já houvesse em vida recebido a condição.

Nesse caso, a “outra vida” mencionada por Kierkegaard não parece ser realmente uma nova oportunidade em sua plenitude, pois uma prestação de contas sugere uma certa irreversibilidade (como Climacus enfatiza no exemplo Aristotélico que será analisado parágrafo seguinte) na verificação ou análise de fatos ocorridos no passado, bem distinta da opção que se abre no iniciar de uma nova vida dentro do contexto da transmigração das almas sustentado por Platão²⁴², porque a possibilidade da transmigração da alma para um novo corpo físico, representa a possibilidade lógica da regeneração ou de um recomeçar, que obviamente não existe em Aristóteles. A vida que assim se reiniciaria, particularmente no caso de ser num novo corpo físico humano, possibilitaria um grau de liberdade de escolha para reverter ou compensar efeitos de causas anteriores obviamente muito maior do que uma mera conversão ou mudança de rumo de uma vida a partir de certa idade em que condicionamentos genéticos e de hábitos adquiridos já estão eventualmente estabelecidos.

Nesse ponto, uma vez que Climacus encerrou sua primeira descrição ou caracterização dos atributos do mestre segundo seu Modelo B ou Cristão, parece pertinente retornar à conclusão mencionada, onde Climacus utiliza-se de um exemplo de Aristóteles, como segue:

‘Nem o corrupto, nem o virtuoso tem poder sobre o comportamento moral, mas eles tinham, antes, poder para se tornarem uma coisa ou outra: assim também alguém, que arremessa uma pedra, tem poder sobre ela antes de a ter arremessado, mas não o tem depois de tê-la arremessado’(Aristóteles²⁴³). De outra maneira, o arremessar se tornaria uma ilusão, e aquele que a arremessou conservaria a pedra na

²⁴² PLATÃO, 2010, p. 490, [*República*, Livro X, § 617e], e subsequentes da escolha das vidas no Mito de Er, Essa doutrina órfica, pitagórica, platônica e neoplatônica é mais exatamente designada como metempsicose, metensomatose ou palingênese (REALE, 1995, v. 5, p. 168-169); sua polêmica versão cristã é sustentada pelo Pe. Orígenes (ORIGEN, 1973, p. xxxvii, p. 41, p. 72-74, p. 325. REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46.) e seus seguidores.

²⁴³ Em paráfrase de ARISTOTLE, 1984, v. 9, p. 360. [*Nicomachean Ethics*. Book 3, ch. 5; § 1114a - 1115]

mão, apesar de todo o seu arremesso, dado que ela, como a ‘seta voadora’ dos cétricos, não voaria.²⁴⁴

Tal nota abre um importante tema sobre o livre-arbítrio e mérito ou demérito da escolha do aprendiz, bem como a possibilidade ou impossibilidade de reversão²⁴⁵ da queda originada pelo pecado.

Entretanto, Kierkegaard continua redefinindo termos do cristianismo tradicional para aplicação em seu Modelo B, agora já mais visivelmente cristão, particularmente aquele relacionado com o instante, que para não recair em mera ocasião socrática, deve ser instante decisivo: “Sem dúvida é breve e temporal como é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. Um tal instante deve com efeito ter um nome especial; vamos chamá-lo: *plenitude dos tempos*.”²⁴⁶ Tão visível já é a identificação cristã do Modelo B que Valls, o tradutor, imediatamente identifica o termo cristão em nota de rodapé: “Cf. Epístola aos Gálatas 4,4 (NT)^{247,248}

Além disso, Climacus continua redefinindo termos no papel do discípulo, que representa a terceira parte necessária e importante para compreender-se o Modelo B ou Cristão como um todo. Climacus retorna à questão de que o discípulo é a não-verdade, para não retornar ao socrático, e sendo homem, mas vindo a receber a condição e a verdade do mestre, que nesse modelo também é Deus, “torna-se um homem de outra qualidade, ou, como também podemos chamá-lo, um homem *novo*.”²⁴⁹

²⁴⁴ KIERKEGAARD, 2008, p. 37.

²⁴⁵ Esse é um importante tema magnificamente sustentado Orígenes pela preexistência da alma e sua transmigração de purificações progressivas em diferentes mundos sucessivos. (ORIGEN, 1973, p. 72-74; p. 145; REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46.)

²⁴⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 38.

²⁴⁷ “Mas, vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para remir os que estavam debaixo da lei, a fim de recebermos a adoração de filhos.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 244, Gálatas IV; 4-5) Embora pareça que Kierkegaard evite as questões teológicas, de modo que não se saiba quanto ele subscreve das doutrinas sacrificiais da expiação vicária, caberia perguntar: Pode um Todo-poderoso Deus amoroso e misericordioso ter sua ira aplacada pelo regozijo de assistir passivamente ao sacrifício cruento de seu amado Filho unigênito, de modo a propiciar aos outros filhos, que caso contrário seu misericordioso Deus-Pai estaria inclinado a destruir? (cfe. , por exemplo, Gênesis VI; 7) Como foi mencionado, Orígenes sustenta antes a doutrina da Salvação Universal (*apocatástase*) em contraposição à contraditória e pouco amorosa doutrina da danação no inferno eterno.

²⁴⁸ KIERKEGAARD, 2008, p. 38.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 39.

Climacus também chama de *conversão*, o que parece geometricamente correto, à mudança de direção que ocorre nesse homem novo, pois sendo a não-verdade antes de tornar-se outro homem, estava sempre a se afastar da verdade, mas agora “seu caminho tomou a direção oposta ou se inverteu.”²⁵⁰

Entretanto, Climacus ressalta que o discípulo estava na não-verdade por sua própria culpa, e “esta conversão não pode suceder sem ser admitida na sua consciência, ou sem que ele se torne consciente de que aquilo era por sua própria culpa.”²⁵¹ Porém, não parece haver qualquer menção da necessidade do discípulo compensar em obras a desarmonia por ele causada no chamado estado anterior, aquela primeira parte da descrição do Modelo B à qual Climacus volta a se referir:

E com esta consciência despede-se de seu estado anterior. Mas como é que a gente se despede, senão com a tristeza na alma? Entretanto, aqui esta tristeza é por ter ficado tanto tempo no estado anterior. Vamos chamar esta tristeza de *arrependimento*, pois outra coisa não é o arrependimento, que olha decerto para trás, porém de tal maneira que exatamente por isso acelera a caminhada para a frente!²⁵²

Portanto, apesar da conversão caracterizar uma inversão de direção, o enfoque de Kierkegaard parece totalmente psicológico ou subjetivo, uma vez que nenhuma menção é feita a qualquer necessidade do discípulo de realizar obras compensatórias ou penitenciárias, nem tampouco no sentido platônico de expiação (*διχνη*)²⁵³, pela desarmonia do pecado admitido e causado pelo discípulo no estado anterior, mas do qual foi dito ser absolutamente necessário que ele deva estar consciente. Parece até que pela simples conversão no instante decisivo todos os pecados ocorridos no tempo são imediatamente absolvidos, embora Kierkegaard pareça ironizar sobre os batismos em massa, como segue:

²⁵⁰ KIERKEGAARD, 2008, p. 39.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 39.

²⁵² *Ibidem*, p. 39.

²⁵³ PLATÃO, 2011, p. 287. [*Górgias* § 480a *et seq.*]

Chamemos de *renascimento* esta passagem pela qual o discípulo vem a o mundo uma segunda vez²⁵⁴, tudo como pelo nascimento, como um homem isolado, que ainda não sabe nada do mundo em que nasce, se é habitado, se existem outros homens, pois pode-se certamente ser batizado *en masse*, mas jamais renascer *en masse*.²⁵⁵

Após redefinir alguns termos cristãos em seu Modelo B, Climacus retorna à sua comparação com o Modelo A ou Socrático-platônico. Dessa forma, enquanto pela maiêutica socrática, nada devendo a ninguém, se dá à luz pela descoberta da verdade em si mesmo, “assim também o renascido não deve mesmo nada a homem algum, porém tudo àquele mestre divino. E assim como aquele esquecia o mundo inteiro ao descobrir a si mesmo, este tem que esquecer-se de si mesmo ao pensar nesse mestre.”²⁵⁶ Evidentemente, em ambos os modelos ocorre o esquecimento do que é o aspecto externo, mas o autor dinamarquês não parece ver a possibilidade de que, no aspecto interno, o eu mais íntimo ou recôndito seja o espírito ou o Cristo Interno²⁵⁷, ou seja, que os dois modelos possam ser reconciliados ou convergir na imanência e onipresença de Deus, tema que será mais propriamente desenvolvido no Capítulo III.

Por fim, Climacus encerra sua descrição preliminar dos Modelos A e B de seu Experimento Teórico, sintetizando e retornando à questão do instante decisivo, como segue:

²⁵⁴ O Conceito de homem renascido (renato), ou nascido pela segunda vez, não é exclusivo de Kierkegaard e nem mesmo do Cristianismo, ainda que Kierkegaard possa ter-lhe dado um significado particular e especial em sua obra. No hinduísmo, por exemplo, palavra *dvijá* em sânscrito significa literalmente “duas vezes nascido, um homem de qualquer das três primeiras 3 classes [...], especialmente um brâmane renascido pela investidura com o cordão sagrado (cfe. *Upanayana*)” [“twice-born, a man of any one of the first 3 classes [...], esp. a Brahman re-born through investiture with the sacred thread (cf. *Upanayana*)” (MONIER, 1995, p. 506)]. Eliade também associa o termo com ritos de passagem: É certo que o rito e passagem por excelência é representado pelo início da puberdade, a passagem de uma faixa de idade a outra (da infância ou adolescência à juventude). Mas há também ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode-se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social...Com a iniciação, tudo recomeça. Por vezes, o simbolismo do segundo nascimento exprime-se por gestos concretos.” (ELIADE, 2011, p. 150-154) A iniciação e os ritos de passagem também estão muito presentes nas tradições consideradas pagãs, como nas Religiões de Mistérios da antiguidade do Egito e da Grécia (GIORDANI, 1967, p. 484), sendo, pois, o tema também tratado por Orígenes (ORÍGENES, 1967, p. 365.[V: 38]).

²⁵⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 39.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 40.

²⁵⁷ “Cristo em vós; a esperança da glória!” (BÍBLIA, 1995, p. 2213. [*Colossenses* I: 27]) Alude ao Princípio da Imanência, conforme também já foi visto em *João* XIV: 20.

No *instante* o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não-ser. No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não-ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva, conforme foi exposto mais acima. Enquanto, pois, todo o *patos* [*pathos*] grego se concentra sobre a recordação, o *patos* [*pathos*] de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência? ²⁵⁸

A ideia de que o instante é decisivo para a compreensão da Verdade, como que trazendo o homem do não-ser à existência, subentende uma interpretação de que seja um tipo muito especial de Verdade, e não apenas um conceito de verdade empregado em discussões epistemológicas, mas antes como sinônimo mais próximo do que algumas religiões “têm usualmente designado como salvação, e também diretamente relacionado com o que Climacus chama de atingir uma ‘consciência eterna’”²⁵⁹, ou “felicidade eterna”, como enfatiza muito acertadamente Evans, poderia ser assim associada ao Princípio do Mérito pelas Obras, como será visto. Este sentido de Verdade é também usado por Climacus no *Post-Scriptum Não-Científico Concludente* como o tipo de verdade que ele chama de “‘verdade essencial’[...] A falta de tal verdade significaria uma carência de humanidade.” ²⁶⁰ Assim, o instante decisivo é o encontro entre o aprendiz e o mestre-deus que lhe oferece a condição para a compreensão dessa Verdade essencial que proporciona o renascimento ou que caracteriza a já mencionada ‘plenitude dos tempos’.

Por outro lado, Climacus chega a elaborar um capítulo especial, intitulado *O Deus como Mestre e Salvador - Um ensaio poético*, onde cria uma nova hipótese dual para a obtenção da unidade entre mestre e discípulo, tema central deste trabalho, como condição para compreender a verdade, assumindo assim declaradamente seu posicionamento em favor do Modelo B ou Cristão, com um mestre divino, em contraposição totalmente assimétrica com o Modelo A, onde o mestre é um ser humano

²⁵⁸ KIERKEGAARD, 2008, p. 41.

²⁵⁹ EVANS, 1992, p. 27.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

representado por Sócrates, que na verdade representa o paganismo, conforme também considera Paula:

Cabe-nos notar que o Sócrates que Kierkegaard abordará nas *Migalhas Filosóficas* é bastante diferente do Sócrates de *O Conceito de Ironia*. Nas *Migalhas Filosóficas* o Sócrates de Kierkegaard, sob a pena de Climacus, representa o homem comum (pagão) em oposição ao homem renascido (cristão). O Sócrates de Climacus nas *Migalhas Filosóficas* é aquele que consegue o máximo na relação com os demais homens. Porém, ainda está bastante distante da proposta alternativa ideal, que será formulada por Climacus.²⁶¹

Entretanto, a conquista do papel de mestre no Modelo A é tratada como casual ou circunstancial, ou seja, como se fora destituída de mérito, por Climacus e dessa forma atribuída a Sócrates: “O mestre situa-se numa relação de reciprocidade, na medida em que, para ele, a vida e as circunstâncias tornam-se o ensejo de tornar-se mestre, e ele, por sua vez, ensejo para que outros aprendam alguma coisa.”²⁶² Tal conceito em Kierkegaard parece afastar-se em demasia do ideal platônico de educação que era quase sacerdotal, e inseparável das mais altas funções do Estado, pois o Magistrado ideal ou perfeito Guardião da Lei era Filósofo (*A República* § 376c) e também o Diretor da Educação²⁶³ (*Leis* § 809a), e a escolha dos Magistrados ou Guardiões da Lei não era nada casual, mas sobre ela se deveria exercer, em primeiro lugar e acima de tudo, a “mais aturada vigilância”²⁶⁴ (*A República* § 415b).

Na verdade, Sócrates via a sua função de ensinar como se fosse um sacerdócio, na medida em que, como até Kierkegaard necessariamente reconhece,

²⁶¹ PAULA, 2009, p. 72.

²⁶² KIERKEGAARD, 2008, p. 44.

²⁶³ “Será por natureza filósofo, fútil, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião de nossa cidade.” (PLATÃO, 2010, p. 85. [*República* § 376c]) “The guardian of the law, who is the director of education...” (PLATO, 1984, p. 723. [*Leis* § 809a]).

²⁶⁴ “Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição de suas almas...” (PLATÃO, 2010, p. 156, *A República* § 415b). Outras traduções: “maior zelo” (PLATÃO, 1996, p. 77); “tomem muito cuidado” (PLATÃO, 2012, p. 135); “so anxiously guard” (PLATO, 1984, p. 340); “se fijem sobre todo” (PLATÓN, 1984, v. 1, p. 118).

não queria receber nem honras , nem dignidades, nem dinheiro pelo seu ensinamento, pois julgava com a integridade de um morto. Ó rara modéstia, rara em nosso tempo, onde as somas de dinheiro e as coroas de louro não podem ser suficientemente grandes e brilhantes para retribuir o brilho do ensinamento.²⁶⁵

Similarmente, Platão considerava a função dos sábios governantes ou Magistrados em *A República* como se fosse um sacerdócio, a ponto de considerar que eles nem sequer deveriam ter direito a posses pessoais²⁶⁶.

Climacus, então, apresenta sua supramencionada hipótese dual para a obtenção da unidade entre mestre e discípulo como condição para compreender a verdade, na forma de duas Alternativas: A. A unidade é obtida graças a uma elevação (do discípulo); ou B. “A unidade deve ser obtida de outra maneira”²⁶⁷, ou seja, pela descida do Mestre-Deus ao nível inferior do discípulo. Entretanto, não parece ocorrer a Climacus uma terceira possibilidade, como será visto na hipótese de reconciliação deste trabalho, de que ambos os movimentos acima (a elevação do discípulo e a descida do mestre) possam e talvez devam ocorrer simultaneamente. Parte da dificuldade para Climacus vislumbrar esta terceira possibilidade surge, na verdade, de que ele já eliminou no Modelo B a real possibilidade do discípulo elevar-se a si mesmo até Deus, pois o discípulo sendo descrito então como sendo a não-verdade não tem meios de elevar-se a si mesmo por seu próprio mérito. Fica antes na dependência passiva de que Deus lhe dê a verdade e a condição para compreendê-la.

Tal passividade também parece contradizer a tradicional ideia Cristã de esforço e mérito próprio do indivíduo pela conquista da salvação, que poder-se-ia simplesmente designar

²⁶⁵ KIERKEGAARD, 2008, p. 44-45.

²⁶⁶ Em *A República*, Platão afirma: “Em primeiro lugar, nenhum [guardião] possuirá quaisquer bens próprios... As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha... Mas unicamente a eles, dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo teto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata e ouro; e assim se salvarão, a si e à cidade. Porém se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores de seus bens e lavradores, em lugar de guardiões...” (PLATÃO, 2010, p. 158-9. [*República* § 416d- 417a]) Fica pois evidente que a aristocracia proposta por Platão, significando governo dos melhores, referia-se a um grupo de governantes sob uma austeridade quase sacerdotal, e jamais a uma elite privilegiada com confortos ou posses pessoais... Maiores detalhes no Apêndice final.

²⁶⁷ KIERKEGAARD, 2008, p. 53.

como Princípio do Mérito pelas Obras²⁶⁸, uma vez que Evans chega a associar com propriedade esse tipo especial de Verdade almejada por Climacus como sinônimo de salvação²⁶⁹, como foi visto, e Climacus associará a condição para compreender a Verdade com a fé, como será visto.

Dessa forma, a Alternativa A, baseada como está no Modelo B ou cristão, já subentende, de fato, uma dependência intrínseca, cujo conceito de liberdade já foi anteriormente questionado, onde somente Deus poderia elevar o discípulo, pois este já foi posto por Climacus numa posição totalmente passiva, quando se negou o Modelo A que ainda pressupunha que a verdade estivesse esquecida, mas ainda latente ou potencial no interior do discípulo.

Se for feita uma comparação do Modelo B ou Cristão com o Cristianismo primitivo ou tradicional, parece que ao negar a possibilidade de elevação do discípulo ao Mestre-Deus ou Alternativa A, Climacus está contradizendo ou impedindo a possível realização da perfeição humana, que poder-se-ia designar simplesmente como Princípio da Perfectibilidade Humana²⁷⁰, demandada pelo imperativo que se assemelha a um novo mandamento do Cristo (o que por si só deveria torná-lo como um Princípio distintivo do Cristianismo): “Sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste”²⁷¹, ou está mesmo de paralisando o potencial de aperfeiçoamento pela aprendizagem do discípulo na relação com seu mestre: “O discípulo não é superior a seu mestre, mas todo o que for perfeito será como o seu mestre.”²⁷²

Evans comenta que o ‘experimento teórico’ de Climacus em sua hipótese B ou Cristã que não pretendia representar acuradamente a teologia Cristã. Portanto, a alegação de

²⁶⁸ Talvez por sua origem Protestante, Kierkegaard parece ter dado prioridade à questão da fé em detrimento das obras, mas há evidências bíblicas em contrário: “Se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo?” (BÍBLIA, 1995: p. 2266. [Tiago II: 14]) “Porque o Filho do homem virá na glória de seu Pai, com os seus anjos, e então dará a cada um segundo as suas obras.” (BÍBLIA, 1969: NT p. 26. [Mateus XVI: 27]) Vide também *Mateus VII: 21*.

²⁶⁹ EVANS, 1992, p. 27.

²⁷⁰ Este Princípio ou Doutrina da Perfectibilidade Humana está muito claramente expresso na Bíblia, mesmo como se fosse um mandamento do próprio Cristo, como foi visto acima [Mateus V: 48], no Cristianismo Primitivo e em Orígenes (ORIGEN, 1973, p. 55-56. [De Principiis. I, 6, 2] Cf. ORIGENES, 2012, p. 111). Apresenta-se também muito claramente expresso em São Paulo: “Até que alcancemos todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo.” (BÍBLIA, 1995, p. 2201; [Efésios IV: 13]) Vide também João XVII: 22 – 23, e I Coríntios II: 6 - 7 no Apêndice final.

²⁷¹ BÍBLIA, 1999, NT p. 6. [Mateus V: 48]

²⁷² *Ibidem*, NT p. 86. [Lucas VI: 40]

incompletude, segundo Evans, não constituiria uma verdadeira objeção, “entretanto, seria um assunto diferente se o projeto de Climacus pudesse ser evidenciado como corporificando algo incompatível com o Cristianismo.”²⁷³ É exatamente isso que este trabalho tem tentado fazer, como já foi expresso desde a introdução, e a negação do Princípio da Perfectibilidade Humana ou da possibilidade da elevação do discípulo pela Alternativa A constitui mais uma evidência.

Pode-se notar, também, que o próprio Climacus já criou, ao negar o Modelo A, as exatas condições para o que ele chama de amor infeliz entre o Mestre-Deus e o discípulo: “Contudo, este amor é fundamentalmente infeliz, pois eles são tão diferentes um do outro! E aquilo que parece tão fácil, que o deus tenha de ser capaz de fazer-se compreender, não é tão fácil assim, uma vez que ele não deve anular a diferença.”²⁷⁴ Caberia perguntar, uma vez que Climacus, pelo menos aqui, não parece deixar claro: Por que Deus não deve anular a diferença?

Para justificar sua hipótese dual, Kierkegaard assume, pela pluma de Climacus, a mais que difícil especulação (que ele denomina ensaio poético) de atribuir motivos à Divindade:

Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo [...] Porém se ele [o deus] se move, então não é uma necessidade que o faz mover-se, assim como se não pudesse suportar o silêncio, mas precisasse irromper na palavra. Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor?²⁷⁵

Suas considerações sustentam que o amor de Deus é, por coerência, a causa e a finalidade da ação divina, “pois seria igualmente uma contradição que o deus tivesse um motivo e um fim que não se correspondessem. O amor deve, pois, dirigir-se àquele que aprende e o fim deve ser o de ganhá-lo, pois só no amor o diferente se iguala, e só na igualdade há compreensão...”²⁷⁶ Sendo que tal motivação é levada pela pena de

²⁷³ EVANS, 1992, p. 168.

²⁷⁴ KIERKEGAARD, 2008, p. 47.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 46.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 47.

Climacus, até por meio de analogias, a buscar o triunfo nas situações mais extremas, “pois o amor é regozijante quando une iguais, mas triunfante quando iguala no amor os que eram desiguais!”²⁷⁷

Evans comenta que tal relacionamento, definido por Climacus, é caracterizado pela igualdade, unidade e compreensão, bem como voluntário, ou seja, pela liberdade de ambas as partes, porém questiona se o amor, para ser genuíno, requer tal igualdade e mútua compreensão, afirmando: “Alguém poderia argumentar pelo contrário, citando o amor do pai pelo filho como um exemplo”²⁷⁸, como será visto.

Kierkegaard sustenta que a infelicidade no amor está principalmente relacionada à falta da compreensão, que só essa união que iguala pode produzir, mais do que a qualquer distanciamento físico:

A infelicidade não consiste em que os amantes não possam ficar juntos, mas em que não consigam compreender-se. Esta aflição é afinal infinitamente mais profunda que aquela da qual as pessoas falam; pois uma tal infelicidade visa ao coração do amor e fere para a eternidade, ao inverso da outra, que não nos atinge senão no exterior e por um certo tempo, e que para as almas generosas não é senão uma brincadeira, como o fato de os amantes não se unirem no tempo.²⁷⁹

Seria então todo amor de um pai ou de uma mãe por seu filho recém-nascido um amor infeliz? Talvez Climacus esteja aqui confundindo amor e compreensão, pois caso contrário todo amor de um pai ou uma mãe por um filho pequeno, ainda sem domínio da linguagem, estaria condenado a ser um amor infeliz, dada a incapacidade do menor de compreender o maior, como será ainda tratado. Porém, se a analogia pretende ser aplicada à condição para receber a verdade, então, obviamente, caberá ao mestre exercer a sua paciência aguardando até que a criança amadureça suficientemente ou esteja pronta, preenchendo certas condições ou qualificações, para que possa compreender a verdade.

²⁷⁷ KIERKEGAARD, 2008, p. 49.

²⁷⁸ EVANS, 1992, p. 47-48.

²⁷⁹ KIERKEGAARD, 2008, p. 48.

Para justificar por que não é possível a Alternativa A (a saber: A unidade é obtida graças a uma elevação [do discípulo]) de sua hipótese dual, Climacus pretende fazer uso de uma analogia onde supõe ter havido um rei que amava uma moça pobre. Evidentemente, ele está sugerindo na analogia um tipo de amor onde há uma acentuada diferença, que neste caso seria de poder e riqueza. Segundo Climacus, a resolução do rei seria fácil de executar, pois todos o temiam, porém ele remoeria uma preocupação em seu coração:

Seria a jovem igualmente feliz, conseguiria adquirir suficiente franqueza para jamais lembrar-se daquilo que o rei não queria senão esquecer: que ele era o rei e que ela fora uma jovem pobre? [...] Pois mesmo que a jovem se contentasse de não ser nada, isto não poderia satisfazer o rei, justamente porque ele a amava e porque lhe seria mais penoso ser considerado seu benfeitor do que perdê-la. E se então ela nem tivesse podido compreendê-lo? ²⁸⁰

Dessa forma, Climacus retorna à sua tese de que um amor sem compreensão entre os amantes é um amor infeliz, e aplica sua analogia à relação entre o Mestre-Deus e seu discípulo, lembrando mais uma vez da importância do instante decisivo, para que não se recaia no socrático, e principalmente que o discípulo está na não-verdade por sua própria culpa, mas acrescenta: “não obstante, ele é objeto do amor do deus, que quer ser seu mestre, e a preocupação do deus é de estabelecer a igualdade. Se esta não puder ser estabelecida, o amor será infeliz e o ensinamento desprovido de significado, porque não conseguem compreender-se mutuamente.” ²⁸¹

Depois de ter posto o discípulo numa situação de total passividade, pois a hipótese de que não há qualquer vestígio da verdade no discípulo (e tal hipótese está de alguma forma em contradição com o atributo cristão da onipresença divina e sua imanência, como já foi comentado, mas ainda será aprofundado) torna ele incapaz de crescer e elevar-se por si mesmo, restringindo assim uma condição para a verdadeira liberdade. Climacus apresenta então um deus que oferece uma falsa liberdade: a pseudoliberalidade de aceitar ou não o seu Mestre-Salvador para conceder-lhe a verdade e até a condição

²⁸⁰ KIERKEGAARD, 2008, p. 49-50.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 50.

para compreendê-la. Evidentemente, esta não é uma verdadeira liberdade, mas uma situação de dependência. Além disso, nega-se assim um propósito digno para a existência que é o de crescer e atingir a perfeição desenvolvendo-se por seu próprio mérito, pois a tradição Cristã demanda que busquemos a perfeição, como foi visto, considerando que desde os primórdios o homem foi feito “à imagem e semelhança de Deus”²⁸², que pode-se denominar como Princípio da Semelhança.

Ver-se-á, dessa maneira contrastante, que a Alternativa A ‘inventada’ por Climacus (a saber: A unidade é obtida graças a uma elevação [do discípulo]) já nasce viciada pela condição de impotência ou total passividade do discípulo e, obviamente, acaba sendo descartada pelo próprio Climacus, como segue:

A unidade poderia ser obtida se o deus se mostrasse ao discípulo, aceitasse sua adoração e o levasse a esquecer-se de si mesmo. Assim o rei poderia ter-se mostrado à mocinha pobre, em todo o seu esplendor, teria podido fazer erguer-se sobre sua choupana o sol de sua glória e fazê-lo brilhar sobre o lugar onde ele apareceu e fazê-la esquecer-se de si mesma num encantamento próximo da adoração. Ai! E isto talvez tivesse contentado a moça, mas não o rei que não procurava sua própria glorificação, mas a da moça.[...] Por este caminho então o amor não vem a ser bem sucedido, muito embora talvez aparentemente o amor do discípulo e da moça possam contentar-se, porém não o do mestre e o do rei, aos quais nenhuma ilusão pode satisfazer.²⁸³

Climacus, dessa forma, descarta a Alternativa A como infeliz ou, de certa forma, indigna da grandeza do amor divino que gostaria de ver a glorificação da moça ou do

²⁸² “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança...’” (BÍBLIA, 1995, p. 32. [Gênesis I: 26]) “E disse Deus: ‘Façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança...’” (BÍBLIA, 1969, VT p. 2. [Gênesis I: 26]) Orígenes considera que o homem foi feito “à imagem e semelhança de Deus” com o propósito de que “deve adquiri-la [a perfeição da semelhança de Deus] por si mesmo a partir de seus próprios encarecidos esforços para imitar Deus, de modo que enquanto a possibilidade de atingir a perfeição lhe foi dada no princípio pela honra da ‘imagem’, ele deva no fim, pelo cumprimento destas obras, obter por si mesmo a perfeita ‘semelhança’” (ORIGEN, 1973, p. 245. [De Principiis. III, 6, 1]), uma vez que “tendo sido feitos de acordo com a imagem, temos o Filho, o original, como a verdade das qualidades nobres, que estão dentro de nós. E o que somos para o Filho, tal é o Filho para o Pai, que é a verdade.” (JUSTINIAN. *Ep. ad Mennam* [Mansi IX. 525] *apud* ORIGEN, 1973, p. 20. [De Principiis I, 2, 6])

²⁸³ KIERKEGAARD, 2008, p. 52.

discípulo, sem perceber, aparentemente, que as próprias condições do Modelo B (criadas para não se recair no socrático) são as causadoras da impotência e incapacidade do discípulo, suposto na não-verdade, tolhendo suas reais possibilidades de um crescimento digno por seus encarecidos esforços para a perfeição à semelhança de sua origem divina, aparentemente contradizendo os já comentados Princípios cristãos da Perfectibilidade e da Semelhança.

Por outro lado, há outra passagem em *Migalhas Filosóficas* onde Kierkegaard equaciona e resume a sua posição quanto à relação mestre e discípulo, particularmente do seu modelo B ou Cristão, sustentando a Alternativa B de sua hipótese dual:

Se, portanto, não foi possível obter a unidade através de uma subida, é preciso experimentar por uma descida. Suponhamos que o discípulo seja 'x', e que este 'x' tem de incluir também o menor de todos, pois se mesmo Sócrates não tinha predileção pelas boas cabeças, como poderia o deus fazer distinções? Para que a unidade se concretize, o deus tem de fazer-se igual ao discípulo. E assim ele quer mostrar-se igual ao menor de todos. Mas o menor de todos é, como se sabe, o que tem de servir aos outros, e por conseguinte o deus deve mostra-se sob a figura do servo. [...] Pois aí reside o insondável do amor: em querer, não como brincadeira, mas seriamente e em verdade, ser igual à pessoa amada...²⁸⁴

Pergunta-se, entretanto: Por mais bela que seja a conclusão de Kierkegaard, será que sua premissa é verdadeira? Não seria possível, por hipótese, ou talvez até necessário, que o discípulo subisse a alguma fração como 50% e o mestre descesse a 50%, de modo que ambos se movimentassem para se encontrar no meio do caminho? Dessa forma, nem a Alternativa A nem a Alternativa B seriam mutuamente excludentes, mas ambas parcialmente verdadeiras... Dessa forma, basicamente, inicia esse trabalho a indicar a possibilidade de reconciliação dos modelos do Platonismo e do Cristianismo na relação mestre e discípulo, como se pretende mostrar no Capítulo III.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, 2008, p. 54-55.

Em verdade, a mera observação dos fatos da vida, como já foi visto, nos diria que não é possível que o mestre se rebaixe infinitamente ao nível do discípulo se este não estiver ainda suficientemente amadurecido ou pronto para receber a verdade, mesmo que movido por um amor infinito, da mesma forma que a verdade não pode ser comunicada a uma criancinha²⁸⁵ que ainda não compreenda a linguagem, antes terá de esperar até que esta criança amadureça, ou seja, será necessário que o discípulo eleve-se por mérito próprio até preencher certas condições mínimas, ou qualificações mínimas, para que o mestre possa revelar-lhe a verdade, correspondendo ao que Climacus denomina de “condição para compreender a verdade.”²⁸⁶ Neste caso, conforme em parte já foi mencionado, temos evidente apoio no ensinamento do próprio Cristo²⁸⁷, que parece associado ao Princípio do Mérito pelas Obras, como foi visto.

O fato é que Kierkegaard se baseia num princípio fundamental da tradição judaico-cristã que é o do sacrifício, donde parece derivar-se também a ideia do serviço. Tal princípio do sacrifício encontra-se na Bíblia desde “o cordeiro imolado.”²⁸⁸ Também a supracitada ideia de Climacus de que “o deus deve mostrar-se sob a figura do servo”²⁸⁹ tem respaldo na Bíblia.²⁹⁰ Portanto, a ideia de que o mestre se sacrifica em serviço pelo discípulo está plenamente justificada no contexto do cristianismo tradicional.

Paula também confirma a referência do Cristo como servo:

Há no texto do profeta Isaías quatro peças líricas falando sobre a figura do servo (Isaías XLII: 01-07; XLIX: 01-06; L: 04-09; LII: 13 – LIII: 12).[...] O próprio Cristo utilizará os textos sobre o servo sofredor, aplicando-os a si próprio e a sua missão (Lucas XXII: 19-20;

²⁸⁵ Parece que seria oportuno considerar que a clássica passagem atribuída ao Cristo de que é preciso voltar a ser como criança para entrar no reino dos céus. Maiores detalhes no Apêndice final.

²⁸⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 34.

²⁸⁷ “Não deis aos cães o que é santo, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se contra vós, vos esfaquem.” (BÍBLIA, 1995, p. 1850. [*Mateus VII: 6*]). Orígenes também comenta: “O objetivo era de que nem todo aquele que desejasse deveria ter estes mistérios deitados a seus pés para serem pisoteados, mas que ele deveria dedicar a si mesmo aos estudos desta natureza com a maior pureza e sobriedade, por meio de noites de vigília, e por tais meios talvez ele fosse capaz de descobrir o significado profundamente oculto do Espírito de Deus, oculto sob a linguagem de uma narrativa comum que aponta numa direção diferente, e assim ele pudesse compartilhar o conhecimento do Espírito e do seu conselho divino.”(ORIGEN, 1973, p. 282-283. [*De Principiis. IV, 2, 7*]) Vide Apêndice.

²⁸⁸ (BÍBLIA, 1995, p. 2315. [*Apocalipse XIII: 8*]) ou “o cordeiro que foi morto antes da fundação do mundo” (BÍBLIA, 1999, NT p. 208. [*Apocalipse XIII: 8*]), simbolizando o Cristo. Vide Apêndice final.

²⁸⁹ KIERKEGAARD, 2008, p. 55.

²⁹⁰ “O maior dentre vós será aquele que vos serve.” (BÍBLIA, 1995, p. 1882. [*Mateus XXIII: 11*])

[...] Marcos X: 45). Ele será, na pregação cristã posterior, o servo perfeito anunciado pelo profeta Isaías (Mateus XII: 17-21; João I: 29).²⁹¹

A esta altura, então, fica progressivamente evidente que Climacus identifica o Modelo B como cristão, pois identifica o servo da sua Alternativa B com o sacrifício do Cristo, como segue: “Mas a figura do servo não era simulada, por isso o deus tudo deve sofrer, e tudo suportar, a fome no deserto, a sede nos suplícios, o abandono na morte, absolutamente igual ao último dos homens.”²⁹² Climacus chega a usar, no final de seu capítulo *O Deus como Mestre e Salvador - Um ensaio poético*, as expressões tradicionais da vida de Cristo no evangelho: “ele precisa expirar na morte”, “crucifica sua esperança e só retém a cruz”, “o cálice amargo”, “o vinagre”²⁹³, e sustentar as exemplares compaixão e humildade cristãs: “o deus não é zeloso de si mesmo, mas em seu amor quer ser igual ao menor de todos os homens.”²⁹⁴

Cabe mencionar, entretanto, que embora Climacus não pareça querer tratar ou aprofundar a questão da onipresença entre os atributos de seu deus, nem deter-se muito minuciosamente em sua caracterização, passa logo a tratar da questão da existência desse deus, talvez justamente porque, conforme comenta Paula: “Para Climacus, esse desconhecido (do paradoxo²⁹⁵) é o deus.”²⁹⁶

Nesse caso, para Climacus a preocupação com a prova da existência ou não do deus nem parece fazer sentido ou mesmo parecer importante, uma vez que na prova surge a questão intrínseca de sua pressuposição:

Se, com efeito, o deus não existe, é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro que seria uma tolice querer provar

²⁹¹ PAULA, 2009, p. 81.

²⁹² KIERKEGAARD, 2008, p. 56.

²⁹³ *Ibidem*, p. 57.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 58.

²⁹⁵ Assim Climacus introduz a questão do paradoxo: “Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre. Mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a 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 pode pensar.” (*Ibidem*, p. 61-62)

²⁹⁶ PAULA, 2009, p. 82.

isso; pois eu já o pressupus, justamente no instante em que a prova começa, não como algo duvidoso (o que um pressuposto aliás nunca pode ser, já que é um pressuposto), mas como algo já resolvido, pois de outro modo eu não iria começar, entendendo facilmente que o todo seria uma impossibilidade se ele não existisse.²⁹⁷

Evans compreende que Climacus não nega de fato o chamado argumento do desígnio, ou que a existência de Deus possa ser inferida a partir de Suas obras, ou da expressão de Sua sabedoria na natureza, ou ainda a partir de Sua sabedoria e bondade no governar, que na natureza não são sempre tão óbvias para nós, mesmo quando ele afirma que se pretenda derivar a prova de “obras contempladas idealmente, isto é, como elas não se revelam imediatamente.”²⁹⁸ Evans considera que a negativa de Climacus é que tal argumento seja reconhecido como sensato independentemente de alguma fé subjetiva, ou seja, que seu real alvo seria “a noção de que tal prova racional pudesse ser um substituto para a fé. Uma vez que é concedido que o reconhecimento de tal argumento requer fé e que não pode haver um substituto para ela, ele parece não ter objeção a tais argumentos.”²⁹⁹

Evans sustenta que mesmo quando tais argumentos sobre a existência de Deus possam ser sensatos, e ainda que sejam reconhecidos como tais, não parece ser verdadeiro que tais argumentos “dependam de premissas que qualquer pessoa saudável e racional que os compreenda tem de aceitar.”³⁰⁰ Caso contrário, usando a mesma expressão caracterizada por Evans, caberia perguntar: Por que tantas pessoas saudáveis e racionais falham em aceitá-los?

Climacus chega a ironizar, como é usual em sua forma de expressão, sobre a improvável celebridade dos pensadores que se dedicaram a provar a existência de Deus, afirmando:

Em geral, provar que qualquer coisa existe é sempre uma questão difícil; sim, o que é ainda pior para os corajosos que a tanto se atrevem a dificuldade é tal que a celebridade raramente aguarda

²⁹⁷ KIERKEGAARD, 2008, p. 64-65.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 68.

²⁹⁹ EVANS, 1992, p. 68-69.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 69.

aqueles que a isso se dedicam. A demonstração toda se transforma sempre em algo completamente diferente, em um desenvolvimento exterior da conclusão que tiro ao ter admitido que o objeto em questão existe.³⁰¹

Climacus sustenta que, dessa forma, a conclusão nunca termina na existência, mas antes que a partir da existência são tiradas conclusões, seja na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, seja no domínio do pensamento. Para simplificar, conclui com exemplos:

eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra; o tribunal não prova que um criminoso existe, mas prova que o acusado, que evidentemente existe, é um criminoso. Quer chamemos existência de *accessorium* ou de *prius eterno*, ela jamais poderá ser provada.³⁰²

Entretanto, mesmo que a existência de Deus pudesse ser provada, caberia perguntar: A que Deus, afinal, Climacus se refere? Pois, o Deus pessoal e antropomorfizado é um dos pontos mais polêmicos do cristianismo, obviamente herdado do judaísmo, e na passagem do Velho Testamento que antecede o dilúvio, Deus parece arrepender-se de maneira demasiado pessoal e humana, inclusive decidindo destruir seus próprios filhos³⁰³ ... E será que é a esse mesmo Deus que o Cristo representa como Filho quando afirma: “Eu e o Pai somos um”³⁰⁴ ?

Portanto, provar a existência de Deus sem atributos claros é por si só uma tarefa duvidosa. Kierkegaard, pelo menos através de Climacus em *Migalhas Filosóficas*, parece evitar definir ou redefinir plenamente Deus e seus atributos em seu Modelo B ou Cristão, talvez porque não seja conveniente ao seu argumento contra o Modelo A ou Socrático-platônico aceitar a Sua onipresença ou mesmo sua imanência, embora admita Sua onisciência e onipotência em *Attack Upon “Christendom”*³⁰⁵. Talvez seja a própria

³⁰¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 65.

³⁰² *Ibidem*, p. 65.

³⁰³ “Vou enviar o dilúvio, as águas, sobre a terra, para exterminar de debaixo do céu toda carne que tiver sopro de vida: tudo o que há na terra deve perecer.” (BÍBLIA, 1995, p. 40. [*Gênesis* VI: 17])

³⁰⁴ BÍBLIA, 1995, p. 2014. [*João* X: 30]

³⁰⁵ KIERKEGAARD, 1957, p. 255.

tradição cristã que não tenha enfatizado muito o tema da onipresença divina³⁰⁶, mas Kierkegaard parece abrir todas as possibilidades para Deus ao afirmar “para Deus tudo é possível”³⁰⁷; por que então não trata também sobre a Sua onipresença?

Por outro lado, se o Deus judaico não recebesse o atributo da onisciência, não seria tão polêmica a ideia do arrependimento de Deus na Escritura: “Disse o Senhor: Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito.”³⁰⁸ Poderia Deus não saber a consequência que viria de sua criação se Ele fosse onisciente?

Já foi indicado como Climacus parece não tratar sobre o atributo da onipresença divina, que se expressa no Princípio da Imanência, possivelmente para poder afirmar com mais liberdade que Deus e a verdade não estão no interior do discípulo. Na verdade, o autor parece radicalizar sua posição de modo a não deixar margem para qualquer vestígio de verdade dentro do discípulo, nem mesmo qualquer vestígio inconsciente da verdade ou alguma forma velada desta por algum tipo de barreira subjetiva dentro do próprio discípulo, que pudesse possibilitar qualquer reminiscência ou mesmo memória remota de difícil acesso à consciência daquela verdade dentro de si, de modo a não recair no socrático. Climacus parece não querer entrar nestas questões teológicas, mas cria um Modelo B onde o mestre é um deus cujos atributos permanecem algo indefinidos, enquanto o discípulo parece o ser humano comum, ou até mesmo deva ser por hipótese “o menor de todos”³⁰⁹, situação que é evidentemente parcial e de difícil comparação, ou mesmo totalmente assimétrica, com relação ao Modelo A, onde o mestre é tão humano, representado por Sócrates, quanto seu eventual discípulo.

Paula, porém, resume a questão da prova da existência de Deus concluindo: “Para Climacus, duas posturas parecem ser igualmente tolas: a do insensato, que diz não haver deus; e a do sábio, que quer provar a sua existência.”³¹⁰

³⁰⁶ É pelo menos um fato curioso que, por exemplo, o *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano tem verbetes sobre onipotência e onisciência, mas não sobre onipresença. (ABBAGNANO, 1999, p. 727)

³⁰⁷ ABBAGNANO, 1999, p. 403. Também cfe. *Marcos X: 27*.

³⁰⁸ BÍBLIA, 1999, AT p. 6. [*Gênesis VI: 7*]

³⁰⁹ KIERKEGAARD, 2008, p. 55.

³¹⁰ PAULA, 2009, p. 83.

Cabe, entretanto, perguntar: Quem é esse desconhecido que é chamado Deus? Entende Climacus que a inteligência alcança aí o seu limite no paradoxo, novamente mencionando o ‘estribilho’ de evitar recair no Socrático, recapitula seu argumento retornando no instante à questão da não-verdade:

Se não admitirmos o instante, recairemos no socrático; mas foi precisamente dele que partimos, de modo a descobrir algo. Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não-verdade; o homem, que conhecia a si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado, e assim por diante; pois tão logo pomos o instante, tudo segue-se daí.³¹¹

Evans chega a resumir mais ainda essa recapitulação afirmando que o próprio ‘experimento teórico’ de Climacus pode ser “agora brevemente sumarizado como o paradoxo.”³¹², ou seja, a busca do pensamento para descobrir algo que ele mesmo não consegue pensar. O instante pode, assim, ser breve e temporal como qualquer outro e, no entanto, “decisivo, pleno de eternidade”³¹³, se o discípulo passa pela experiência do arrependimento e “se torna consciente do seu renascimento”³¹⁴. Tal instante do contato com o mestre que traz a verdade e a condição de compreendê-la se apresenta como paradoxo do fato absoluto, como considera Valls, “de um fato que para ele é absoluto”³¹⁵, na medida em que é “o paradoxo que une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade.”³¹⁶

A rejeição apaixonada da razão em relação ao paradoxo, conforme considera Evans, é “uma paixão que ele [Climacus] agora define como ofensa”³¹⁷ ou escândalo, que Climacus relaciona, assim, ao instante:

Todo escândalo constitui essencialmente uma má compreensão do instante, porque, como sabemos, ele é o escândalo frente ao paradoxo,

³¹¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 78-79.

³¹² EVANS, 1992, p. 80.

³¹³ KIERKEGAARD, 2008, p.38.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 41.

³¹⁵ VALLS, 2012, p. 30.

³¹⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 91.

³¹⁷ EVANS, 1992, p. 80.

e o paradoxo por sua vez é o instante. [...] A inteligência afirma que o paradoxo é o absurdo, porém isto é apenas uma caricatura, pois afinal o paradoxo é o paradoxo *quia absurdum*.³¹⁸ O escândalo mantém-se exterior ao paradoxo e se agarra à verossimilhança, enquanto que o paradoxo é o que há de mais inverossímil.³¹⁹

Talvez o maior paradoxo considerado histórico no Cristianismo tenha sido considerado por Evans quando menciona como muitos comentaristas (por exemplo: Alastair Hannay³²⁰, Louis Pojman³²¹, Herbert M. Garelick³²²) parecem ter se alinhado em pensar num dos paradoxos que envolvem uma contradição lógica no Cristianismo e, portanto, repugnante à razão, e teria sido precisamente o que “o próprio Climacus reivindica quando afirma que a encarnação de Deus como um ser humano é um paradoxo.”³²³

O discípulo chega a entender-se com o paradoxo, conforme considera Climacus, “quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega.”³²⁴ Evans ainda comenta que em tal encontro está presente aquela ‘paixão feliz’ enquanto alternativa ao escândalo, uma paixão que é afinal designada como ‘fé’, pois “a fé é agora explicitamente identificada como ‘a condição’ para compreender a verdade.”³²⁵

Por outro lado, o instante, como início do processo, é o ponto decisivo e relevante para Climacus, e não a contemporaneidade entre mestre e discípulo, pois, como bem lembra Paula: “o ponto de partida não é histórico.”³²⁶

³¹⁸ “Alusão ao dito atribuído a Tertuliano: *Credo quia absurdum*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 80), frase tradicionalmente atribuída a Tertuliano [c. 160 – c. 220 dC] que literalmente significa “creio porque é absurdo”, “e que, embora não se encontre em suas obras, exprime bem o antagonismo que ele estabeleceu entre ciência e fé. Seu significado é igualmente expresso pelas seguintes palavras: ‘O Filho de Deus foi crucificado; não é vergonhoso porque poderia sê-lo. O Filho de Deus morreu; é crível porque inconcebível. Sepultado, ressuscitou; é certo porque impossível.’ (*De Carne Christi*, 5).” (ABBAGNANO, 1999, p. 218)

³¹⁹ KIERKEGAARD, 2008, p. 79-80.

³²⁰ HANNAY, 1982, p. 106-8.

³²¹ POJMAN, 1984, p. 24, p. 100-2.

³²² GARELICK, 1965, p. 29.

³²³ EVANS, 1992, p. 86.

³²⁴ KIERKEGAARD, 2008, p. 87-88.

³²⁵ EVANS, 1992, p. 96.

³²⁶ PAULA, 2009, p. 85.

Por fim, com relação ao ceticismo grego, Climacus considera que aquele cético “não queria abolir seu ceticismo, justamente porque *queria* duvidar [...] Em oposição a isso, mostra-se facilmente que a fé não é um conhecimento, mas sim um ato da liberdade, uma expressão da vontade.”³²⁷ “A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída.”³²⁸

Entretanto, Kierkegaard, pela pluma de Climacus, evita também entrar nas dúvidas relacionadas ao clássico problema do mal, como segue:

Ou acaso se encontram visivelmente diante de nosso nariz a sabedoria na natureza, a bondade, ou a sabedoria no governo do mundo? Não nos deparamos aqui com a mais terrível das dúvidas religiosas, e não é impossível liquidar todas essas dúvidas religiosas?³²⁹

Tal posicionamento de Climacus, ao que parece não querendo investigar às dúvidas religiosas e outros problemas escatológicos relacionados ao Cristianismo, mostram que não há um interesse do autor em investigar de forma mais completa os problemas teológicos por ele considerados insolúveis. Evans comenta que aqueles escritores que fizeram objeções à versão do Cristianismo de Climacus considerando-a incompleta, por nada comentar sobre temas escatológicos ou sobre a ressurreição de Jesus, não haviam compreendido o jogo de Climacus que não pretendia representar acuradamente a teologia Cristã, mas apenas um ‘experimento teórico’. Portanto, a alegação de incompletude, segundo Evans, não constitui uma verdadeira objeção, “entretanto, seria um assunto diferente se o projeto de Climacus pudesse ser evidenciado como corporificando algo incompatível com o Cristianismo.”³³⁰ É exatamente isso, que este trabalho tem tentado fazer, sendo que a radical negação da possibilidade da elevação do discípulo por suas obras e esforço próprio por Climacus na Alternativa A, ou seja, negando o Princípio do Mérito pelas Obras, e também negando assim os Princípios da Perfectibilidade Humana e da Semelhança, mas principalmente o esquecimento da questão da onipresença de Deus e, portanto do Princípio da Imanência; constituem,

³²⁷ KIERKEGAARD, 2008, p. 120-121.

³²⁸ *Ibidem*, p. 122.

³²⁹ *Ibidem*, p. 67-68.

³³⁰ EVANS, 1992, p. 168.

conforme foi indicado, algumas evidências já apontadas dessa incompatibilidade com a tradição cristã.

Na verdade, talvez se possa evidenciar, uma vez abrandados os possíveis exageros do autor, que o verdadeiro Cristianismo não é apenas o contrário do Platonismo, mas que tem muitos pontos essenciais em comum com o Platonismo, mostrando que tais modelos não são essencial e mutuamente excludentes.

Talvez se possa mesmo mostrar que, apesar do Cristianismo ter diferenças de ênfase em relação ao Platonismo, ambos não sejam essencialmente diferentes, de modo que quando a partir de um se queira negar ou se separar do outro, se termine por entrar em contradição com sua própria essência, como se tentará desenvolver no Capítulo seguinte.

Capítulo III:

Uma possibilidade de Reconciliação entre o modelo Platônico e o Cristão em *Migalhas Filosóficas*

Neste capítulo tentar-se-á elaborar uma possível solução de reconciliação das diferenças entre os modelos Platônico e Cristão apontadas por Kierkegaard, na pluma de Climacus, em *Migalhas Filosóficas*, no seu ‘Experimento Teórico’, a partir dos conteúdos desenvolvidos nos capítulos anteriores, que é o objetivo principal deste trabalho, conforme também consta na Introdução. Para tanto, tornar-se-á necessário reavaliar os dois modelos com ênfase em seus pontos comuns, inclusive do que foi visto em capítulos separados, porém sem necessariamente retornar à bibliografia já citada, mas referindo eventualmente em breve resumo ao conteúdo dos capítulos precedentes visando correlacioná-los e mostrar que tais modelos não são essencial e mutuamente excludentes.

Também parece ser essencialmente importante, para tal desenvolvimento, manter sempre em mente que a concepção original do Modelo B, ‘inventado’ por Climacus, para usar a expressão usada por Evans³³¹ e citado já na Introdução deste trabalho, foi exatamente a negação do modelo A ou Socrático-platônico no assim denominado ‘Experimento Teórico’ de Climacus, baseado no princípio lógico da não-contradição, como foi visto no Capítulo anterior quando Evans afirma que Climacus “simplesmente usa os princípios básicos da lógica. Se a visão Socrática diz ‘p’, então Climacus faz sua alternativa dizer ‘não p.’”³³²

Caso se possa trazer evidências de que tal construção é artificialmente ‘inventada’ e que o Cristianismo não é apenas a negação do Platonismo, surge a perspectiva de mostrar a possibilidade da sua reconciliação, como já foi iniciado, ainda que mais separadamente, nos Capítulos anteriores. Pode-se mesmo ir além, como também foi considerado no Capítulo anterior, e tentar mostrar que, apesar do Cristianismo evidentemente ter diferenças de ênfase em relação ao Platonismo, talvez ambos não sejam essencialmente diferentes, de modo que quando a partir do ponto de vista de um se queira negar ou

³³¹ EVANS, 1983, p. 24.

³³² EVANS, 1992, p. 34.

buscar se separar totalmente do outro, se termine por entrar em contradição com sua própria essência.

Nesta direção da busca de pontos comuns, também se pode agregar a contribuição de Jaeger em sua obra *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega* quando considera que nos primeiros séculos da Era Cristã ocorre uma certa fusão de dois pontos de vista: “A fusão da religião cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum...”³³³, particularmente quando analisa a interação do Cristianismo Primitivo com as doutrinas de Platão, comentando “a categoria espiritual da filosofia de Platão”³³⁴, e do neoplatonismo da Escola de Alexandria³³⁵, como também será visto eventualmente neste Capítulo, como apoio e visando evidenciar alguns pontos essenciais e comuns destas tradições.

Evidentemente, tais contribuições ocasionais terão apenas um sentido de apoio, pois o objetivo da ‘Reconciliação’ visada como exequível neste capítulo refere-se apenas a mostrar a possibilidade de desfazer a tensão artificialmente criada por Climacus, particularmente na sua descrição da relação mestre e discípulo, ao apresentar seu Modelo B ou Cristão como meramente a negação do Modelo A ou Socrático-Platônico, pretendendo então que teriam de ser mutuamente excludentes, o que não parece corresponder aos fatos quando comparamos o Modelo teórico B ou Cristão de Climacus com o Cristianismo Primitivo e Tradicional, pois como dizia Evans: “entretanto, seria um assunto diferente se o projeto de Climacus pudesse ser evidenciado como corporificando algo incompatível com o Cristianismo.”³³⁶

Além disso, torna-se relevante tentar mostrar que os pontos mais evidentes de discrepância entre a Hipótese ou modelo B do Cristianismo ‘inventado’ por Climacus quando se encontra em contradição com o Cristianismo primitivo e tradicional correspondem também aos pontos comuns essenciais deste último Cristianismo com o Platonismo.

³³³ JAEGER, 2002, p. 86.

³³⁴ *Ibidem*, p. 84.

³³⁵ *Ibidem*, p. 84, nota 30 *et seq.*

³³⁶ EVANS, 1992, p. 168.

Dessa forma, tudo parece indicar que se pode desenvolver o tema da reconciliação buscando os pontos comuns que correspondem a ambos os modelos, a partir das próprias posições de Climacus, particularmente na sua descrição da relação mestre e discípulo, sendo que provavelmente a primeira e mais importante ou essencial seja referente à suposta ausência da verdade no discípulo em contraposição, como foi visto nos Capítulos anteriores, ao ponto comum no Cristianismo primitivo e tradicional e no Platonismo que corresponde à imanência e onipresença divinas. Dessa forma, parece oportuno lembrar o que Climacus chega a afirmar da situação do discípulo: “Ele deve, pois, ser definido como fora da verdade (não ‘vindo para ela como prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não-verdade.”³³⁷

Supõe-se que já foi mostrada de modo geral no Capítulo I a teoria da reminiscência de Platão, como argumento central do *Mênon*, de que a verdade está e sempre esteve dentro do discípulo, ou seja, é imanente, e que Climacus denomina tal ponto de vista de Modelo A ou Socrático-Platônico, o qual ele pretende negar em seu modelo B ‘inventado’ exatamente com esta finalidade. Pode-se, porém, tentar resumir o chamado Modelo A ou Platônico no questionamento de Sócrates: “Se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não saberes agora [...] é aquilo de que não te lembras.”³³⁸

Mas Sócrates conclui seu questionamento não com uma confortável e passiva espera pela lembrança de algo que está seguramente disponível por já ter sido conhecido, talvez comparando a uma fonte d’água que aflora espontaneamente na superfície, mas com uma enfática e ativa exortação ao esforço pela busca da verdade recôndita, talvez comparando ao duro esforço de cavar um poço artesiano para encontrar a água nas profundezas, através da reminiscência: “...é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e rememorar.”³³⁹

Esse processo de busca, nos seus níveis mais profundos, foi comparado com uma “ascensão da alma à região do inteligível”³⁴⁰, simbolizada na Alegoria da Caverna da *República* de Platão, com todo um mérito pelo esforço de “escalar a rude e escarpada

³³⁷ KIERKEGAARD, 2008, p. 32.

³³⁸ PLATÃO, 2001, p. 67. [*Mênon* § 86 b]

³³⁹ *Ibidem*, p. 67. [*Mênon* § 86 b]

³⁴⁰ PLATÃO, 2012, p. 266. [*República*, § 517 b]

encosta”³⁴¹ da caverna para se conquistar a reminiscência da verdade ou da culminante “visão do ser, do que há de mais luminoso no ser, [...] o bem”³⁴², como foi visto no Capítulo I.

Jaeger chega a correlacionar *As Leis* com a *A República* quanto ao estágio final desta ascensão platônica da alma ao Uno afirmando que “o Uno das *Leis* é idêntico ao Bem em si da *República*”³⁴³, ao comentar Platão também nas *Leis*: “O Deus medida de todas as coisas³⁴⁴ é idêntico ao Uno que em 962 D e 963 B 4 Platão define como objeto do saber dialético dos governantes.”³⁴⁵

Poder-se-ia apenas conjecturar por que Platão não usa uma linguagem explicitamente clara³⁴⁶ explicando por qual meio essa ascensão platônica da alma culmina no atingimento do Bem em si ou do Uno, dado que trata tal tema por meio de uma alegoria³⁴⁷ tanto quanto o tema escatológico por meio de um mito³⁴⁸, mas Plotino (Licópolis, Egito, 205 d.C. – Campânia, Itália, 270 d.C.), o grande neoplatônico, explicitamente declara que pelo êxtase (*ex-stasis*, literalmente: ‘estar fora’ ou “saída de si”³⁴⁹) poder-se-ia atingir o Uno, pois este Uno por definição está além da multiplicidade dos pensamentos, como considera Reale: “A doutrina do Bem alcança seu vértice em Plotino, que o identifica com o Uno e o concebe como transcendente ao próprio Ser ao Pensamento”³⁵⁰, e dessa forma, o mal está situado no reino do não-ser ou é uma espécie de não-ser, conforme considera Plotino:

Se tal é a Natureza dos Seres e Daquilo que transcende todo o reino do Ser, o Mal não pode ter lugar entre os Seres ou no Além-Ser [isto é, o

³⁴¹ *Ibidem*, p. 265. [*República*, § 515 e]

³⁴² *Ibidem*, p. 270. [*República*, § 518 c – d]

³⁴³ JAEGER, 2003, p. 1373, nota 378. Também Cfe. REALE, 1997, p. 256 *et seq.*

³⁴⁴ *Leis* 716 c.

³⁴⁵ JAEGER, 2003, p. 1373, nota 378.

³⁴⁶ Conforme considera Reale comentando a obra *A Infidelidade dos Acadêmicos a Platão*, de autoria de Numênio: “A traição dos discípulos de Platão dever-se-ia, em larga medida, ao fato de Platão ter escrito de modo incomum, ocultando as coisa que dizia, em certo sentido, ‘a meio caminho entre o claro e o escuro.’[...] Desse modo, com a fusão das duas principais correntes de pensamento que tinham criado a nova têmpera teórica com a componente mística derivada do Oriente, vinham a realizar-se todas as condições que deviam levar ao nascimento do neoplatonismo” (REALE, 1995, v. 4, p. 359), e da teosofia neoplatônica que indicava “o conhecimento das coisas divinas.” (ABBAGNANO, 1999, p. 954)

³⁴⁷ Alegoria da Caverna – *República*, Livro VII, § 514 a *et seq.*

³⁴⁸ Mito de Er – *República*, Livro X, § 614 b *et seq.*

³⁴⁹ REALE, 1995, v. 5, p. 109.

³⁵⁰ *Ibidem*, v. 5, p. 35.

Uno]; esses são bem. Resta, somente, se o Mal existir, que ele está situado no reino do Não-Ser, que ele é algum tipo, por assim dizer, do Não-Ser, que ele tem sua sede em algo em contato com o Não-Ser ou em algum grau comunicado com o Não-Ser.³⁵¹

Reale complementa afirmando que, para Plotino, “o êxtase é a abolição da alteridade, a simplificação, a unificação com o Uno. O êxtase plotiniano não depende de um dom de Deus, mas é obra da pura capacidade do homem.”³⁵² Todavia, pode-se evidenciar que Plotino teve um mestre chamado Amônio Sacas (III século AD)³⁵³ e fazia parte de uma linha linhagem neoplatônica, ou seja, uma sucessão de relação Mestre e Discípulo que, obviamente, deve sua contribuição inicial pelo menos a Platão, e este último por sua vez a Sócrates, e assim por diante. Reale chega mesmo a considerar que Sócrates “deve ter tido momentos de concentração muito próximos a elevações extáticas, como nos atesta Platão, o qual, no *Banquete*, fala de um destes fatos que se estendeu por um dia e uma noite na campanha da Potideia (cf. *Banquete*, 220 c).”³⁵⁴

Uma irônica contradição que surge do próprio nome de Johannes Climacus (João o Escalador³⁵⁵), cujo personagem histórico medieval seria o monge que teria escrito *A Escada da Ascensão Divina*³⁵⁶, é que o Climacus de Kierkegaard impede ou não permite que o discípulo ascenda a Deus, nem parece fazer qualquer menção à possibilidade do êxtase, que seria o último degrau daquela escada segundo o misticismo medieval do Cristianismo, como foi visto no Capítulo I.

Dado que o Climacus de Kierkegaard em seu Modelo B afirma que o discípulo está na não-verdade e mesmo que se afasta da verdade³⁵⁷, agora ‘inventa’ a Alternativa A do Discípulo ascender ao Mestre-Deus (a saber: A unidade é obtida graças a uma elevação [do discípulo]), que fica necessariamente impedida, pois já nasce viciada por tais condições de debilidade passiva e impotente dependência como aquelas em que o discípulo é comparado por Climacus com a uma jovem pobre, de modo que ela não

³⁵¹ PLOTINUS, 1984, p. 28. [*Enneads* I, 8, 3]

³⁵² REALE, 1995, v. 5, p. 109.

³⁵³ Conforme considera Reale sobre a “Escola de Alexandria fundada por Amônio, da qual nasceu o neoplatonismo e da qual proveio Plotino.” (REALE, 1995, v. 4, p. 220)

³⁵⁴ REALE, 1995, v. 1, p. 247.

³⁵⁵ GOUVÊA, 2006, p. 309-315.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 309.

³⁵⁷ KIERKEGAARD, 2008, p. 32 .

tivesse o capital inicial nem de um fragmento inconsciente da verdade que pudesse crescer pelo seu esforço para conquistar outra posição por seu próprio mérito, como segue: “Seria a jovem igualmente feliz, conseguiria adquirir suficiente franqueza para jamais lembrar-se daquilo que o rei não quereria senão esquecer: que ele era o rei e que ela fora uma jovem pobre?”³⁵⁸ Em tais condições de completa negação da Onipresença Divina ou do Princípio da Imanência, a Alternativa A ‘inventada’ por Climacus acaba, obviamente, sendo sumariamente descartada pelo próprio Climacus, como foi visto no Capítulo II, e assim Climacus, ironicamente, impede o discípulo de escalar a *Escada da Ascensão Divina* por seu próprio mérito.

Muito mais difícil, então, seria para o discípulo em tais condições, deserdado mesmo da semente de qualquer imanente verdade divina em si, atingir o êxtase ou a deificação, como justamente o misticismo medieval cristão considerava como seu objetivo e último degrau dessa escada de ascensão divina, conforme Abbagnano menciona a respeito do êxtase: “Fase supra-intelectual da ascensão mística para Deus. [...] Plotino caracteriza o êxtase como a supressão da alteridade entre aquele que vê e a coisa vista, e como identificação total e entusiástica da alma com Deus.”³⁵⁹ O amor entendido como unidade é uma linguagem frequentemente usada pelos místicos para descrever o êxtase, como comenta Abbagnano acrescentando:

É o que muitas vezes faz Plotino, e o farão os místicos medievais, para quem essa noção foi transmitida sobretudo graças às obras do pseudo Dionísio Areopagita. Para ele, o grau mais elevado da ascensão mística é a deificação, ou seja, a transformação do homem em Deus. (*De Mystica Theol.*, I, 1)³⁶⁰

Pode-se portanto ver que tanto o Platonismo como o Cristianismo tinham em comum essa ascensão da alma em direção à divindade diferentemente do que sustenta Climacus de que necessariamente o Mestre-Deus é que teria que descer ao Discípulo: “Se, portanto, não foi possível obter a unidade através de uma subida, é preciso experimentar por uma descida.”³⁶¹ Entretanto, dessa forma correr-se-ia o risco de passar a interpretar

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 49.

³⁵⁹ ABBAGNANO, 1999, p. 420.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 421.

³⁶¹ KIERKEGAARD, 2008, p. 54.

que a relação Mestre – Discípulo tornar-se-ia um processo unilateral, o que não parece ser o caso.

Por outro lado, não se pretende negar o nobre Princípio do Sacrifício no Cristianismo, como foi visto no capítulo anterior, que justificaria a descida do Mestre-Deus ao nível do discípulo, como considera Climacus: “Para que a unidade se concretize, o deus tem de fazer-se igual ao discípulo. E assim ele quer mostrar-se igual ao menor de todos. Mas o menor de todos é, como se sabe, o que tem de servir aos outros, e por conseguinte o deus deve mostrar-se sob a figura do servo.”³⁶² Por isso, no capítulo anterior, foi sugerida outra simples e possível solução de reconciliação para que a relação Mestre – Discípulo não se torne um processo unilateral, a saber: Não seria possível, por hipótese, ou talvez até necessário, que o discípulo subisse a alguma fração como 50% e o mestre descesse a 50%, de modo que ambos se movimentassem para se encontrar no meio do caminho? Dessa forma, nem a Alternativa A nem a Alternativa B seriam mutuamente excludentes, mas ambos parcialmente verdadeiros...

Gregório de Nissa apresenta outra escala proporcional ainda mais generosa do que 50% por parte da Graça Divina, porém enfatizando a iniciativa humana, conforme comenta Jaeger: “Ele [Gregório] chega a ensinar que a assistência do poder divino aumenta em proporção ao esforço do homem. [...] À semelhança de Platão, Gregório pensa que toda a vontade e esforço humanos visam por natureza ‘o bem.’”³⁶³ Por outro lado, tudo parece indicar que Kierkegaard fora mais influenciado em seu ambiente protestante por uma visão luterana do Cristianismo, onde o próprio Lutero considera como condição para a salvação que o homem não deveria ter confiança ou esperança em si mesmo, mas esperar tudo da graça divina.³⁶⁴ Porém, nesse ponto Lutero parece esquecer a exortação do Cristo para que o homem conquiste a perfeição sem uma dependência passiva na Divindade, mas antes conquistando a condição que lhe foi reservada por herança divina

³⁶² *Ibidem*, p. 54-55.

³⁶³ JAEGER, 2002, p. 114.

³⁶⁴ Cassirer chega a citar Lutero nesta linha de pensamento: “Enquanto um homem estiver convencido de que ainda pode fazer algo por sua salvação, por pouco que seja, ele manterá a confiança em si mesmo e não alimentará o desespero em seu íntimo; tampouco se humilhará perante Deus: pelo contrário, arrogar-se direitos, ou espera ou, pelo menos, deseja a ocasião, o tempo e a obra que lhe permitirão atingir finalmente a salvação. Mas aquele que não duvida de que tudo depende da vontade de Deus, esse não deposita mais a menor esperança em si mesmo, não escolhe nem elege mais os homens mas espera tudo da eficácia divina: esse é o que está mais perto da graça que deve salvá-lo.” (LUTERO, M. *De servo Arbitrio*. apud CASSIRER, 1992, p. 196-197.)

da sua semelhança com o Pai: ““Sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste.”³⁶⁵ Os Princípios de Perfectibilidade e Semelhança, mais considerados no Capítulo anterior, não parecem também sugerir fé e esperança do indivíduo em si mesmo?

Entretanto, parece também importante enfatizar que a escalada da ascensão divina culminado na perfeição ou deificação por meio do êxtase (“na linguagem comum significa, além de arrebatamento, pasmo ou exaltação”³⁶⁶) não é uma ideia posterior que surgiu somente no período medieval, mas pode ser encontrada mesmo no Cristianismo Primitivo e Apostólico, como se pode ver pela menção do arrebatamento de São Paulo ao terceiro céu ³⁶⁷, e também pelo arrebatamento de São João conforme é descrito no *Apocalipse*³⁶⁸, bem como já foi mencionada no Capítulo I, a óbvia correlação do título da própria obra medieval *A Escada da Ascensão Divina* com a clássica escada de Jacó³⁶⁹ da tradição Judaico-Cristã que, no sonho inspirado de Jacó, ligava a terra com o céu.

Porém, mais importante pareceria ser a evidência da enfática e ativa exortação, ou mesmo imperativa, do Cristo para a conquista da perfeição: “Sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste.”³⁷⁰ Isso se correlaciona também com outro Princípio destacado nos Capítulos anteriores que é o da Perfectibilidade Humana e da Semelhança, onde parece ser possível encontrar outro ponto comum de reconciliação entre o Platonismo e o Cristianismo.

A tradição cristã, como um todo, não parece considerar o crescimento espiritual como processo unilateral na relação Mestre-Deus com o Discípulo, como se poderia mostrar pela parábola dos talentos³⁷¹, onde Princípio da Imanência pode ser visto como se fora o capital inicial, pois o ser humano teria pelo menos a semente da Divindade em si, mas supõe-se que cabe ao discípulo desenvolvê-la ou devolvê-la multiplicada ao seu Senhor que a ele a confiou, como se fora um investimento da Divindade que se sacrifica pelo

³⁶⁵ BÍBLIA, 1999, NT p. 6, *Mateus V*: 48.

³⁶⁶ ABBAGNANO, 1999, p. 420.

³⁶⁷ *II Coríntios XII*: 2-4.

³⁶⁸ *Apocalipse IV*: 2.

³⁶⁹ “E sonhou: e eis uma escada era posta na terra, cujo topo tocava nos céus: e eis que os anjos de Deus subiam e desciam por ela.” (BÍBLIA, 1969, p. 31 [*Gênesis XXVIII*: 12])

³⁷⁰ BÍBLIA, 1999, NT p. 6. [*Mateus V*: 48]

³⁷¹ *Mateus XXV*: 14 – 30.

Discípulo mas espera que este devolva o investimento inicial multiplicado ao fazer a sua parte. Portanto, seu crescimento não é passivo, mas segue até uma lei de distribuição por mérito, que se expressa na conclusão da parábola: “Porque a quem quer que tiver será dado, e terá em abundância; mas ao que não tiver até o que tem ser-lhe-á tirado.”³⁷² Portanto, o critério da justiça divina parece estar relacionado ao mérito do uso que se faz do que a cada um é confiado, mas “a cada um segundo a sua capacidade.”³⁷³ Parece, pois, que a Divindade se sacrifica e desce ao Discípulo (Alternativa B) mas também se espera que o Discípulo cresça e por mérito de seu próprio esforço devolva algo multiplicado, ascendendo e conquistando progressiva perfeição (Alternativa A), de modo que ambas as Alternativas mencionadas por Climacus³⁷⁴ não parecem ser mutuamente excludentes.

É no mínimo interessante ressaltar como estes princípios estão naturalmente interligados, porque parecem fazer parte de um todo integrado, de modo que ao discorrer sobre o Princípio da Imanência percebe-se que ele se também se apoia no Princípio da Perfectibilidade ou Semelhança, que por sua vez tem seu crescimento dependente do Princípio do Mérito, que também parece ser o critério na distribuição do conhecimento: “E com muitas parábolas tais lhes dirigia a palavra segundo o que podiam compreender.”³⁷⁵ Há, portanto, simbolizado nestas distintas tradições ou escolas de pensamento, um processo evolutivo de crescimento espiritual em curso, que se apresenta na ideia de um movimento de ascensão em direção ao Uno ou a Deus, como foi visto acima como um ponto comum entre o Platonismo e o Cristianismo Primitivo e também Medieval.

Entretanto, se o Cristianismo não for visto em sua profundidade essencial, preservando seus princípios fundamentais que possam ser comuns com outros pontos de vista, talvez as eventuais diferenças superficiais assumam uma ênfase que seria desproporcional, quando não for o caso de diferenças artificialmente inventadas e que possam até estar em contradição com seu princípios fundamentais. Portanto, conforme se considerou na Introdução, será sustentado que a diferença supramencionada é, em certa medida, artificialmente criada ou exageradamente radicalizada pelo autor, mostrando, sempre

³⁷² *Mateus XXV: 29.*

³⁷³ *Mateus XXV: 15.*

³⁷⁴ KIERKEGAARD, 2008, p. 51-55.

³⁷⁵ BÍBLIA, 1969, NT p. 53. [*Marcos IV: 33*]

que possível, onde ele chega às vezes a forçar as doutrinas fundamentais que cada modelo pretende representar, ou mesmo a desconsiderar alguns de seus pontos comuns, como menciona Alvaro Valls: “Climacus trabalha com categorias gregas, forçando-as e reformulando-as.”³⁷⁶

Evans, como foi visto, sustenta que a Hipótese B ou Cristã de Climacus foi ‘inventada’, e parece considerá-la como simplificada: “Sua ‘invenção’ [de Climacus] é uma transcrição do que um aluno de Escola Dominical hoje sabe ou deve saber.”³⁷⁷ “De acordo com o Cristianismo, a salvação dos seres humanos depende da vida, morte, e ressurreição de uma figura histórica, Jesus de Nazaré, que é Deus encarnado.”³⁷⁸ Porém, a questão da natureza da Encarnação Divina à luz do Princípio da Imanência (a saber: Pode o Cristo ser onipresente?) não é uma questão superficial acessível às massas e há evidências de que nem sequer os apóstolos a compreendiam com facilidade³⁷⁹, sendo que Climacus a trata tangencialmente como um grande paradoxo, pois nem parece considerar o Princípio da Imanência como próprio do Cristianismo³⁸⁰, como foi longamente considerado no Capítulo II e novamente acima. Mas será esta a única alternativa, ou esta é uma interpretação decorrente de uma visão superficial do cristianismo? Daí a necessidade, em contraposição ao nível externo do ensinamento das parábolas para as multidões já citado, de outro nível de ensinamento interno reservado para o círculo dos apóstolos, pois aos que estavam de fora tudo era dito somente por parábolas: “E sem parábolas nunca lhes falava; porém tudo declarava em particular aos seus discípulos.”³⁸¹

É justamente o fator da Encarnação Divina que cria a grande assimetria desequilibrante entre os Modelos A ou Socrático-Platônico e B ou Cristão, que foi mencionada no capítulo anterior, na relação Mestre e Discípulo ‘inventada’ por Climacus, que é o objetivo central deste trabalho. Feuerbach também dizia: “Cristo é, portanto, a diferença

³⁷⁶ VALLS, 2012, p. 30.

³⁷⁷ EVANS, 1992, p. 56.

³⁷⁸ EVANS, 1992, p. 20.

³⁷⁹ “E Pedro, tomando a palavra, disse-lhe: Explica-nos essa parábola. Jesus, porém disse: Até vós mesmos estais ainda sem entender?” (BÍBLIA, 1969: NT p. 25. [*Mateus XV: 15-16*])

³⁸⁰ Quando Climacus chega a negar que haja qualquer vestígio da verdade no Discípulo, que “deve, pois, ser definido como fora da verdade (não ‘vindo para ela como prosélito’, mas ‘afastando-se dela’), ou como não-verdade.” (KIERKEGAARD, 2008, p. 32)

³⁸¹ BÍBLIA, 1969, NT p. 53. [*Marcos IV: 34*]

entre cristianismo e paganismo.”³⁸² Climacus apresenta o mestre em dois extremos totalmente desiguais: no Modelo A o mestre é Sócrates, um ser humano; mas no modelo B o mestre é muito mais que um homem, pois se trata de um Mestre-Deus, conforme menciona Climacus: “O mestre é então o deus, que dá a condição e que dá a verdade.”³⁸³ Trata-se, pois, de uma Encarnação Divina, o que obviamente levará a uma demonstração absolutamente desequilibrada ou previamente viciada da superioridade do Modelo B ou cristão.

Se considerarmos mais profundamente, o Princípio da Imanência tem, na verdade, outras consequências sobre a questão da Encarnação Divina. Uma expressão do Cristo sobre este Princípio, conforme foi citado: “Naquele dia conhecereis que eu estou em meu Pai, e vós em mim, e eu em vós”³⁸⁴, merece análise mais detalhada. Supõe-se ser evidente que o Cristo não está se referindo a si mesmo em relação ao corpo físico, pois deveria ser óbvio que no nível físico dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço simultaneamente. Portanto, o Cristo está se referindo a si mesmo como a um espírito onipresente ou um estado de consciência, evidentemente não pode estar se referindo ao corpo do Jesus histórico. Porém, talvez esta não seja uma interpretação muito popular ou fácil de ser assimilada pelas multidões, as quais parecem tender a sentir a necessidade ver o Cristo menos abstratamente, ou seja, materializado no corpo de Jesus. Porém, referindo-se a si mesmo numa pré-existência ao próprio corpo, teria dito: “... antes que Abraão existisse eu sou.”³⁸⁵

Considerando o Princípio da Imanência, ou seja, no caso do espírito onipresente, deveria ser igualmente possível aplicar a mesma frase acima de Cristo³⁸⁶, por exemplo, a Krishna, como um *avatar* ou outra encarnação divina no Hinduísmo³⁸⁷, especificamente uma encarnação também do segundo aspecto chamado Vishnu³⁸⁸ de uma Trimurti ou Trindade Divina, conforme também é considerado por Evans comparando o conceito das Encarnações Divinas em outras religiões:

³⁸² FEUERBACH, 2007, p. 162.

³⁸³ KIERKEGAARD, 2008, p. 35.

³⁸⁴ BÍBLIA, 1969, NT p. 142. [João XIV: 20]

³⁸⁵ *Ibidem*, NT p. 134. [João VIII: 58]

³⁸⁶ *Ibidem*, NT p. 142. [João XIV: 20]

³⁸⁷ ZIMMER, 2012, p. 274, e p. 395 nota 81.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 297, e p. 325 nota 50.

Nem Moisés, nem Abraão, nem Maomé são considerados como divinos.[...] A noção hindu de um divino *avatar* e a ideia do Buda como a encarnação da essência ‘búdica’ diferem significativamente da visão cristã da encarnação porque os conceitos hindu e budista são irredutivelmente plurais.³⁸⁹

Portanto, deveria ser possível, num exercício intelectual de pluralidade, imaginar o espírito de Cristo dentro do espírito de Krishna e, simultaneamente, o espírito de Krishna dentro do espírito de Cristo, e todos dentro da Unidade do Pai, como citamos que Cristo teria dito: “Eu estou em meu Pai, e vós em mim, e eu em vós.”³⁹⁰ Plotino também dizia que pelo êxtase seria possível transcender a multiplicidade ou alteridade e alcançar o Uno, conforme considera Reale³⁹¹. O Princípio da Imanência ou Onipresença divina é por definição todo abrangente, portanto deve ser possível aplicar-se a mesma frase deve também a Buddha, Moisés, Maomé, ou a todo e qualquer inspirado fundador das grandes religiões do mundo. Essencialmente, isso deveria também significar que os nomes pessoais e as concepções antropomórficas da divindade deveriam se diluir perante o Princípio da Imanência. Consequentemente, Evans enfatiza: “A singularidade da reivindicação cristã [de que Jesus Cristo é a única Encarnação de Deus] é vista como um [fator] irritante que torna impossível as boas relações ecumênicas entre o Cristianismo e as outras religiões.”³⁹² Por que não se aplicar também a Sócrates, caso se possam considerar diferentes graus de inspiração divina? Nesse caso também começar-se-ia a reduzir a assimetria entre as Alternativas A e B de Climacus na relação mestre e discípulo.

Compreender o “Cristo em vós, a esperança de glória”³⁹³, para usar novamente a expressão de São Paulo, como um Cristo interno ou um estado de consciência abre mais uma possibilidade de reconciliação entre o Platonismo e o Cristianismo, pois permite interpretar a enigmática passagem “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida, ninguém vem ao Pai senão por mim”³⁹⁴ sem que seja de forma excludente, que poderia gerar até

³⁸⁹ EVANS, 1992, p. 55.

³⁹⁰ BÍBLIA, 1969, NT p. 142. [*João XIV: 20*]

³⁹¹ REALE, 1995, v. 5, p. 109.

³⁹² EVANS, 1992, p. 56.

³⁹³ BÍBLIA, 1995, p. 2213. [*Colossenses I: 27*]

³⁹⁴ BÍBLIA, 1969, NT p. 142. [*João XIV: 6*]

intolerância, como considera Evans³⁹⁵ acima, mas como um estado de consciência espiritual de passagem necessária, semelhante ao *Nous* platônico ou “olho divino da alma”, como identifica Reale³⁹⁶, ou ainda como a segunda hipóstase de Plotino³⁹⁷, o último estado de consciência antes do Uno: o Caminho antes de chegar-se ao Uno ou Deus, como identifica Jaeger³⁹⁸, ou seja, ao Pai.

Jaeger também considera importantes pontos comuns do Platonismo com o Cristianismo comentando São Gregório de Nissa (Cesareia, Capadócia [Turquia]: 330 - 395):

Se a *paideia* era a vontade de Deus e se o Cristianismo era para o cristão o que a filosofia era para o filósofo, segundo Platão – a assimilação de Deus – a verdadeira realização do ideal de vida cristão era um contínuo e perpétuo esforço para alcançar esse fim e chegar à perfeição, [...] também para Gregório o Cristianismo não era apenas um conjunto de dogmas, mas a vida perfeita baseada na teoria ou contemplação de Deus e numa união cada vez mais perfeita com Ele. É a *deificatio*...³⁹⁹

Numa perspectiva de possibilidade de ascensão divina e deificação⁴⁰⁰, como foi visto acima, a partir da compreensão de que o Cristo ou a verdade já está de alguma forma dentro do ser humano, pelo menos potencialmente, pelo Princípio da Imanência, deixa de haver uma assimetria absoluta entre as Alternativas A e B de Climacus, mas apenas relativa ao grau de perfeição ou deificação conquistado por cada um, pois o Mestre-Deus também já está dentro do discípulo como “Cristo em vós”, e o discípulo pode pelo Princípio do Mérito pelas Obras conquistar sua própria ascensão, ainda que então ele passe a ser totalmente responsável⁴⁰¹ por isso, como foi visto em Platão no Capítulo I, e também na tradição cristã, no Capítulo II: : “O discípulo não é superior a seu mestre,

³⁹⁵ EVANS, 1992, p. 56.

³⁹⁶ REALE, 1995, v. 5, p. 187.

³⁹⁷ *Ibidem*, v. 5, p. 188.

³⁹⁸ JAEGER, 2003, p. 1373, nota 378.

³⁹⁹ JAEGER, 2002, p. 115.

⁴⁰⁰ Conforme citação indireta do pseudo Dionísio Areopagita acima. (*De Mystica Theol.*, I, 1) *apud* ABBAGNANO, 1999, p. 421.

⁴⁰¹ “A responsabilidade cabe a quem escolhe. Deus não é responsável.” (PLATÃO, 2012, p. 411) [Mito de Er - *República*, Livro X, § 617e]

mas todo o que for perfeito será como o seu mestre.”⁴⁰² Tal ascensão à perfeição também se relaciona, obviamente, com o Princípio da Perfectibilidade Humana, cuja expressão se mostra poder encontrar tanto no Cristianismo Primitivo e Tradicional e mesmo Medieval quanto no Platonismo.

Contudo, não se trata de considerar que então o Mestre é somente “ocasião”⁴⁰³, como considera Climacus, muito menos uma ocasião acidental, porque tal ocasião, segundo a visão Socrático-Platônica, somente poderia ser conquistada por mérito na escolha das vidas ou destinos, que são fixados antes do nascimento a partir da participação na virtude, como fica claro na teoria da Metempsicose de Platão⁴⁰⁴ e foi desenvolvido no Capítulo I. No Cristianismo Tradicional esta questão parece que foi perdendo sua clareza principalmente a partir da arbitrária condenação da doutrina de Orígenes sobre a preexistência da alma no Concílio Constantinopla II em 553 d.C., uma vez que esta doutrina de origem platônica ainda era oficialmente aceitável⁴⁰⁵ no Cristianismo até então, como foi mencionado na Introdução, uma vez que obviamente a teoria da Metempsicose depende logicamente da preexistência da alma, como condição *sine qua non*.⁴⁰⁶ Assim, o contato com o Mestre no Cristianismo passou a ser frequentemente atribuído à Graça Divina, que pode até ter uma aparência arbitrária, e não a uma Teodiceia (justiça divina) como parece predominar na visão do Platonismo, como foi visto no Capítulo I, ainda que o Princípio do Mérito pelas Obras tenha sobrevivido no Cristianismo em algum grau, mas talvez se possa também mostrar, com base na Escola de Alexandria, que a graça e o mérito não são necessariamente mutuamente excludentes, como afirma Orígenes:

Quando os santos alcançam a estatura da perfeição eles são ditos ser feitos à semelhança, ou iguais aos anjos, de acordo com o evangelho.⁴⁰⁷ É claro a partir disso que Cristo se torna presente em cada indivíduo em tal grau quanto é justificado pela extensão de seus méritos.⁴⁰⁸

⁴⁰² BÍBLIA, 1969, NT p. 86. [Lucas V: 40]

⁴⁰³ KIERKEGAARD, 2008, p. 33.

⁴⁰⁴ Mito de Er – *República*, Livro X, § 614 b *et seq.*

⁴⁰⁵ Vide nota 4, p. 8.

⁴⁰⁶ Expressão latina tradicional que pode ser traduzida como “sem a/o qual não pode ser”.

⁴⁰⁷ Vide *Mateus XXII: 30*; e *Lucas XX: 36*.

⁴⁰⁸ ORIGEN, 1973, p. 316. [*De Principiis*, IV, 4, 2] Cfe. ORÍGENES, 2012, p. 318.

Novamente surge a necessidade de superar tal aparência (*doxa*) de assimetria por meio de uma interpretação mais profunda ou interna, como também lembra Jaeger:

...a gnose cristã de Clemente e Orígenes [...] deriva em larga medida da filosofia grega. [...] Tanto os platônicos pagãos como os cristãos julgavam representar a abordagem mais ‘científica’ do problema, pois a sua base era a tradição intelectual grega. Esta tradição proporcionava-lhes a distinção de um tipo de conhecimento esotérico e um exotérico que correspondia ao contraste entre a verdade (*aletheia*) e a simples aparência (*doxa*).⁴⁰⁹

Jaeger parece encontrar aí outro ponto comum entre o Platonismo e o Cristianismo, ou pelo menos com o Cristianismo Primitivo da Escola de Alexandria, a saber: que havia uma gnose cristã ou Cristianismo esotérico, conforme foi visto acima com base na Escritura⁴¹⁰, que São Paulo parece preferir denominar de “sabedoria de Deus oculta em mistério.”⁴¹¹ Todavia, a possibilidade de considerar a hipótese de que alguns dos ensinamentos da Escola de Alexandria pudessem ser a continuação de uma vertente de ensinamentos internos e não escritos⁴¹² oriundos do próprio Cristo excederia as dimensões deste trabalho.

A chamada Escola de Alexandria era representada em seu lado cristão principalmente por esses dois grandes Padres da Igreja: Clemente e Orígenes, como foi supramencionado. Orígenes de Alexandria foi um Padre da Igreja, discípulo de outro que foi Clemente, bem como do Neoplatônico Amônio Sacas, que tendo nascido de pais cristãos preferiu ser o fundador do neoplatonismo, que poderiam ser vistos como pessoas que interagiram fortemente tanto com o Cristianismo quanto com o Platonismo,

⁴⁰⁹ JAEGER, 2002, p. 77-8.

⁴¹⁰ “E com muitas parábolas tais lhes dirigia a palavra segundo o que podiam compreender; E sem parábolas nunca lhes falava; porém tudo declarava em particular aos seus discípulos.” (BÍBLIA, 1969: NT p. 53) [*Marcos IV: 33-34*]

⁴¹¹ “Todavia falamos sabedoria ente os perfeitos; não porém a sabedoria deste mundo, nem dos príncipes deste mundo que se aniquilam; mas falamos a sabedoria de Deus [*theosophia*] oculta em mistério, a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 214. [*I Coríntios II: 6-7*])

⁴¹² A existência de um Cristianismo esotérico, ou seja, destes ensinamentos internos no Cristianismo Primitivo, similarmente ao grande trabalho de Reale (1997, *passim*) em relação às doutrinas não escritas de Platão, fica evidenciada pela Escritura [*Marcos IV: 11-12; Mateus XIII: 34-35; I Coríntios II: 6-7*], bem como a promessa de que seriam revelados no futuro [*Lucas VIII: 17; XII: 2*], o que deveria pelo menos diminuir qualquer pretensão de interpretação dogmática, literalista ou intolerante da Bíblia Sagrada.

e portanto parecem importantes para esse trabalho que se propõe a buscar sua reconciliação a partir da descoberta de seus pontos comuns, como também enfatiza Jaeger: “Debrucei-me demoradamente sobre a escola de Alexandria e a origem da teologia cristã, mas é que esta constitui, na realidade, a fase mais importante da relação entre o Cristianismo e a cultura grega.”⁴¹³ No entanto, ainda que em várias obras Kierkegaard faça menção comparativa ao Platonismo em relação ao Cristianismo, não parece haver muitas referências a Orígenes, que talvez tenha sido o pensador no qual estas duas correntes mais tenham interagido, como foi mencionado por Martens: “Orígenes de Alexandria é um dos mais influentes teólogos cristãos na história. Ainda assim, suas menções nos escritos de Kierkegaard são infrequentes e de interesse secundário.”⁴¹⁴ Tenta-se aqui sustentar, porém, que o aprofundamento de tal pesquisa em Orígenes e suas doutrinas alternativas seria muito importante, mesmo para o contexto do Cristianismo da época de Kierkegaard no século XIX.

O Pe. Orígenes de Alexandria (Alexandria, Egito c. 185 – Tiro c. 253), foi Diretor da Escola Catequética de Alexandria, um dos primeiros exegetas sistemáticos e um dos maiores expoentes da interpretação alegórica das Escrituras⁴¹⁵, e afirma que estas tinha três níveis de significação semelhantes à constituição humana: corpo, alma e espírito⁴¹⁶. O primeiro seria o nível literal e histórico, suficiente para pessoas simples, o segundo intelectual, alegórico e de sentido moral, e o terceiro era “o sentido místico, acessível somente às almas mais profundas”⁴¹⁷, que corresponde à gnose cristã ou conhecimento esotérico como Jaeger⁴¹⁸ o denomina e foi visto acima. Um exemplo prático de sua interpretação alegórica é o de não fixar literalmente os sete dias da criação do *Gênesis*⁴¹⁹ em períodos de 24 horas, como afirma Orígenes:

Que pessoa inteligente acreditaria que um primeiro, um segundo e um terceiro dia, tarde e manhã aconteceram sem Sol, Lua e estrelas? E

⁴¹³ JAEGER, 2002, p. 95.

⁴¹⁴ MARTENS, 2008, p. 111.

⁴¹⁵ DICIONÁRIO, 2011, p. 687-688.

⁴¹⁶ ORIGEN, 1973, p. 277-8. [*De Principiis*, IV, 2, 5] Cfe. ORÍGENES, 2012, p. 295.

⁴¹⁷ DICIONÁRIO, 2011, p. 688.

⁴¹⁸ JAEGER, 2002, p. 77-78.

⁴¹⁹ *Gênesis* I: 1 – II: 3.

que o primeiro dia, se podemos assim chamá-lo, foi até mesmo sem um céu?⁴²⁰

Porém, se tal linha de interpretação tivesse progredido e sido mais amplamente aceita pela Igreja, de modo que os dias da criação pudessem ter sido interpretados alegoricamente como um processo de eras de milhões de anos, não teria feito posteriormente enorme diferença na polêmica relação da Igreja com a teoria da evolução de Charles Darwin no século XIX?

Jaeger também reconhece as habilidades exegéticas de Orígenes “que desloca-se com seus textos e é conduzido pelo que eles dizem”⁴²¹, mas chega até a afirmar que “Clemente de Alexandria [...] e Orígenes se tornaram os fundadores da filosofia cristã.”⁴²² Butterworth cita São Jerônimo que vai mais longe afirmando que Orígenes seria “o maior instrutor da Igreja depois dos apóstolos.”⁴²³ Jaeger também considera grande influência do platonismo, e talvez também estoica, sobre Orígenes para o qual “tudo depende da capacidade do homem conhecer o que é o bem e de distingui-lo do mal...”⁴²⁴, convergindo na ideia do retorno ou que o fim deve ser igual ao princípio chamada apocatástase⁴²⁵, como uma Salvação Universal em que “Deus seja tudo em todos”⁴²⁶. Jaeger ainda considera que Orígenes morreu como mártir justamente porque pensava de modo muito avançado para sua época ou que “não era ainda chegado o tempo propício às suas ideias.”⁴²⁷

⁴²⁰ E Orígenes prossegue afirmando: “E quem seria tão infantil a ponto de acreditar que Deus, como se fosse um jardineiro [com forma humana], ‘plantou um jardim no Éden, para os lados do Oriente’ [Gênesis II: 8], e formou ali uma ‘árvore da vida’ visível e palpável.[...] e novamente de que alguém pudesse participar do ‘bem e do mal’ mastigando o fruto da árvore de mesmo nome? Se dizem que ‘Deus andava no jardim à brisa do dia’ [Gênesis II: 8] e que Adão se escondia atrás de uma árvore, imagino que ninguém há de duvidar que estas sejam expressões figuradas que indicam certos mistérios através de semelhante história, e não de fatos reais.[...] E o leitor cuidadoso detectará incontáveis casos de outras passagens como estas nos Evangelhos, das quais poderá aprender que entre aquelas narrativas que parecem ter sido lembradas literalmente estão inseridas e entrelaçadas outras que não podem ser aceitas como históricas, mas que contêm um significado espiritual.” (ORIGEN, 1973, p. 288-290 [De Principiis IV, 3, 1] Cfe. ORÍGENES, 2012, p. 301-302)

⁴²¹ JAEGER, 2002, p. 94.

⁴²² *Ibidem*, p. 67.

⁴²³ ORIGEN, 1973, p. xxiii.

⁴²⁴ JAEGER, 2002, p. 88.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 115.

⁴²⁶ BÍBLIA, 1995, p. 2169. [I Coríntios XV: 28]

⁴²⁷ JAEGER, 2002, p. 94.

A sua doutrina da apocatástase⁴²⁸, por exemplo, implicando na Salvação Universal⁴²⁹, gerou muita polêmica, como comenta Butterworth, quando Orígenes “foi forçado pela lógica de seu pensamento a afirmar [...] a possibilidade teórica da salvação do diabo, [pois...] quando Deus for ‘tudo em todos’⁴³⁰, não haverá lugar para um diabo como tal”⁴³¹; mas poucos parecem preocupar-se com a flagrante contradição da possibilidade oposta do Deus cristão, caracterizado na Escritura como essencialmente amoroso⁴³² e misericordioso⁴³³, pois o Princípio do Amor e do Perdão é provavelmente um dos mais característicos do Cristianismo⁴³⁴, ficar assistindo impassivelmente a grande parte de seus próprios filhos sendo torturados nos fogos do inferno por toda a eternidade. Afinal, não é um Princípio fundamental do Cristianismo afirmar que “Deus é amor”⁴³⁵? Não seria o inferno eterno a maior contradição do Cristianismo? O que se poderia então dizer de uma justiça divina (teodiceia) tão desproporcional, onde houvesse um Deus que cobrasse penalidades eternamente de seus próprios filhos por erros cometidos na finitude do tempo, ou seja por comparação, que cobrasse juros infinitos de dívidas finitas? Se a maior desproporção matemática possível surge da comparação do infinito com o finito, poderia haver maior injustiça do que essa? Não seria mais próprio de um Pai amoroso, misericordioso e justo que após a expiação das respectivas faltas houvesse uma Salvação Universal, ou seja, para todos os seus filhos, como sustenta Orígenes em sua doutrina da apocatástase fundamentando-se nas escrituras?

Para sustentar tal posição Orígenes necessitou reinterpretar o temido “fogo eterno”⁴³⁶ do inferno como sendo uma punição de “uma consciência ardente e picada pelos espinhos do remorso”⁴³⁷, pois ele afirma que “encontramos no profeta Isaías que o fogo pelo qual cada homem é punido é descrito como pertencente a si mesmo. Pois ele diz ‘andai entre

⁴²⁸ “O fim é sempre semelhante ao começo, e por isso, assim como o fim é um para todas as coisas, assim deve entender-se que o princípio de tudo é um.” (ORÍGENES, 2012, p. 109. [*De Principiis*, I, 6, 2])

⁴²⁹ “...se dirigem para um fim bem-aventurado no qual os próprios inimigos, segundo está escrito, serão submetidos, e nesse fim se diz que Deus será tudo em todas as coisas (1Cor. 15,28).” (ORÍGENES, 2012, p. 113. [*De Principiis*, I, 6, 4])

⁴³⁰ BÍBLIA, 1995, p. 2169. [*I Coríntios XV*: 28]

⁴³¹ ORIGEN, 1973, p. xl.

⁴³² *I João IV* : 8 – 16.

⁴³³ *Lucas VI* : 36.

⁴³⁴ Isso se pode evidenciar quando o Cristo acrescenta, em relação à tradição judaica, um novo mandamento com ênfase no amor: “Um novo mandamento vos dou: Que vos ameis uns aos outros: como eu vos amei a vós, que também vós uns aos outros vos ameis. Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros.” (BÍBLIA, 1969, NT p.142, *João XIII*: 34-35)

⁴³⁵ BÍBLIA, 1995, p. 2290. [*I João IV*: 8 – 16]

⁴³⁶ *Mateus XXV*: 41-46.

⁴³⁷ JEROME. *Ep. ad Avitum*, 7 apud ORIGEN, 1973, p. 142, nota 3.

as labaredas do vosso fogo e entre as chamas que acendestes para vós mesmos.^{438,439} Mas ao trazê-lo por meio de sua interpretação alegórica para a consciência ele relativiza a duração do fogo, assim como comenta Jaeger sobre Gregório de Nissa que “aceita o mito de Platão e o dogma cristão do castigo na outra vida; mas não aceita a ideia cristã de um castigo eterno depois da morte. [...] Todo o mal é para ele essencialmente uma privação do bem.⁴⁴⁰ A ideia da restauração final ou apocatástase vem-lhe, juntamente com outros elementos do seu platonismo, de Orígenes...”⁴⁴¹, pois, como comenta Butterworth, para Orígenes “a punição, também, tem de ser para disciplinar e para remediar o caráter, e não meramente para infligir dor, o que seria indigno de Deus.”⁴⁴²

Butterworth comenta, considerando que as escrituras falam de se chegaria um tempo em que Deus será “tudo em todos”⁴⁴³, que então “Orígenes foi levado a crer que um dia o amor de Deus provaria ser mais forte que a liberdade humana e que todos os espíritos criados retornariam àquela unidade e perfeição que era sua no princípio.”⁴⁴⁴ Orígenes, contudo, deveria saber muito bem que esse dia ainda estaria muito distante, por isso, Butterworth acrescenta que para Orígenes “enfrentar essa dificuldade ele assumiu uma sucessão de mundos”⁴⁴⁵ nos quais o processo de transmigração das almas poderia oferecer todo o tempo indispensável para que estas expirassem suas faltas até avançar para a perfeição última.⁴⁴⁶ Este é o ponto que foi visto acima e no Capítulo anterior como possível contribuição das ideias de Orígenes relevante para reduzir a exagerada assimetria entre as Alternativas A e B propostas por Climacus na relação entre mestre e discípulo em *Migalhas Filosóficas*.

Tudo parece, pois, indicar que Orígenes tentou conciliar o Cristianismo com o Platonismo, tornando-se assim, por hipótese, uma espécie de elo perdido entre essas

⁴³⁸ *Isaias* L: 11.

⁴³⁹ ORIGEN, 1973, p. 141. [*De Principiis* II, 10, 4] Cfe. ORÍGENES, 2012, p. 193.

⁴⁴⁰ Conforme considera Abbagnano: “A identificação do Mal com o não-ser torna-se tradicional na filosofia cristã. É retomada por Clemente de Alexandria (*Strom.*, IV, 13), por Orígenes (*De Principiis*, I, 109) e por S. Agostinho, que a difunde no mundo ocidental. S. Agostinho diz: ‘Nenhuma natureza é Mal, e esse nome indica apenas a privação do Bem’ (*De civ. Dei*, XI, 22). Portanto, ‘todas as coisas são boas, e o Mal não é substância, porque se fosse substância seria Bem’ (*Conf.*, VII, 12).” (ABBAGNANO, 1999, p. 638) Orígenes também afirma que “o mal é a carência do bem.” (ORÍGENES, 2012, p. 181. [*De Principiis* II, 9, 2])

⁴⁴¹ JAEGER, 2002, p. 114-5.

⁴⁴² ORIGEN, 1973, p. xxxvi.

⁴⁴³ BÍBLIA, 1995, p. 2169. [*1 Coríntios* XV: 28]

⁴⁴⁴ ORIGEN, 1973, p. lvi.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. lvi.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. lvi.

duas visões⁴⁴⁷, inclusive por tentar especular sobre um dos pontos mais polêmicos para tal reconciliação que é a doutrina da metempsicose⁴⁴⁸, conforme também foi visto no Capítulo I, como particularmente considera Butterworth: “a preexistência e futura reencarnação⁴⁴⁹ da alma humana foi uma doutrina recebida com muita oposição na Igreja devido à sua óbvia conexão com a especulação grega e oriental.”⁴⁵⁰

Na verdade, há autores como Santos⁴⁵¹, que já parecem ter alguma dificuldade com a doutrina da preexistência da alma, que todos os autores aceitam como tendo sido sustentada por Orígenes, e apesar de tal doutrina aparecer claramente no livro da *Sabedoria de Salomão*⁴⁵², porque ela foi arbitrariamente condenada no Concílio Constantinopla II, e foram ironicamente os textos dos próprios acusadores de Orígenes (particularmente Justiniano e Jerônimo) que acabaram por preservar os fragmentos que sobreviveram à perseguição sistemática⁴⁵³ que foi decretada por Justiniano I. Afinal, o que se poderia esperar de um homem tão contrário ao livre-pensamento que fechou por decreto em 529 AD até a Academia de Platão⁴⁵⁴ em Atenas?

Orígenes argumenta em favor de sua doutrina da preexistência das almas como segue:

⁴⁴⁷ “Orígenes faz entre o cristianismo e o platonismo uma síntese ainda mais profunda do que a realizada por Clemente.” (DICIONÁRIO, 2002, p. 1160)

⁴⁴⁸ É no mínimo curioso que o *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, publicado por Vozes & Paulus, traduzido do original italiano, não apresenta nenhum verbete sobre metempsicose, transmigração, reencarnação ou qualquer de seus sinônimos em suas 1483 páginas. (cfe. DICIONÁRIO, 2002, *passim*)

⁴⁴⁹ Apesar de haver várias passagens na Bíblia Sagrada relacionadas à reencarnação, principalmente relacionadas à tão importante profecia do retorno do Profeta Elias (no corpo de João Batista) para preparar a vinda do Messias, que caracteriza essencial ligação do Velho com o Novo Testamento, como o Cristo disse: “Porque todos os profetas bem como a lei profetizaram até João. E, se quiserdes dar crédito, ele é o Elias que havia de vir. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça.” (BÍBLIA, 1995, p. 1858. [*Mateus XI: 13-15*]); vide também *Mateus XVII: 10-13*; *Mateus XVI: 13-14*; *Mateus III: 3*; *Marcos I: 2-3*; *Lucas I: 17*; *Lucas III: 4*; *Malaquias III: 23* ou *IV: 5*; *Isaias XL: 3*; *Isaias XLV: 2*; *Sabedoria VIII: 19-20*; etc. Vide Apêndice final.

⁴⁵⁰ ORIGEN, 1973, p. lvi

⁴⁵¹ ORÍGENES, 2012, p. 13 *et seq.*

⁴⁵² “Eu era uma criança de boas qualidades, com alma boa. Ou melhor, porque eu era bom, vim a um corpo sem mancha.” (BÍBLIA, 2014, p. 844. [*Sabedoria VIII:19-20*])

⁴⁵³ Conforme comenta Henri de Lubac do ocorrido com a obra de Orígenes após o Concílio Constantinopla II: “Seguiu-se a destruição física dos escritos. Começou no fim do século IV; mas neste tempo [depois de 553 d.C.] foi conduzida sistematicamente. [...] Não há meios de medir tal perda. Epifânio e Justiniano serviram bem aos inimigos da civilização cristã.” (ORIGEN, 1973, p. viii)

⁴⁵⁴ REALE, 1995, v. 4, p. 604.

Pois ‘Deus não faz acepção de pessoas’⁴⁵⁵, e entre todos estes seres que são de natureza única (pois todos os seres imortais são racionais) ele deve fazer alguns demônios, algumas almas e alguns anjos, mais propriamente está claro que Deus fez de um ser um demônio, de um ser uma alma e de um [outro] ser um anjo como um meio de punir cada um na proporção de seu pecado. Pois se não fosse assim, e as almas não tivessem preexistência, como encontraríamos bebês recém nascidos cegos⁴⁵⁶, quando eles não cometeram nenhum pecado, enquanto outros nascem sem defeito algum?⁴⁵⁷

Não parece ser esta uma doutrina lógica e justa que mereceria pelo menos algum espaço para investigação e reflexão, ao invés de ser sumária e arbitrariamente condenada no Concílio Constantinopla II, mesmo com o Papa Vigílio ausente⁴⁵⁸, em 553 d. C.?

A perseguição sistemática⁴⁵⁹ do Imperador Justiniano I à obra de Orígenes é a causa do problema maior para seu estudo: O fato de que foi perdido o original grego do livro *Peri Archon* em que há evidências do tratamento deste tema da queda e transmigração das almas até a apocatástase, tendo sido apenas parcialmente reconstituído pelo magistral trabalho de Paul Koetschau⁴⁶⁰ a partir de diversas fontes e fragmentos, e que a

⁴⁵⁵ BÍBLIA, 1995, p. 2068. [Atos X: 34] Tradução alternativa: “Deus não faz diferença entre as pessoas.” (BÍBLIA, 2014, p. 1340)

⁴⁵⁶ Provável alusão à pergunta dos discípulos a Cristo: “Rabi, quem foi que pecou para ele nascer cego? Foi ele, ou foram seus pais?” (BÍBLIA, 2014, p. 1307. [João IX: 2])

⁴⁵⁷ LEONTIUS Biz. *De Sectis*, Act. X. 5 (Migne P.G. 86 i., pp. 1264-5) *apud* ORIGEN, 1973, p. 67. [*De Principiis* I, 8, 1]

⁴⁵⁸ O Papa Vigílio foi indicado pelo Imperador Justiniano depois que Justiniano depusera e exilara o anterior, o Papa Silvério, que assim morreu “poucos meses depois de subnutrição.” (DUFFY, 1998, p. 43) Vigílio nem compareceu ao Concílio que começou em 05 de maio de 553 d.C., inicialmente “alegando estar doente.” (DAVIS, 1990, p. 241) “Apesar do convite do Imperador e dos Bispos, Vigílio não compareceu ao Concílio.” (*Ibidem*, p. 243) Os anátemas contra Orígenes foram pulicados em 14 de junho de 553 d. C.; Justiniano anuncia publicamente o perjúrio de Vigílio em 14 de julho de 553 d.C. (*Ibidem*, p. 256) “Uma vez que o Concílio completou seus trabalhos, Justiniano enviou as atas a todos os bispos para que as assinassem.” (*Ibidem*, p. 247) “Justiniano concordou que Vigílio retornasse [à Roma] desde que reconhecesse o Concílio. Vigílio resistiu por seis meses. Em fevereiro de 554 d.C., declarando que teria sido enganado por seus conselheiros, Vigílio capitulou. Em seu *Constitutum II*, reverteu sua posição anterior e aceitou a Sentença e os anátemas do Concílio...” (*Ibidem*, p. 248)

⁴⁵⁹ Conforme considera Roque Frangiotti no prefácio de *Contra Celso*: “Orígenes permanece, sem dúvida, o gênio maior que a Igreja cristã de língua grega produziu. [...] Por causa de sua exegese alegórica e pela influência da filosofia platônica, sua ortodoxia foi questionada e pelos anos 400, as disputas se acirraram violentamente. As discussões e os ataques se acalmaram só a partir do edito do imperador Justiniano I, de 543, e do II Concílio de Constantinopla, em 553, que condenou nove proposições de Orígenes, o que provocou o desaparecimento sistemático de sua imensa obra. [...] 2 mil ‘livros’, conforme informa Jerônimo.” (ORÍGENES, 2004, p. 16-17)

⁴⁶⁰ Conforme refere Butterworth: “*Origenes Werke*, na série ‘Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter Commission der köniigl. preussischen

controvertida tradução remanescente feita ao latim por Rufinus de Aquileia, intitulada *De Principiis*, ser comprovadamente imprecisa por ter sido teologicamente censurada⁴⁶¹, ou seja, foi até intencionalmente alterada em alguns pontos por motivos religiosos, a fim de se contornar o problema das condenações da Igreja. Talvez a posição mais sensata tenha sido a de Butterworth, quando compara e sistematicamente em sua tradução as versões grega reconstituída e latina em toda sua extensão, de modo a possibilitar ao leitor chegar à sua própria opinião, mas ponderando que:

Então, qualquer leitor de *Primeiros Princípios* [*De Principiis*], se tomar em consideração, como deve fazer, a irrefutável evidência de Jerônimo e do Imperador Justiniano, será forçado a admitir que Orígenes pelo menos concedeu a possibilidade da transmigração. Isto para pôr o caso pelo seu mínimo.⁴⁶²

Nesta direção, Butterworth ainda considera que se deve lembrar que Orígenes apresentava suas “opiniões não como dogmas estabelecidos, mas como especulações delineadas para responder a problemas do pensamento humano”⁴⁶³, apoiando-se em declarações de Orígenes citadas por São Jerônimo⁴⁶⁴.

É, portanto, pelo menos um fato curioso que alguns autores neguem tal possibilidade da transmigração em Orígenes e cheguem a fechar sumariamente a questão alegando tratar-se de meras interpolações heréticas⁴⁶⁵ já no tempo do texto grego do *Peri Archon* que Justiniano condenou, como sustenta o Pe. Bento Silva Santos quando considera no prefácio de *Tratado sobre os Princípios*, onde tal tema da transmigração das almas

Akademie der Wissenschaften. Leipzig, 1891, etc. A edição do *De Principiis* pelo Dr. Paul Koetschau é o quinto volume desta série.” (ORIGEN, 1973, p. lix)

⁴⁶¹ Bettenson chega a se referir sobre tais traduções como “as livres, e com frequência teologicamente ‘censuradas’ [‘bowdlerized’], versões de Rufinus de Aquileia” (BETTENSON, 1969, p. 185) Butterworth dedica várias páginas para analisar a censura teológica de Rufinus: “Somente em poucos casos nós possuímos o [original] grego que nos capacita a checá-lo [checar a tradução de Rufinus], e quando podemos fazê-lo o resultado não é satisfatório.” (ORIGEN, 1973, p. xxxv *et seq.*) Butterworth também cita Jerônimo clamando a Rufinus: “‘Quem te deu licença’, clama Jerônimo, ‘para omitir tanto em tua tradução?’” (JEROME. *Apol.* II, 11b. *apud* ORIGEN, 1973, p. 1)

⁴⁶² ORIGEN, 1973, p. xxxvii.

⁴⁶³ ORIGEN, 1973, p. 74, nota 2.

⁴⁶⁴ Orígenes teria declarado, de acordo com São Jerônimo, que: “Então ao final, para evitar a acusação de sustentar a doutrina Pitagórica da transmigração, depois da perversa discussão na qual ele tinha injuriado a alma de seu leitor, ele diz ‘Estes argumentos não devem, em nossa opinião, ser tomados como dogmas, mas como investigações e conjecturas, com a intenção de mostrar que os problemas não foram completamente ignorados.’” (JEROME. *Ep. ad Avitum*, 4 *apud* ORIGEN, 1973, p. 74, nota 2.)

⁴⁶⁵ ORÍGENES, 2012, p. 12 – 20.

segundo Orígenes não é nem sequer mencionado, que “nem os fragmentos de Jerônimo, nem os de Justiniano ‘podem ser considerados como sendo em todos os casos a tradução ou reprodução fiel do texto de Orígenes, mesmo quando eles coincidam literalmente’ ⁴⁶⁶ » ⁴⁶⁷

O fato histórico é que até a resolução do Concílio Constantinopla II em 553 d.C. ainda havia espaço oficial no Cristianismo para a doutrina da reencarnação e que Orígenes ou seu grande número de seguidores em seu nome sustentaram a transmigração das almas pelo menos por três séculos ocupando tal espaço. Foi o imperador Justiniano I quem não mediu esforços e usou todos os meios, inclusive destituindo e exilando o Papa anterior, o Papa Silvério que assim morreu de subnutrição ⁴⁶⁸, e nomeando seu sucessor, o Papa Vigílio que recusou-se a comparecer ao supramencionado Concílio ⁴⁶⁹, para condenar os três capítulos que acabaram por atingir a doutrina da preexistência da alma de Orígenes, condição *sine qua non* para a transmigração das almas, conforme considera Butterworth:

O fato de que havia muitos seguidores de Orígenes mesmo no século VI – foi a sua existência e influência que fez Justiniano tão ávido de assegurar a condenação de Orígenes – teria tornado necessário ser cauteloso. Havia abundante material para condenação, de acordo com as ideias de Justiniano, sem a necessidade de pervertê-lo ou exagerá-lo. ⁴⁷⁰

A supramencionada alegação das supostas interpolações heréticas que teriam sido feitas ainda em grego no texto do *Peri Archon* de Orígenes foi negada pelo próprio Jerônimo, conforme comenta Butterworth: “Jerônimo nega a afirmação de que as obras de Orígenes tenham sido corrompidas por heréticos; tanto Eusébio quanto Dídimo

⁴⁶⁶ CROUZUEL, H. & SIMONETTI, M., 1978 *apud* ORÍGENES, 2012, p. 17.

⁴⁶⁷ SANTOS, Bento Silva. *Sobre os Princípios de Orígenes*. IN: ORÍGENES, 2012, p. 17. Com base neste raciocínio, a respectiva tradução do *De Principiis* de Orígenes, a única em língua portuguesa, publicada pela Paulus, não faz qualquer menção à doutrina transmigração das almas, metempsicose ou qualquer outro de seus sinônimos nem mesmo em nota de rodapé.

⁴⁶⁸ O Imperador Justiniano I destituiu e exilou o Papa Silvério, morto no exílio “poucos meses depois de subnutrição” (DUFFY, 1998, p. 43), num dos casos mais controversos e polêmicos de cesaropapismo, ou seja, de interferência do Estado na história da Igreja.

⁴⁶⁹ O Papa Vigílio, indicado pelo Imperador Justiniano I, nem compareceu ao Concílio, inicialmente “alegando estar doente.” (DAVIS, 1990, p. 241) “Apesar do convite do Imperador e dos Bispos, Vigílio não compareceu ao Concílio.” (*Ibidem*, p. 243)

⁴⁷⁰ ORIGEN, 1973, p. xlix.

admitiram como certo que Orígenes sustentou os pontos de vista incriminados.”⁴⁷¹ Portanto, não há evidências de interpolações de heréticos, senão muito pelo contrário o que de fato há são evidências de interpolações e omissões de Rufinus de Aquileia nas suas traduções do *Peri Archon* para a versão latina ou *De Principiis*, a que Butterworth escolhe como exemplo a contradição entre o texto da obra *Defesa de Orígenes*, escrito por Pânfilo e Eusébio de Cesareia, onde Pânfilo cita em grego passagens do *Peri Archon* que foram deliberadamente omitidas⁴⁷² por Rufinus na sua tradução para o latim do *De Principiis*. Butterworth comenta que tal ponto “enfraquece consideravelmente a alegação de Rufinus de que o texto de Orígenes teria sido corrompido por heréticos; se alguma coisa sofreu alteração foi a teologia autorizada pela Igreja.”⁴⁷³ Conforme Butterworth também comenta, Rufinus não podia acreditar que o texto grego do *Peri Archon* fosse autêntico pois sentia que seria impossível que um erudito como Orígenes pudesse divergir da teologia aceita no século IV, de modo que se autorizou subjetivamente a corrigir o texto onde ele acreditava que os heréticos haviam introduzido interpolações, “sem qualquer dúvida em total honestidade”⁴⁷⁴, como justifica a si mesmo no texto de sua autoria *A Corrupção das Obras de Orígenes*⁴⁷⁵, o qual anexou à sua tradução para o latim do *De Principiis* de Orígenes.

Apesar de sua extrema relevância para este trabalho, uma análise detalhada da polêmica sobre a doutrina da transmigração das almas segundo Orígenes e os problemas de suas traduções ou mesmo da possível existência de mistérios cristãos excederia as dimensões que seriam aqui pertinentes, mas pode-se indicar em linhas gerais pontos oportunos para sugerir uma pesquisa futura, pois é justamente a sua doutrina da transmigração que poderia dissolver essencialmente aquela supramencionada assimetria entre as Alternativas A e B de Climacus, na medida em que oferece tempo infinito para o crescimento da alma de qualquer um de modo que de fato se possa galgar cada degrau

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. xliii.

⁴⁷² Conforme Butterworth comenta: “A declaração do próprio Orígenes, como Pânfilo o citou em grego, foi sobre a repercussão de que a obra do Pai abrange todo o universo, a obra do Filho se estende somente às criaturas racionais, e que a obra do Espírito [Santo] é confinada aos santos. O Filho é portanto ‘menos do que o Pai, e o Espírito [Santo] é ‘ainda menos’ do que o Filho. Não poderia ter sido por acidente ou por mero hábito de tradução livre que essas frases ofensivas foram evitadas; a omissão foi deliberada. Quando Pânfilo citou essa passagem de Orígenes, claramente não imaginou que ela poderia ser considerada herética.” (ORIGEN, 1973, p. xxxv – xxxvi)

⁴⁷³ ORIGEN, 1973, p. xxxvi.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. xxxiv.

⁴⁷⁵ RUFINUS. *Liber de adulteratione librorum Origenis*. Migne P.G. XVII 615, *apud* ORIGEN, 1973, p. xxxviii.

da escada da ascensão da divina e alcançar a perfeição ou semelhança com o próprio Cristo, conforme São Paulo também exorta: “Até que alcancemos todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo.”⁴⁷⁶

Em resumo, tudo parece indicar que pelo menos três das criativas doutrinas de Orígenes são interdependentes, a saber (i) a preexistência da alma e sua eventual queda da condição angelical original, a sua (ii) transmigração que possibilita a expiação ou purificação progressiva, e finalmente o retorno à condição primordial chamada (iii) apocatástase ou Salvação Universal. O fato é que entre os autores e Dicionários citados há consenso somente quanto à (i) preexistência e (iii) apocatástase, não havendo consenso quanto à (ii) transmigração. Poder-se-ia ver, mas para tanto se necessitaria muito mais espaço do este trabalho se propõe, que aceitar (i) e (iii) sem aceitar (ii) enquanto necessário processo intermediário, criaria uma inconsistência lógica, porém Reale e Antiseri resumem magistralmente o essencial de Orígenes sobre a transmigração da almas, como segue:

Tal visão relaciona-se estreitamente com a concepção origeniana segundo a qual, no fim, todos os espíritos se purificarão, resgatando sua culpas, mas, para se purificarem inteiramente é necessário que sofram longa, gradual e progressiva expiação e correção, passando, portanto, por muitas reencarnações em mundos sucessivos.⁴⁷⁷

Tudo parece, pois, indicar que a doutrina de transmigração das almas sustentada por Orígenes é algo distinta da doutrina pitagórica particularmente na ideia dos mundos sucessivos⁴⁷⁸, mencionada acima por Reale e Antiseri, pois quando argumenta em seu *Comentário sobre Mateus* contrariamente à doutrina pitagórica⁴⁷⁹ parece mais

⁴⁷⁶ BÍBLIA, 1995, p. 2201. [*Efésios* IV: 13]

⁴⁷⁷ REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46. Conforme também considera Orígenes: “Talvez, entretanto, ‘tristeza e trevas’ devam ser tomadas como significando esse corpo grosseiro e terreno, por meio do qual no fim deste mundo cada homem que terá de passar para outro mundo receberá o princípio de um novo nascimento.” (JEROME. *Ep. ad Avitum*, 7 *apud* ORIGEN, 1973, p. 145.) [*De Principiis*, II, 10, 3]

⁴⁷⁸ “...sendo o fim deste mundo o início do mundo futuro.” (ORÍGENES, 2012, p.129. [*De Principiis*, II, 1, 3])

⁴⁷⁹ Butterworth resume tal argumento de Orígenes: “Se tal transmigração pudesse ocorrer, ela poderia acontecer, por hipótese, como uma punição para o pecado. O que então poderia evitar que o processo prosseguisse infinitamente, destruindo a possibilidade do tempo quando ‘o céu e a terra passarão’ [*Mateus* XXIV: 35]?” (ORIGEN, 1973, p. xxxvii. Cfe. ORIGEN. *Comm. In Matthaëum*, xiii *apud* BETTENSON,

preocupado em evitar argumentos contrários à sua doutrina da apocatástase, mas que ele parece melhor conciliar com a transmigração em mundos sucessivos ⁴⁸⁰ levando à apocatástase no *De Principiis*, publicado aproximadamente “entre 219 e 230”⁴⁸¹ d.C. quando ele ainda era mais jovem e talvez mais ousado como também argumenta Butterworth:

É possível que a opinião de Orígenes tenha mudado ao longo dos anos intermediários. Ou ele pode ter sentido que mais cautela fosse necessária num comentário que circularia amplamente entre todas as classes de cristãos, do que num tratado [*De Principiis*] que refletia na maior parte as discussões entre ele e seus alunos na Escola Catequética.⁴⁸²

Assim Butterworth estaria justificando por que as alusões de Orígenes favoráveis à transmigração encontram-se no *De Principiis*. É sempre importante ter também em mente que a maioria das Homílias e Comentários remanescentes de Orígenes chegou a nossa época por meio das duvidosas traduções de Rufinus⁴⁸³. Além disso, quando Butterworth considera que “de um caráter diferente são os oito livros de *Contra Celso*.”⁴⁸⁴, obra publicada aproximadamente em 248 d.C.⁴⁸⁵, quando Orígenes já tinha 63 anos, tais possibilidades acima sugeridas por Butterworth parecem também aplicáveis à uma rápida passagem de *Contra Celso* onde Orígenes critica a fundamentação da metempsicose na dieta pitagórica e parece não asseverar “qualquer queda da alma ao nível de criaturas irracionais”⁴⁸⁶, concordando mais nesse ponto com a

1969, p. 199) No entanto, Orígenes recebeu anátema no Concílio Constantinopla II por sustentar que “a alma recebeu seu corpo como um resultado de pecados anteriores [doutrina da preexistência das almas], com o propósito de punição ou vingança.” (*Anátemas contra Orígenes. apud* ORIGEN, 1973, p. 126.)

⁴⁸⁰ Conforme menciona Justiniano: “Então novamente uma segunda e uma terceira ou muitas outras vezes eles [seres racionais] são revestidos em diferentes corpos para punição. Pois é provável que diferentes mundos têm existido e existirão, alguns no passado e alguns no futuro” (*De Principiis* II, 8, 3, trecho reconstituído por Koetschau a partir da carta de Justiniano a Menas: JUSTINIAN, *Ep. ad Mennam* [Mansi 489 – 492] *apud* ORIGEN, 1973, p. 126) Também na Carta Pascal de Teófilo de Alexandria, traduzida por Jerônimo [*Ep.*, 96], Teófilo afirma: “Nenhum homem morre nova e novamente, como Orígenes ousou escrever, no seu desejo de estabelecer a mais ímpia doutrina dos Estoicos pela autoridade da escrituras divinas.” (ORIGEN, 1973, p. 83, nota 1)

⁴⁸¹ ORIGEN, 1973, p. xxix.

⁴⁸² ORIGEN, 1973, p. xxxvii – xxxviii.

⁴⁸³ Butterworth considera que “até os seus sessenta anos, Orígenes não permitiria que suas homílias apresentadas extemporaneamente na Igreja fossem transcritas e publicadas. Mas quando ele então retirou sua proibição, e mais de duzentas foram [assim] preservadas, na maior parte por traduções em latim feitas por Rufinus.” (ORIGEN, 1973, p. xxv)

⁴⁸⁴ ORIGEN, 1973, p. xxv.

⁴⁸⁵ ORÍGENES, 2004, p. 19.

⁴⁸⁶ ORIGEN. *Contra Celsum*, viii: 30. *apud* BETTENSON, 1969, p. 197. Cfe. ORÍGENES, 2004, p. 635.

teosofia neoplatônica de Jâmblico e Proclo⁴⁸⁷, pois naquela idade ele já havia sido condenado pelo menos duas vezes⁴⁸⁸.

Parece, pois, muito plausível a hipótese acima sugerida por Butterworth de que Orígenes, que, como foi visto acima, sustentava os distintos níveis histórico, alegórico e esotérico para a interpretação da escritura, tenha adotado um certo tipo de ensinamento interno para seus discípulos intencionalmente distinto do que ele divulgava ao público, como Butterworth sugere acima particularmente em relação ao caso do *Peri Archon* ou *De Principiis* de Orígenes para seus discípulos da Escola Catequética de Alexandria, o que também era próprio de uma época em que o exercício da liberdade de pensamento podia acabar em martírio, como aliás foi o seu caso. Dessa forma, poderia se explicar a natureza declaradamente velada de sua linguagem quando no *Contra Celso* parece declarar-se contrário à metempsicose, mas simultaneamente vela a sua opinião a respeito afirmando que “não devemos expor aos ouvidos profanos a doutrina sobre a entrada das almas no corpo”⁴⁸⁹, citando inclusive a Escritura: “É bom manter oculto o segredo do rei”⁴⁹⁰, e também que não se deve dar aos cães o que é santo, nem pérolas aos porcos⁴⁹¹, concluindo o mesmo parágrafo com a utilidade da divisão dos níveis de interpretação da escritura e, nesse caso, da linguagem histórica ou nível literal da escritura para encobrir intencionalmente um significado mais interno: “Basta haver exposto, em forma histórica, o que, ao estilo de história, foi ocultamente dito, para que aqueles que sejam capazes elaborem para si mesmos o que o tema encerra.”⁴⁹²

Orígenes sustentava no *Peri Archon* ou *De Principiis*, ainda segundo Reale e Antiseri, que as (i) almas preexistiam aos seus corpos, e assim foram criadas por Deus como

⁴⁸⁷ Proclo prefere interpretar Platão alegoricamente na metempsicose incluindo animais Mito de Er [*República*, Livro X, § 614 b *et seq.*] afirmando que uma alma racional humana não poderia transmigrar para um corpo animal, mas que poderia assumir uma vida humana com característica bestial ou animal. (PROCLUS. *Commentaries on the Timeus*, V. 329 *apud* MEAD, 1966, p. 36-37) O mesmo era sustentado por Jâmblico (cfe. REALE, 1995, v. 4, p. 565, nota 23.), e pelas tendências da teosofia neoplatônica (cfe. ABBAGNANO, 1999, p. 954), que Reale prefere atribuir ao neoplatonismo tardio (cfe. REALE, 1995, v. 5, p. 254).

⁴⁸⁸ Conforme comenta Butterworth: “[Antes de 231 d.C, o bispo] Demétrio convocou um sínodo de bispos egípcios que decidiram que não deveria mais ser permitido a Orígenes ensinar em Alexandria. Logo depois ele foi excomungado sem que se saiba em que bases, exceto que Jerônimo nos diz que não foram doutrinas [...] – inveja foi o motivo para a condenação de Orígenes, e irregularidades eclesiásticas foram a escusa.” (ORIGEN, 1973, p. xxiv.)

⁴⁸⁹ ORÍGENES, 2004, p. 412. [*Contra Celso*. V: 29]

⁴⁹⁰ BÍBLIA, 1995, p. 742. [*Tobias* XII: 7]

⁴⁹¹ *Mateus* VII: 6.

⁴⁹² ORÍGENES, 1967, p. 356. [*Contra Celso*. V: 29]

seres racionais, livres e iguais entre si, mas pelo exercício do seu livre-arbítrio⁴⁹³ algumas pecaram, e se afastaram de Deus, por um resfriamento de seu amor a Deus. Assim, caíram de seu estado espiritual original num processo de descenso que, no caso do mérito de um afastamento menor gerava os anjos⁴⁹⁴, e maior gerava os demônios. O estágio de afastamento intermediário gerava as almas dos homens: “Deus revestiu de corpos as almas que se afastaram parcialmente dele. Mas o corpo não é algo negativo [...]: ele é o instrumento⁴⁹⁵ e o meio de expiação e purificação.”⁴⁹⁶

A doutrina da queda de algumas almas que pecaram, segundo o Orígenes, a partir do mau uso do seu livre-arbítrio, que obviamente depende de sua preexistência ao corpo, altera profundamente a interpretação de um pecado original herdado coletivamente pela condição humana a partir de Adão, própria do contexto do Cristianismo na época de Kierkegaard. Para Orígenes a questão do pecado não é hereditária, mas preserva a justiça divina ao se tornar individual, pois se a alma não pecar, não sofrerá a queda, mas permanecerá no céu⁴⁹⁷ ou na condição de anjo, se tiver o mérito de ter pecado pouco, como foi visto acima, pois o corpo é necessário para a expiação dos pecados na medida em que existirem, pois Orígenes respeita profundamente o Princípio do Mérito pelas Obras, como comenta Butterworth: “O único motivo de Orígenes para atribuir a preexistência às almas foi defender a justiça de Deus.”⁴⁹⁸

Mais uma vez, se pode ver que há uma correlação entre o pecado e a redenção, a partir de outra concepção interdependente, como foi visto acima, para o pecado a partir da (i) preexistência da alma e sua eventual queda, a sua (ii) transmigração e a sua redenção

⁴⁹³ “Orígenes exaltou ao máximo o livre-arbítrio das criaturas em todos os níveis de sua existência.” (REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46)

⁴⁹⁴ “No processo das reencarnações, porém, deve-se destacar que, para as criaturas individualmente, pode-se verificar tanto um *progresso* como um *retrocesso*, ou seja, tanto a passagem de demônio a homem, a anjo ou vice-versa, antes que tudo retorne ao estado original.” (REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46)

⁴⁹⁵ Uma das mais clássicas alegorias da filosofia oriental talvez seja a do *Katha Upanishad* que compara o corpo físico com uma carruagem, ou seja, apenas um meio de transporte para a jornada do Ser que é comparado ao dono ou passageiro desta carruagem, como também é comentado por Zimmer (2012, p. 263 *et seq.*). Vide Apêndice final.

⁴⁹⁶ REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46.

⁴⁹⁷ Conforme menciona Orígenes: “Nações inteiras de almas estão guardadas em algum lugar em certo reino próprio, com uma existência comparável à nossa vida corporal...” (NYSSA, Gregory of. *De Anima et Resurr.* [Migne, P.G. 44, , pp. 112 C- 113D] *apud* ORIGEN, 1973, p. 72) “...e enquanto uma alma continua a seguir o bem, ela não tem experiência de união com um corpo [i.e., não nasce num corpo]” ...” (NYSSA, Gregory of. *De Hom. Opificio.* c. 28 [Migne, P.G. 44, , p. 250] *apud* ORIGEN, 1973, p. 73 [*De Principiis* I, 8, 4])

⁴⁹⁸ ORIGEN, 1973, p. xliv.

numa futura (iii) apocatástase ou salvação universal, Orígenes oferece um enfoque bastante distinto e talvez complementar ao de Kierkegaard, bem resumido por Roos:

se houver problemas no desenvolvimento conceptual na doutrina do pecado as consequências se farão sentir na doutrina da redenção. [...] em uma obra que se dedica a investigar filosoficamente o problema da liberdade tendo em mente o problema dogmático do pecado original [...] há referências à doutrina da redenção e às consequências que surgirão aí a partir das soluções encontradas no tratamento dado ao problema do pecado original.⁴⁹⁹

Obviamente, concepções tão diferentes do pecado geram também diferentes concepções do Cristianismo que merecem ser pesquisadas, ou seja, conforme apareciam no Cristianismo Primitivo segundo Orígenes em comparação ao Cristianismo do século XIX da época de Kierkegaard.

O raciocínio de Orígenes de que a queda proporciona um corpo que é instrumento para a expiação dos pecados dá um sentido à vida corpórea, pois caso a ascensão para a perfeição pudesse ser feita sem corpo em alguma condição escatológica *post-mortem*, então quanto antes se morresse melhor seria ou mais rapidamente se poderia alcançar o céu. Dessa forma, chegar-se ia à conclusão absurda de que a mãe que aborta uma criança contribuiria com mais segurança para que a alma da criança atingisse o céu sem pecado, do que dando-lhe à luz deixasse a criança exposta à possibilidade de pecar ou até eventualmente cometer o suicídio para ser encaminhada inapelavelmente ao inferno eterno, doutrina que foi assim indiretamente consolidado pelo Imperador Justiniano I em 543 e 553 d.C.⁵⁰⁰, ao condenar Orígenes e suas possíveis doutrinas alternativas ao inferno eterno que seriam a transmigração e a apocatástase.

A ideia de Orígenes de ver o corpo como instrumento de expiação e purificação é também coerente com sua visão da Bondade de Deus. Evans presume como óbvio que

⁴⁹⁹ ROOS, 2007, p. 38.

⁵⁰⁰ Conforme comenta Davis: “Justiniano tomou o assunto em mãos e em 543 publicou um tratado teológico em forma de um édito acompanhado por excertos do *De Principiis* de Orígenes e dez anátemas, provavelmente sob instigação de Pelágio, o Núncio Apostólico unido à corte imperial. [...] As condenações do origenismo serão repetidas nos anátemas do Concílio Constatantinopla II [em 553. d. C.]” (DAVIS, 1990, p. 233)

“Deus tem de ser visto como bom”⁵⁰¹ também pela concepção de Climacus, ao analisar a menção de Climacus de que o contrário “seria uma contradição”⁵⁰², como foi visto no Capítulo I. Entretanto, o Padre Orígenes parece ser um dos poucos cristãos, na época do Cristianismo Primitivo, que se preocupava em formular a hipótese da preexistência da alma para solucionar essas questões, que envolvem a justificação do problema do mal e do sofrimento humano em um universo gerado por um Deus Bondoso, afirmando:

Aqueles que sustentam que tudo neste mundo é governado pela providência de Deus, uma doutrina que é também parte de nossa fé, não podem dar outra resposta, segundo me parece, que provará ser a divina providência livre de toda suspeita de injustiça, senão dizer que havia certas causas preexistentes que conduziram essas almas, antes de terem nascido no corpo, a contrair algum grau de culpa em sua natureza sensitiva ou emocional, em consequência das quais a providência divina julgou-as merecedoras de suportar esses sofrimentos.⁵⁰³

Aqui, Orígenes reforça também o Princípio do Mérito no Cristianismo. O ponto de vista de Orígenes, sugere que a própria ocasião, tão mencionada por Climacus, não é uma oportunidade aleatória nem parece estar sempre disponível, mas que se conquista o auxílio da providência, incluindo, portanto, talvez o próprio contato com o mestre, pelo mérito de ações passadas, ou seja, por causas preexistentes, o ‘que provará ser a divina providência livre de toda suspeita de injustiça’, conforme consta acima.

Butterworth, apoiado na magistral reconstituição de Koetschau, cita diversos autores e fontes como a *Philocalia*, baseada em obras de Basílio e Gregório Nanziano, a carta de Justiniano I ao Patriarca Menas de Constantinopla, os quinze anátemas decretados contra Orígenes no Concílio Constantinopla II, e vários fragmentos de Antípatro de Bostra, Leôncio Bizantino, Teófilo de Alexandria, Epifânio, entre outros⁵⁰⁴, a carta de Jerônimo ao Imperador Ávito, bem como Gregório de Nissa comentando a questão da queda e ascensão segundo Orígenes:

⁵⁰¹ EVANS, 1992, p. 35.

⁵⁰² KIERKEGAARD, 2008, p. 34.

⁵⁰³ ORIGEN, 1973, p. 228. [*De Principiis*. III, 3, 5] Cfe. ORÍGENES, 2012, p. 256.

⁵⁰⁴ ORIGEN, 1973, p. xlviii – xlix.

Mas por certa inclinação em direção ao mal essas almas perdem as suas asas e vem para corpos, primeiramente de homens, então pela sua associação com as paixões irracionais, [...] quando a faculdade da razão se extingue, ela [a alma] vive a vida de um animal irracional; e finalmente mesmo o graciosa dom da sensação é retirado e ela torna para a vida insensível de uma planta. Dessa condição ela ascende novamente através dos mesmos estágios e é restabelecida ao seu lugar celestial.⁵⁰⁵

A mesma ideia expressa com outras palavras, constituindo assim poderosa evidência independente, foi afirmada por São Jerônimo⁵⁰⁶ em sua carta ao Imperador Ávito (*Marcus Maecilius Flavius Eparchius Avitus*, 385 – 456 AD).

Uma relevante teoria de Orígenes sobre a memória, sempre muito importante para qualquer autor de alguma forma influenciado pela doutrina platônica da Reminiscência, como foi visto no Capítulo I, é plenamente coerente para justificar essa possível perda gradual da racionalidade e ‘sobreviveu’ sem ser censurada mesmo na tradução de Rufinus do livro I do *De Principiis*, como segue: “Para explicar essa degradação ou queda”⁵⁰⁷, Orígenes utiliza-se de uma comparação. Ele supõe que alguém tivesse

⁵⁰⁵ NYSSA, Gregory of. *De Anima et Resurr.* 112 C. *apud* ORIGEN, 1973, p. 73. [*De Principiis*. I, 8, 4] Apresenta semelhança à doutrina oriental de *pravritti* (arco ou senda de descenso, involução ou exteriorização) e *nivritti marga* (arco ou senda de retorno, evolução ou interiorização) esboçada por Zimmer, onde o espírito ou *purusha* é conduzido, inicialmente por instinto inconsciente, e progressivamente, conquistando a individualidade (*ahamkara*) a partir da condição humana, por seu próprio mérito ou *karma*, por meio de inúmeras metempsicoses pela roda do *samsara* através dos distintos reinos da natureza, ascendendo por todos os graus de inteligência (*manas*), até retornar ao Uno-sem-segundo ou *Brahman* por meio dos do atingimento de *Kaivalya* ou perfeição. (ZIMMER, 2012, p. 41, p. 53, p. 177, p. 224, p. 231, p. 234, p. 238, p. 263-4, p. 280, p. 374. Cfe. LINDEMANN & OLIVEIRA, 2011, p. 106-130.) Vide Apêndice final.

⁵⁰⁶ “A seguinte passagem também convenceu-o [i.e. Orígenes] de crer na transmigração das almas e aniquilação dos corpos: Se qualquer um pode mostrar que a natureza incorpórea e racional, quando despojada de um corpo, pode viver por si mesma, e que está em uma condição pior quando revestida com um corpo, e numa melhor quando deixa o corpo à parte, então ninguém pode duvidar que os corpos não existiam no princípio, mas são agora criados em intervalos por causa dos diferentes momentos das criaturas racionais, a fim de fornecer um revestimento para elas quando necessário; e por outro lado, quando estas criaturas ascenderam da degradação de suas quedas para uma condição melhor, os corpos são dissolvidos em nada; e que essas mudanças continuam acontecendo para sempre.” (JEROME. *Ep. Ad Avitum*. 14 *apud* ORIGEN, 1973, p. 325, nota 1) Butterworth lembra que a última metade da citação equivale à do fragmento 40 selecionado por Koetschau da carta de Justiniano a Menas: “É necessário que a natureza dos corpos não seja primária, mas que ela é criada em intervalos por causa de certas quedas que ocorrem aos seres racionais, que vem a necessitar de corpos; e novamente, que quando sua restauração é perfeitamente alcançada esses corpos são dissolvidos em nada, portanto isso está acontecendo para sempre.” (JUSTINIAN. *Ep. Ad Mennam* [Mansi IX. 532] *apud* ORIGEN, 1973, p. 325) [*De Principiis*. IV, 4, 8]

⁵⁰⁷ ORÍGENES, 2012, p. 94. [*De Principiis* I, 4, 1]

adquirido pouco a pouco certa competência ou habilidade em algum campo de conhecimento como geometria ou medicina até chegar à perfeição, conservando tais conhecimento enquanto os utiliza e exercita sua ciência, “mas se não a exerce e se negligencia a prática, vai esquecendo e perdendo umas poucas coisas, e depois outras mais numerosas, e, desse modo, ao fim de muito tempo, tudo se vai no esquecimento e desaparece completamente da memória.”⁵⁰⁸, porém a conclusão do argumento que teria sido omitida por Rufinus foi reconstituída a por Koetschau a partir da carta de Jerônimo a Ávito, como segue: “É uma marca de extrema negligência e preguiça para qualquer alma descer e perder sua própria natureza tão completamente para ser vinculado, como consequência de seus vícios, ao corpo grosseiro de um dos animais irracionais.”⁵⁰⁹ Além disso, São Jerônimo também comenta que “Orígenes usava a Escada de Jacó para ensinar que criaturas racionais desciam gradualmente para o degrau mais baixo, a saber, para a carne e o sangue.”⁵¹⁰ Evidentemente, a mesma ideia da Escada de Jacó simboliza tanto o descenso quanto a ascensão, como foi visto anteriormente, e pode ser usada tanto para a queda das almas quanto para sua posterior ascensão ou restabelecimento ao seu lugar celestial primordial.

Entretanto, foi justamente a falta de sentido evolutivo, conforme também destacam Reale e Antiseri ⁵¹¹, nesse mero retorno à condição primordial, indicando influencia estoica⁵¹², que chegou a ser considerada como o ponto fraco do sistema de Orígenes,

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 95. [*De Principiis* I, 4, 1]

⁵⁰⁹ JEROME. *Ep. Ad Avitum*, 3 *apud* ORIGEN, 1973, p. 41. [*De Principiis* I, 4, 1] Similarmente, se encontra na Carta de Justiniano a Menas, citando Orígenes: “Quando a alma cai se afastando do bem e se inclina em direção ao mal, se envolve mais e mais nisso. Então, a menos que retorne, vai se tornando bruta por sua loucura e bestial por sua iniquidade, sendo levada em direção às condições irracionais e, por assim dizer, de vida aquática. Então, condizente com o grau de sua queda no mal, é revestida com o corpo deste ou daquele animal irracional.” (JUSTINIAN, *Ep. Ad Mennam* [Mansi IX. 529] *apud* ORIGEN, 1973, p. 74 [*De Principiis* I, 8, 4]) Compare-se com Jerônimo citando Orígenes na Carta a Ávito: “No fim (i.e. do Livro I) ele argumenta em muito longa extensão que um anjo, ou uma alma humana, ou um demônio (todos os quais ele sustenta são de uma natureza única embora diversa em suas vontades) podem através de excessivamente grande descuido ser reduzido a uma condição de besta irracional; e tão logo tenha suportado a dor de suas punições e o tormento do fogo eles podem escolher tornar-se criaturas mudas e habitar nos mares ou rios ou tomar o corpo deste ou daquele animal; de modo que nós temos de temer não somente assumir os corpos de quadrúpedes, mas mesmo de peixes.” (JEROME. *Ep. Ad Avitum*, 4 *apud* ORIGEN, 1973, p. 74, nota 2. [*De Principiis* I, 8, 4])

⁵¹⁰ JEROME. *Con. Joh. Hieros.*, 19 *apud* ORIGEN, 1973, p. 41, nota 2.

⁵¹¹ “No processo das reencarnações, porém, deve-se destacar que, para as criaturas individualmente, pode-se verificar tanto um *progresso* como um *retrocesso*, ou seja, tanto a passagem de demônio a homem, a anjo ou vice-versa, antes que tudo retorne ao estado original.” (REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46)

⁵¹² “Orígenes reelabora em chave cristã a doutrina de origem estoica da recapitulação final do cosmo. No fim tudo será exatamente igual ao princípio, e Deus será tudo em todos: essa concepção implica a redenção final de toda criatura (também dos demônios e dos danados).” (REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46)

pois também parece faltar em Orígenes um processo evolutivo de desenvolvimento da alma racional quando sugere uma possível transmigração da alma para corpos de seres irracionais como foi visto acima, contrariamente ao que foi visto *en passant* na doutrina da teosofia neoplatônica de Jâmblico e Proclo⁵¹³ aparentemente mais amadurecida nesse ponto, como também considera Butterworth:

A fraqueza do sistema de Orígenes, considerado como um todo jaz na sua suposição de que todo o processo cósmico é um equívoco devido ao mau uso do livre-arbítrio. Ele considera como axiomático que o fim tem de ser como o princípio. Não há nada, então, para ser realizado nestes vastos períodos de tempo?⁵¹⁴

Entretanto, Orígenes parece muito próximo deste sentido evolutivo quando dá indícios de estabelecer uma meta final a ser conquistada pelo homem, coerente como o Princípio da Semelhança e do Mérito pelas Obras, como foi visto, pois Orígenes considera que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus⁵¹⁵ com o propósito de que

deve adquiri-la [a perfeição da semelhança de Deus] por si mesmo a partir de seus próprios encarecidos esforços para imitar Deus, de modo que enquanto a possibilidade de atingir a perfeição⁵¹⁶ lhe foi dada no princípio pela honra da ‘imagem’, ele deva no fim, pelo

⁵¹³ Proclo (412 - 485), o último grande filósofo neoplatônico grego e sucessor na Academia, “em seu *Comentário sobre o Timeu* diz: ‘É usual inquerir como almas humanas podem descer para animais irracionais. E alguns de fato pensam que há certas semelhanças dos homens com as bestas, que chamam de vidas selvagens; pois de nenhuma maneira pensam ser possível que a essência racional possa tornar-se a alma de um animal selvagem. [...] Nós acrescentamos que, em sua *República*, ele [Platão] diz que a alma de Tersites assumiu um macaco, mas não o corpo de um macaco; e no *Fedro*, que a alma desce a uma vida selvagem, mas não a um corpo selvagem. Pois a vida é unida com sua própria alma. E nessa passagem ele diz que é transformado numa natureza bestial. Pois uma natureza bestial não é um corpo bestial, mas uma vida bestial.’” (PROCLUS. *Commentaries on the Timeus*, V. 329 *apud* MEAD, 1966, p. 36-37) O mesmo era sustentado por Jâmblico (cfe. REALE, 1995, v. 4, p. 565, nota 23), e pelas tendências da teosofia neoplatônica (cfe. ABBAGNANO, 1999, p. 954), que Reale prefere atribuir ao neoplatonismo tardio (cfe. REALE, 1995, v. 5, p. 254).

⁵¹⁴ ORIGEN, 1973, p. lviii.

⁵¹⁵ BÍBLIA, 1969, VT p. 2. [*Gênesis* I: 26]

⁵¹⁶ Dessa forma, Orígenes responde a uma das faces do problema do mal, como o expressou Comte-Sponville: “Se formos à imagem e semelhança de Deus, então, os incontáveis defeitos humanos são boa razão para pensar que um Deus perfeito não pode existir.” (Paráfrase de COMTE-SPONVILLE, André. *L'esprit de l'athéisme – Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006, p. 139 *apud* PORTUGAL & COSTA, 2010, p. 136) O homem, segundo Orígenes, recebeu a imagem de Deus enquanto possibilidade de atingir a perfeição, mas necessitaria ainda evoluir ou conquistar a semelhança por seus próprios méritos, sempre no pleno exercício de seu livre-arbítrio, como foi visto acima.

cumprimento destas obras, obter por si mesmo a perfeita ‘semelhança’⁵¹⁷

Evidentemente, isso implica que a verdade⁵¹⁸ já está desde o princípio dentro do homem, pelo menos potencialmente, por sua origem divina como uma alma que era preexistente⁵¹⁹ ao corpo mas sofreu uma queda, relacionada aos pecados cometidos que levam a uma perda progressiva da memória⁵²⁰, como foi visto anteriormente neste Capítulo e indicando visível influência platônica⁵²¹, o que caracteriza uma visão muito distinta da de Climacus, como foi visto no Capítulo II. Cabe ao homem, segundo Orígenes, recuperar por seus próprios esforços, como foi visto acima, o seu seu lugar celestial primordial⁵²², o que poderia ser visto como constituindo uma grande contribuição complementar de Orígenes ao pensamento de Climacus.

Além disso, o pensamento de Orígenes pode também contribuir ao pensamento de Climacus justamente quando enfatiza o Princípio da Imanência por meio da Onipresença de Cristo, conforme comenta a escritura com sua forma característica de exegese no *De Principiis*, que consta até na tradução de Rufinus, na passagem quando perguntam a João Batista se ele era Elias⁵²³ ou profeta e por que batizava e João responde “no meio de vocês está um a quem vós não conheceis. Este é aquele que vem após mim...”⁵²⁴ Então, Orígenes considera: “De alguém que estivesse corporalmente ausente não poderia ter dito que estava no meio deles, se estivesse falando de presença corporal. Isso mostra que o Filho de Deus estava inteiramente presente em seu corpo e

⁵¹⁷ ORIGEN, 1973, p. 245. [*De Principiis* III, 6, 1] Cfe. também ORÍGENES, 2012, p. 274.

⁵¹⁸ Conforme considera Orígenes: “...tendo sido feitos de acordo com a imagem, temos o Filho, o original, como a verdade das qualidades nobres, que estão dentro de nós. E o que somos para o Filho, tal é o Filho para o Pai, que é a verdade.” (JUSTINIAN. *Ep. ad Mennam* [Mansi IX. 525] *apud* ORIGEN, 1973, p. 20. [*De Principiis* I, 2, 6])

⁵¹⁹ LEONTIUS Biz. *De Sectis*, Act. X. 5 (Migne P.G. 86 i., pp. 1264-5) *apud* ORIGEN, 1973, p. 67. [*De Principiis* I, 8, 1]

⁵²⁰ ORÍGENES, 2012, p. 95. [*De Principiis* I, 4, 1]

⁵²¹ Pela notável semelhança com a doutrina platônica da Reminiscência, conforme foi visto no Capítulo I.

⁵²² NYSSA, Gregory of. *De Anima et Resurr.* 112 C. *apud* ORIGEN, 1973, p. 73. [*De Principiis*. I, 8, 4]

⁵²³ Segundo tal passagem bíblica, João Batista nega ser Elias [*João* I: 21], apesar da afirmativa expressa de que ele era Elias, como declaram seres supostamente com mais autoridade espiritual como o Arcanjo Gabriel [*Lucas* I: 17] e o próprio Cristo [*Mateus* XI: 14], o que parece sugerir que João Batista era Elias, mas não tinha tal lembrança, tal como também é mencionado na diferença entre o Mestre e o Discípulo na *Bhagavad-Gita* (2010, p. 94, IV: 5). Vide Apêndice final.

⁵²⁴ BÍBLIA, 1969, NT p. 121. [*João* I: 26-27]

todo também em toda a parte”⁵²⁵, e também enfatiza a onipresença de Cristo e o Princípio da Imanência em várias outras passagens.⁵²⁶

Talvez mais abrangente em sua repercussão seja outra passagem do *De Principiis*, também preservada por Rufinus, em que Orígenes afirma, juntamente com seu apoio na escritura⁵²⁷, como foi visto: “Quando os santos alcançam a estatura da perfeição eles são ditos ser feitos à semelhança, ou iguais aos anjos, de acordo com o evangelho.⁵²⁸ É claro a partir disso que Cristo se torna presente em cada indivíduo em tal grau quanto é justificado pela extensão de seus méritos”⁵²⁹, reforçando assim também os Princípios do Mérito e da Perfectibilidade ou Semelhança.

Pretende-se, assim, ter mostrado diversos pontos comuns entre o Platonismo e o Cristianismo a saber os Princípios da Imanência do Mérito e da Perfectibilidade através da ascensão divina como esse Capítulo se propunha a fazer, bem como a importância de se aprofundar, como aqui se sugere, uma pesquisa em Orígenes, enquanto pensador que parece ter melhor reconciliado essas duas visões.

Dessa forma, argumenta-se também em favor de uma possibilidade de reconciliação entre o Platonismo e o Cristianismo em *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard referindo-se apenas a mostrar a possibilidade de desfazer a tensão artificialmente criada por Climacus, particularmente na sua descrição da relação mestre e discípulo, ao apresentar seu Modelo B ou Cristão como meramente a negação do Modelo A ou Socrático-Platônico, pretendendo então que teriam de ser mutuamente excludentes, o que não parece corresponder às evidências apresentadas neste Capítulo, quando comparamos o Modelo teórico B ou Cristão de Climacus com o Cristianismo Primitivo e Tradicional, pois como dizia Evans: “entretanto, seria um assunto diferente se o projeto de Climacus pudesse ser evidenciado como corporificando algo incompatível com o Cristianismo.”⁵³⁰

⁵²⁵ ORÍGENES, 2012, p. 319. [*De Principiis* IV, 4, 3]

⁵²⁶ Cfe. Capítulo final do *De Principiis* intitulado: “Recapitulação sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo e os outros assuntos que foram acima apresentados” (ORÍGENES, 2012, p. 316 *et seq.* [*De Principiis* IV, 4, 1 - 10])

⁵²⁷ Colossenses I: 16-18; João I: 3.

⁵²⁸ Vide Mateus XXII: 30; e Lucas XX: 36.

⁵²⁹ ORIGEN, 1973, p. 316. [*De Principiis*, IV, 4, 2] Cfe. também, ORÍGENES, 2012, p. 318.

⁵³⁰ EVANS, 1992, p. 168.

Uma vez que a concepção original do Modelo B, ‘inventado’ por Climacus, para usar a expressão usada por Evans⁵³¹ e já citada na Introdução deste trabalho, foi exatamente a negação do modelo A ou Socrático-platônico no assim denominado ‘Experimento Teórico’ de Climacus, baseado no princípio lógico da não-contradição, como foi visto anteriormente (Evans afirma que Climacus “simplesmente usa os princípios básicos da lógica. Se a visão Socrática diz ‘p’, então Climacus faz sua alternativa dizer ‘não p’”⁵³²), mas como depois pretende quase transcender a lógica quando trata do paradoxo⁵³³, como também foi visto no Capítulo anterior, é pertinente citar a esse respeito o lúcido comentário de Evans:

Climacus claramente pensa que as relações lógicas entre o Cristianismo e a visão Socrática são tais que os dois pontos de vista são mutuamente excludentes. Se o princípio lógico da não-contradição não é válido, se houver mesmo uma exceção a ele, então não há razão para se pensar que a hipótese B é uma *alternativa* à visão Socrática. As duas podem ser verdadeiras simultaneamente. Em resumo, é difícil ver como Climacus pode confiar na lógica para criar sua hipótese de que o Cristianismo e o idealismo são mutuamente excludentes se a alternativa Cristã que ele apresenta se apoia na noção de que a lógica não é válida. O próprio Climacus vê claramente quão dependente da lógica tradicional é o seu projeto e vigorosamente defende a validade desse tipo de lógica.⁵³⁴

Fica, pois, apresentada uma possibilidade lógica da reconciliação entre o Platonismo e o Cristianismo em *Migalhas Filosóficas* seja pelo raciocínio exposto acima por Evans, uma vez que Climacus fingia ‘inventar’ um Cristianismo no seu Modelo B que seria a negação lógica do Modelo A ou Socrático-Platônico, seja pelas evidências de pontos comuns que mostram que, apesar do Cristianismo ter diferenças de ênfase em relação

⁵³¹ EVANS, 1983, p. 24.

⁵³² EVANS, 1992, p. 34.

⁵³³ KIERKEGAARD, 2008, p. 61-62.

⁵³⁴ “Climacus clearly thinks that the logical relations between Christianity and the Socratic view are such that the two views are mutually exclusive. If the logical principle of noncontradiction is not valid, if there is even one exception to it, then there is no reason to think that the B hypothesis is an *alternative* to the Socratic view. Both may be true simultaneously. In short, it is hard to see how Climacus can rely on logic to make his case that Christianity and idealism are mutually exclusive if the Christian alternative he presents rests on the notion that logic is not valid. Climacus himself sees clearly how dependent his project is on traditional logic and vigorously defends the validity of this kind of logic.” (EVANS, 1992, p. 87)

ao Platonismo, talvez ambos não sejam essencialmente diferentes, de modo que quando a partir do ponto de vista de um se queira negar ou buscar se separar totalmente do outro, se termine por entrar em contradição com sua própria essência, mostrando que ambos não são mutuamente excludentes.

Conclusão

Este trabalho procurou investigar a relação entre Platonismo e Cristianismo em *Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard, mostrando que a diferença entre os modelos do Platonismo e do Cristianismo, apontadas pelo autor, na relação Mestre e Discípulo na mesma obra, assinada por seu pseudônimo Johannes Climacus, não implica que tais modelos sejam essencial e mutuamente excludentes, mas que são passíveis de uma reconciliação.

Para tanto, procurou-se mostrar que a diferença supramencionada é, em certa medida, artificialmente criada ou exageradamente radicalizada pelo autor, mostrando, sempre que possível, onde ele chega às vezes a forçar as doutrinas fundamentais que cada modelo pretende representar, ou mesmo a desconsiderar alguns de seus pontos comuns, alguns dos quais neste trabalho foram sistemática e intencionalmente destacados como Princípios comuns do Platonismo e do Cristianismo, para melhor evidenciar esse exagero do autor que pretende tratar os dois modelos como mutuamente excludentes.

No Capítulo I, dedicado ao Platonismo no contexto de *Migalhas Filosóficas*, além de fazer-se uma breve introdução biográfica de Kierkegaard e discorrer algo sobre sua pseudônima e caracterizar melhor Climacus, procurou-se evidenciar no Platonismo, a partir da citação de Climacus sobre o *Mênon* de Platão que caracteriza o modelo A ou Socrático-platônico de Kierkegaard, e suas doutrinas interdependentes da Reminiscência e Metempsicose, bem como destacar os Princípios da Imanência, do Mérito na proclamação do livre-arbítrio pela escolha das vidas relacionada à virtude, bem como o ideal do perfeito guardião (explicitado somente no Capítulo II) relacionado à ascensão divina até a ideia do Bem ou o Uno.

No Capítulo II, dedicado ao Cristianismo de Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas*, ou seja, a hipótese ou Modelo B inventada por Climacus em seu Experimento Teórico, caracterizado como mera negação lógica do Modelo A, se mostrou inicialmente, portanto, a suposição de Climacus de que A e B seriam mutuamente excludentes. Porém, desenvolveu-se, então, tal visão do Cristianismo de Climacus, incluindo o Discípulo fora da verdade, a Condição, o Mestre-Deus, o instante, a conversão, o arrependimento, o renascimento, o escândalo, a fé, o salto, a relação Mestre e

Discípulo, o amor igualador e as Alternativas A de ascensão ou elevação do Discípulo (que é aprofundado no Capítulo III) e B do descenso do Mestre-Deus, o paradoxo e a encarnação de deus, mas paralelamente destacando alguns pontos essenciais do Cristianismo Primitivo e Tradicional que indicaram alguma contradição com o Cristianismo inventado por Climacus, tais como o Princípio da Imanência, da Perfectibilidade Humana ou Semelhança com a Divindade, bem como o do Mérito pelas Obras.

No Capítulo III, dedicado a apresentar uma possibilidade de reconciliação entre o modelo Platônico e Cristão em *Migalhas Filosóficas*, mostrou-se que os pontos destacados do Cristianismo Primitivo e Tradicional que estavam em contradição com o Cristianismo inventado por Climacus no Capítulo II eram justamente os que apresentavam similaridade com os pontos do Modelo Socrático-Platônico destacados no Capítulo I, mostrando assim que os dois Modelos não eram mutuamente excludentes, como pretendia Climacus, mas que na verdade apresentavam características essenciais comuns.

Essencialmente, foi apresentada uma possibilidade de reconciliação apenas desfazendo a tensão artificialmente criada por Climacus, particularmente na sua descrição da relação mestre e discípulo, ao apresentar seu Modelo B ou Cristão como meramente a negação do Modelo A ou Socrático-Platônico, pretendendo então que teriam de ser mutuamente excludentes, o que não parece corresponder aos fatos quando comparamos o Modelo teórico B ou Cristão de Climacus com o Cristianismo Primitivo e Tradicional, pois como dizia Evans: “entretanto, seria um assunto diferente se o projeto de Climacus pudesse ser evidenciado como corporificando algo incompatível com o Cristianismo.”⁵³⁵

Dessa forma, no Capítulo III, além da ênfase dada ao Princípio da Imanência, que, como foi visto, é comum ao Platonismo e ao Cristianismo Primitivo e Tradicional, também desenvolveu-se outro ponto comum a partir da possibilidade da ascensão à Divindade, como manifestação do Princípio da Perfectibilidade Humana, que Climacus parece negar em sua Alternativa A: “Se, portanto, não foi possível obter a unidade através de

⁵³⁵ EVANS, 1992, p. 168.

uma subida, é preciso experimentar por uma descida.”⁵³⁶ Entretanto, dessa forma correr-se-ia o risco do exagero e passar a interpretar que a relação Mestre – Discípulo, que é o núcleo deste trabalho, tornar-se-ia um processo unilateral, o que não parece ser o caso, pois o Discípulo deve ter antes conquistado o mérito de preparar-se com seu esforço para encontrar a verdade e/ou o Mestre, pelo menos no que pareceu ser evidenciado pelo Princípio do Mérito, como foi visto, que também apresenta-se como similar ou comum ao Platonismo e ao Cristianismo Primitivo e Tradicional. Mais sensata e coerente com esse Princípio ou ponto comum pareceu ser a posição de Gregório de Nissa, pensador muito influenciado por Orígenes, enfatizando a iniciativa humana, conforme comenta Jaeger: “Ele [Gregório] chega a ensinar que a assistência do poder divino aumenta em proporção ao esforço do homem. [...] À semelhança de Platão, Gregório pensa que toda a vontade e esforço humanos visam por natureza ‘o bem.’”⁵³⁷

Parece mesmo ser um ponto importante do Platonismo, que encontra profunda ressonância nos autores cristãos que se deixaram por ele influenciar, caracterizando assim mais importante um ponto comum, aquele citado por Orígenes, a saber, que “o mal é a carência do bem.”⁵³⁸

Nesta direção da busca de pontos comuns, também se agregou a contribuição de Jaeger em sua obra *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega* quando considera que nos primeiros séculos da Era Cristã ocorre uma certa fusão de dois pontos de vista: “A fusão da religião cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum...”⁵³⁹, particularmente quando analisa a interação do Cristianismo Primitivo com as doutrinas de Platão, comentando “a categoria espiritual da filosofia de Platão”⁵⁴⁰, e do neoplatonismo da Escola de Alexandria.⁵⁴¹ Jaeger acrescenta que “Clemente de Alexandria [...] e Orígenes se tornaram os fundadores da filosofia cristã.”⁵⁴² Butterworth cita São Jerônimo que vai mais longe afirmando que Orígenes seria “o maior instrutor da Igreja depois dos

⁵³⁶ KIERKEGAARD, 2008, p. 54.

⁵³⁷ JAEGER, 2002, p. 114.

⁵³⁸ ORÍGENES, 2012, p. 181. [*De Principiis* II, 9, 2]

⁵³⁹ JAEGER, 2002, p. 86.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 84, nota 30 *et seq.*

⁵⁴² *Ibidem*, p. 67.

apóstolos.”⁵⁴³ De modo que há indicativos de que Orígenes foi o pensador dentre os chamados Padres Gregos da Igreja no Cristianismo Primitivo, que melhor parece representar esta reconciliação entre o Platonismo e o Cristianismo.

Por tudo isso, seguiu-se o sábio conselho de que fosse feita uma sugestão de pesquisa em Orígenes no final deste trabalho, adaptando-se às suas dimensões possíveis⁵⁴⁴, pois um desenvolvimento completo tema ficaria muito extenso, o que de fato se pode observar pela densidade da temática e controvérsias seculares que envolvem esse grande pensador. Por outro lado, Martens afirma: “Orígenes de Alexandria é um dos mais influentes teólogos cristãos na história. Ainda assim, suas menções nos escritos de Kierkegaard são infrequentes e de interesse secundário.”⁵⁴⁵ Tentou-se aqui sustentar que o aprofundamento de tal pesquisa em Orígenes e suas doutrinas alternativas, raramente estudadas no Brasil, particularmente a (i) preexistência e (ii) transmigração⁵⁴⁶ das almas para sua final (iii) apocatástase, além de sua contribuição aos dos pontos comuns previamente destacados nos Capítulos anteriores, seria muito importante, mesmo para o contexto do Cristianismo da época de Kierkegaard no século XIX.

Por fim, conclui-se o Capítulo III, com apoio no argumento lógico de Evans, sustentando que a concepção original do Modelo B, ‘inventado’ por Climacus, para usar a expressão usada por Evans⁵⁴⁷ e já citada na Introdução deste trabalho, foi exatamente a negação do modelo A ou Socrático-platônico no assim denominado ‘Experimento Teórico’ de Climacus, baseado no princípio lógico da não-contradição, como foi visto anteriormente (Evans afirma que Climacus “simplesmente usa os princípios básicos da lógica. Se a visão Socrática diz ‘p’, então Climacus faz sua alternativa dizer ‘não p’”

⁵⁴³ ORIGEN, 1973, p. xxiii.

⁵⁴⁴ O subtítulo original do Pré-projeto era “uma crítica de Kierkegaard à luz da interpretação de Orígenes”, porém realmente correr-se-ia um risco de não se conseguir terminar tal trabalho no tempo disponível.

⁵⁴⁵ MARTENS, 2008, p. 111.

⁵⁴⁶ O Prof. Scott Randall Paine considerou na *Revista Brasileira de História das Religiões*: “Há bastante discussão a respeito da noção de reencarnação na cultura popular atual, mas pouco entendimento. Um estudo aprofundado dos elementos da tradição abraâmica sobre os estados póstumos do ser humano (céu, inferno, purgatório), subsidiado por uma indagação bem fundamentada das noções hindu e budista a respeito da transmigração, seria produtivo. Não conduziria necessariamente o cristão ou judeu a crer em reencarnação, nem o indiano a aceitar o além num formato bíblico, mas abriria perspectivas inesperadas na própria ideia de uma vida além-túmulo, e possibilidades de formular doutrinas respectivas de maneira mais madura e até mais reveladora.” (PAINE, 2008, p. 109.)

⁵⁴⁷ EVANS, 1983, p. 24.

⁵⁴⁸), mas como depois pretende quase transcender a lógica quando trata do paradoxo⁵⁴⁹, como também foi visto no Capítulo anterior, é pertinente citar a esse respeito o lúcido comentário de Evans:

Climacus claramente pensa que as relações lógicas entre o Cristianismo e a visão Socrática são tais que os dois pontos de vista são mutuamente excludentes. Se o princípio lógico da não-contradição não é válido, se houver mesmo uma exceção a ele, então não há razão para se pensar que a hipótese B é uma *alternativa* à visão Socrática. As duas podem ser verdadeiras simultaneamente. Em resumo, é difícil ver como Climacus pode confiar na lógica para criar sua hipótese de que o Cristianismo e o idealismo são mutuamente excludentes se a alternativa Cristã que ele apresenta se apoia na noção de que a lógica não é válida. O próprio Climacus vê claramente quão dependente da lógica tradicional é o seu projeto e vigorosamente defende a validade desse tipo de lógica. ⁵⁵⁰

Fica, pois, apresentada uma possibilidade lógica da reconciliação entre o Platonismo e o Cristianismo em *Migalhas Filosóficas* seja pelo raciocínio exposto acima por Evans, uma vez que Climacus fingia ‘inventar’ um Cristianismo no seu Modelo B que seria a negação lógica do Modelo A ou Socrático-Platônico, seja pelas evidências de pontos comuns que mostram que, apesar do Cristianismo ter diferenças de ênfase em relação ao Platonismo, talvez ambos não sejam essencialmente diferentes, de modo que quando a partir do ponto de vista de um se queira negar ou buscar se separar totalmente do outro, se termine por entrar em contradição com sua própria essência, mostrando que ambos não são mutuamente excludentes.

⁵⁴⁸ EVANS, 1992, p. 34.

⁵⁴⁹ KIERKEGAARD, 2008, p. 61-62.

⁵⁵⁰ “Climacus clearly thinks that the logical relations between Christianity and the Socratic view are such that the two views are mutually exclusive. If the logical principle of noncontradiction is not valid, if there is even one exception to it, then there is no reason to think that the B hypothesis is an *alternative* to the Socratic view. Both may be true simultaneously. In short, it is hard to see how Climacus can rely on logic to make his case that Christianity and idealism are mutually exclusive if the Christian alternative he presents rests on the notion that logic is not valid. Climacus himself sees clearly how dependent his project is on traditional logic and vigorously defends the validity of this kind of logic.” (EVANS, 1992, p. 87)

Ao longo do trabalho também foram feitos alguns paralelos à filosofia oriental que tem laços próximos com alguns pontos desta temática, conforme também sustenta Zimmer⁵⁵¹, muitas vezes usando o Apêndice final para não sobrecarregar o texto, visando abrir portas, pois, como foi visto, Platão considera que a ignorância é a causa do mal ⁵⁵², para futuras pesquisas na direção do diálogo inter-religioso e, conforme encoraja a UNESCO⁵⁵³, na edificação da tolerância e das defesas da paz mundial.

⁵⁵¹ “A filosofia indiana tem laços mais estreitos com a religião do que o pensamento crítico e secularizado do Ocidente moderno. Está mais próxima dos filósofos antigos como Pitágoras, Empédocles, Platão, os estoicos, Epicuro, e seus seguidores, Plotino e os pensadores neoplatônicos. Encontramos, novamente, este ponto de vista em santo agostinho, nos místicos medievais...” (ZIMMER, 2012, p. 21)

⁵⁵² PLATO, 1984, p. 62. [*Protágoras* § 358 c]

⁵⁵³ “Que uma vez que as guerras se iniciam nas mentes dos homens, é nas mentes dos homens que devem ser construídas as defesas da paz. Que, através da história da raça humana, foi a ignorância sobre as práticas e sobre as vidas uns dos outros uma causa comum da suspeita e da desconfiança entre os povos do mundo, através das quais suas diferenças com enorme frequência resultaram em guerras. [‘Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed. That ignorance of each other’s ways and lives has been a common cause, throughout the history of mankind, of that suspicion and mistrust between the peoples of the world through which their differences have all too often broken into war.’]” (UNESCO, 1945, p. 1)

Apêndice de Citações Bíblicas e de outras Escrituras Orientais

Continuação da nota 30: Muito semelhante à definição de *Samadhi* nos *Yoga-Sutras* de Patañjali por analogia da mente com o cristal transparente sobre um papel colorido: “No caso de alguém cujas *chitta-vrittis* foram quase completamente aniquiladas, ocorre a fusão ou completa absorção recíproca do conhecedor, do conhecimento e do conhecido, como no caso de uma joia transparente (colocada sobre uma superfície colorida).” (TAIMNI, 1996, p. 84, st. I: 41). Dr. Taimni comenta que “a luz provida do papel o colore” (*Ibidem*, p. 87), ou seja, o cristal (ou a mente) adquire a cor do papel (funde-se ao objeto da meditação).

Continuação da nota 34: No budismo, não por acaso o penúltimo ou sétimo passo chama-se Reta Memória [Right Recollection ou *sammasati* (DHAMMAPADA, 1984, p. 123, sl. 191)], antecede o Reto Êxtase ou Meditação [Right Meditation ou *sammasamadhi* (DHAMMAPADA, 1984, p. 123, sl. 191)] ou último passo do Nobre Óctuplo Caminho ou Quarta Nobre Verdade que abre a porta, por assim dizer, da sua verdade final ou Nirvana. Também no hinduísmo, procede “da memória confusa a destruição da Razão” (BHAGAVAD-GITA, 2010, p. 71, II; 63), mas a recordação das reencarnações anteriores é considerada como conhecimento: “O Senhor Bem-aventurado disse: Muitos nascimentos foram deixados para trás por Mim e por ti, Oh Arjuna. Eu os conheço todos, mas tu não conheces os teus, Oh Parantapa.” (BHAGAVAD-GITA, 2010, p. 94, II ; 63). Nos *Yoga-Sutras* de Patañjali, a clarificação da memória também é condição para o Êxtase ou *samadhi* que torna possível a descoberta da verdade ou conhecimento real em diferentes níveis de percepção: “Na clarificação da memória, quando a mente perde sua natureza essencial (subjetividade), por assim dizer, e somente o conhecimento brilha (através da mente), *nirvitarka samadhi* é atingido.” (TAIMNI, 1996, p. 96, st. I; 43.) Taimni comenta o pressuposto de que a verdade ou *realidade* conhecida pelo Êxtase ou *samadhi* já se encontra dentro do indivíduo como memória ou *smriti*: “Uma vez que o a mente do *yogi* desliga-se por completo do mundo exterior [i.e., dos cinco sentidos], a modificação [da mente] não pode ser classificada como ‘conhecimento correto’ ou ‘conhecimento errôneo’. Como ele não está dormindo, mas completamente consciente, também não se pode classificá-la como ‘sono’. Como não está aplicando *samyama* [concentração plena seguida de Êxtase, ou contemplação] a uma coisa imaginária, mas a uma coisa definida e cuja *realidade* está para ser conhecida, a modificação não pode classificar-se como ‘imaginação’. A modificação é realmente da natureza da memória, porque é uma reprodução na mente de algo que foi experienciado antes. Daí Patañjali chamar o processo de ‘clarificação da memória.’” (TAIMNI, 1996, p. 96.) “Esta privação [ou esquecimento, N.T.] do conhecimento de sua verdadeira natureza, que o envolve (o ser humano) no ciclo evolutivo, é produzida por um poder transcendental, inerente à Realidade Última, poder que é chamado *maya*, ou Grande Ilusão.” (TAIMNI, 1996, p. 119.) “A servidão de *purusha* (o espírito) na matéria é mantida pelo poder de obscurecimento das *citta-vrittis* (modificações da mente), que o impede de ver a verdade fundamental de sua existência e conhecer a si mesmo, em termos de como ele é verdadeiramente em sua natureza Divina. Estas *citta-vrittis* (modificações da mente) são causadas e mantidas pela consciência do ‘eu’, que dá origem a inúmeros desejos e mantém a mente em estado de constante agitação, a fim de satisfazer esses desejos. Se de alguma forma, essa força propulsora, que mantém a mente em perpétuo estado de movimento e mudança, puder ser aniquilada, a mente chegará automaticamente a um estado de repouso (*citta-vritti-nirodha*).” (TAIMNI, 1996, p. 199.) Os obstáculos que impedem o autoconhecimento, ou seja, o conhecimento da natureza divina do ser humano, são essencialmente subjetivos, como conclui Taimni: “Difícilmente o estudante necessita ser lembrado de que na prática essencial do *Yoga* estamos lidando com o recolhimento da consciência para dentro de si mesma e não com qualquer mudança material.” (TAIMNI, 1996, p. 52.)

Continuação da nota 156: O atributo da Onipresença de Deus é clássico na Teologia, podendo-se citar mais algumas passagens bíblicas como exemplo: “O espírito do Senhor enche o universo, dá consistência a todas as coisas, não ignora nenhum som.” (BÍBLIA, 1995, p. 1203-1204. [*Sabedoria* I: 7]) “Para onde ir, longe do teu sopro? Para onde fugir, longe da tua presença? Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol [inferno], aí te encontro. Se tomo as asas da alvorada para habitar nos limites do mar, mesmo lá é tua mão que me conduz, e tua mão direita me sustenta. Se eu dissesse: ‘Ao menos a treva me cubra, e a noite seja um cinto ao meu redor’ – mesmo a treva não é treva para ti, tanto a noite como o dia iluminam.” (BÍBLIA, 1995, p. 1104. [*Salmos* CXXXIX: 7-12])

Continuação da nota 159: Segundo, por exemplo, a Filosofia Advaita Vedanta, que é monista, o espírito individual já é, por assim dizer, “Deus no homem” ou um Princípio mais do que de Semelhança, mas de igualdade essencial, como se pode verificar citando Shankara: “Compreendendo que *Atman* [espírito] é

Brahman [Deus] e que nele este Universo é refletido, como uma cidade num espelho, tu alcançarás a meta final [*Moksha* ou libertação].” (SANKARACHARYA, 1992, p. 113. [st. 292])

Continuação da nota 209: “Para que todos sejam um, como tu, ó Pai, o és em mim, e eu em ti; que também eles sejam um em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 146. [João XVII: 21])

Continuação da nota 220: “Discurso IV(11) De qualquer modo que os homens venham a Mim, Eu lhes dou as boas-vindas, pois *são Meus todos e quaisquer caminhos* que os homens possam tomar, Oh *Partha*. Discurso VII (18) Todos estes são nobres, porém considero o sábio como verdadeiramente Eu Mesmo; ele unido ao SER, se fixa *em Mim, a Senda* suprema. Discurso IX (17) Sou o Pai deste universo, a Mãe, o Sustentador, o Avô, o Santo a conhecer-se, a Palavra de Poder⁵⁵⁴, e também o Rik, Saman, e Yajus⁵⁵⁵. (18) *A Senda*, Marido, Senhor, Testemunha, Moradia, Refúgio, Amante, Origem, Dissolução, Alicerce, Casa do Tesouro, Semente imperecível. (19) Dou calor, detenho e envio a chuva; *sou a imortalidade* e também a morte, ser e não-ser⁵⁵⁶, Oh Arjuna. Discurso X (3) Quem, entre os mortais sem ilusão, Me conhece como o inato, sem princípio, o grande Senhor do mundo, libera-se de todo o pecado. (4) Razão⁵⁵⁷, sabedoria, não-ilusão, perdão, *verdade*, auto-restrição, calma, prazer, dor, existência, não-existência, medo e também coragem, (5) Inocência, equanimidade, contentamento, austeridade, caridade, fama e vitupério são as diversas características dos seres que saem de Mim. (36) Eu sou a trapaça do trapaceiro, o esplendor das coisas esplêndidas Eu sou; Eu sou a vitória, sou a determinação, e *a verdade dos verazes Eu sou*. Discurso XV (7) Uma porção *do Meu próprio SER, transformada no mundo da vida* em um Espírito⁵⁵⁸ Imortal, faz girar ao redor de si os sentidos dos quais a mente⁵⁵⁹ é o sexto, velada na matéria⁵⁶⁰.” (BHAGAVAD-GITA, 2010, p. 96 – 243, grifo nosso.)

Continuação da nota 266: Assim, o poder econômico concentrado nas mãos das almas mais imaturas e ambiciosas seria equilibrado pelo poder político das almas mais sábias e altruístas, que, destituídas de privilégios de posses pessoais, teriam poder moral para governar com justiça. O sistema de Platão parece harmonizar, dessa forma, o estímulo à produtividade (que, muito depois, parece ter sido enfatizada no capitalismo) com a justiça social (que, muito depois, parece ter sido enfatizada no comunismo), mas além disso corrige o grande pecado da maioria dos sistemas: restringe os privilégios pessoais dos governantes, submetendo-os a uma austeridade pouco atraente para almas mais ambiciosas ou egoístas. Platão, em *A República*, não separava sua visão política dessa questão hierárquica das almas e seu estágio de desenvolvimento ou mérito individual (altruísmo relacionado ao metal de sua constituição) em sua transmigração, bem como com o mérito das almas. Conforme comenta Evans, parece que Kierkegaard tinha uma visa social distinta: “A encarnação torna o Cristianismo no que é chamado no *Postscript* (KIERKEGAARD, 1992) uma religião de ‘transcendência’. A transcendência é importante aqui não apenas por seu possível valor como uma correção e desafio aos meus erros individuais e orgulho, mas representa também a fundação de qualquer ordem social humana genuína. [...] Para frustrar essa tentativa humana de ‘autodeificação’, tipificado na filosofia política Hegeliana, nós necessitamos de um Deus que é verdadeiramente transcendente, de modo que a ordem estabelecida possa ser vista em sua relatividade, e a possibilidade de discordância crítica seja mantida aberta. Apesar do próprio conservadorismo político de Kierkegaard, existe um elemento radical em seu pensamento social e político, um elemento que está ligado à transcendência. Sem um Deus transcendente no tempo, nós humanos manufaturaremos um Deus em nossa própria imagem, e o faremos para apoiar o status quo.” (EVANS, 1992, p. 154)

Continuação da nota 270: “E eu dei-lhes a glória que a mim me deste, para que sejam um, como nós somos um. Eu neles, e tu em mim, para que eles sejam perfeitos em unidade, e para que o mundo conheça que tu me enviaste a mim, e que os tens amado a eles como me tens amado a mim.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 146. [João XVII: 22 – 23]) “Todavia falamos sabedoria entre os perfeitos; não porém a sabedoria deste mundo, nem dos príncipes deste mundo que se aniquilam; mas falamos a sabedoria de Deus [*Theosophia*] oculta em mistério, a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 213. [I Coríntios II: 6 – 7])

⁵⁵⁴ *Aumkara*, a Palavra Sagrada: *Om*.

⁵⁵⁵ Os Três Vedas.

⁵⁵⁶ *Sat* e *Asat*, o par de opostos finais, além dos quais está unicamente o Uno.

⁵⁵⁷ *Buddhi*.

⁵⁵⁸ *Jiva*, uma vida individualizada do Espírito Universal.

⁵⁵⁹ *Manas*.

⁵⁶⁰ *Prakriti*.

Continuação da nota 285: {"Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus." (BÍBLIA, 1995, p. 1872. [Mateus XVIII: 3])}, deva ser compreendida como um símbolo de uma qualificação mínima de pureza, talvez mais difícil de se preencher do que meras condições de domínio da linguagem ou mesmo de qualificações intelectuais. Entretanto, é obviamente possível amar de modo muito feliz a uma criancinha sem qualquer compreensão, ao contrário do que parece afirmar Climacus, conforme foi visto: "A infelicidade não consiste em que os amantes não possam ficar juntos, mas em que não consigam compreender-se. Esta aflição é afinal infinitamente mais profunda que aquela da qual as pessoas falam; pois uma tal infelicidade visa ao coração do amor e fere para a eternidade, ao inverso da outra, que não nos atinge senão no exterior e por um certo tempo, e que para as almas generosas não é senão uma brincadeira, como o fato de os amantes não se unirem no tempo." (KIERKEGAARD, 2008, p. 48) Permanece então a pergunta: A que tipo de compreensão entre os amantes refere-se Kierkegaard como condição para o amor não ser infeliz? E também: Dependerá o amor do desenvolvimento intelectual? Por outro lado, ainda que mais propriamente relacionada a um retorno à pureza original, talvez até de sua origem divina, a analogia cristã do retorno à condição da criança não parece relacionável com algum tipo de reminiscência platônica da condição original da alma?

Continuação da nota 287: Essa passagem da Escritura é assim comentada por São Clemente de Alexandria: "Pois é difícil falar da verdadeira luz, expondo palavras realmente puras e transparentes, a ouvintes mal preparados e de natureza porcina." (CLEMENT, 1997, v. 1, p. 28.)

Continuação da nota 288: Não se pode esquecer, ao comentar o Princípio do Sacrifício no Cristianismo, que o cordeiro representa evidentemente o símbolo do sacrifício do próprio Filho de Deus: "Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus" (BÍBLIA, 1999, NT p. 160, [Efésios V: 2]), para expiar os pecados do mundo, etc. Similarmente, também se encontra o Princípio do Sacrifício no Hinduísmo, associado na *Bhagavad-Gita* com uma concepção de serviço, gratidão ou sacrifício em retribuição: "Nos tempos remotos, tendo feito emanar a humanidade, o Senhor da emanação disse: [...] Nutri com isso [sacrifício] os Brilhantes [anjos], e que os Brilhantes vos nutram, assim, nutrindo-se uns aos outros, colhereis o supremo bem.[...] É verdadeiramente um ladrão aquele que desfruta das dádivas concedidas por Eles sem qualquer retribuição." (BHAGAVAD-GITA, 2010, p. 80-81. [sl. III: 10 – 12]) Também no Budismo Mahayana o sacrifício ou renúncia ao *nirvana* por compaixão pela humanidade se encontram no voto de *Bodhisattva*: "... por compaixão, renunciou à bem-aventurança do *nirvana* até que todas as criaturas, sem exceção, estivessem preparadas para entrar no *nirvana* antes dele, como o bom pastor que permite que seu rebanho passe primeiro pela porteira, e só depois passa ele, fechando-a atrás de si. [...] O voto de *Bodhisattva*, voto de permanecer no limiar até que todos tenham entrado antes dele, [...] em um ato perene de salvação universal." (ZIMMER, 2012, p. 377) Parece haver também mais um ponto de semelhança entre o Platonismo e o Cristianismo na Alegoria da Caverna da *República* de Platão, quando finalmente o prisioneiro conquista a liberdade e é motivado por compaixão ou piedade pelos companheiros que ainda estão presos na caverna, desejando poder salvá-los da caverna ou libertá-los da ignorância: "E quando se lembrasse de sua anterior habitação, da ciência da caverna e de seus antigos companheiros de cárcere, não crês que se consideraria feliz por haver mudado e sentiria piedade deles? [...] Se esse homem voltasse lá para baixo [...] não o matariam, se pudessem deitar-lhe a mão, a quem tentasse desatá-los e conduzi-los para a luz? Não há dúvida." (PLATÃO, 1996, p. 154 - 155. [República § 516 c – 517 a])

Continuação da nota 449: Tornou-se tradicional interpretar que João Batista era uma espécie de Elias ou o mesmo tipo de homem como o antigo profeta, mas o Cristo estava ciente da opinião e especulação popular a seu respeito [vide *Mateus XVI*: 14 citado abaixo], bem como da profecia sobre o retorno de Elias [vide *Mateus XVII*: 10-13 citado abaixo], e apesar disso fez uma declaração clara e inequívoca. Se a solução fosse estritamente pela lógica, tal questão polêmica sobre a reencarnação no Cristianismo pareceria ser simples, a saber: Se o Cristo afirmou sobre João Batista, como foi visto na origem desta nota (p. 95), que "ele [João Batista] é o Elias que havia de vir" [*Mateus XI*: 14], então a crença na reencarnação seria um fato no Cristianismo Primitivo; mas se o Cristo não fez literalmente tal afirmativa, então o que seria feito da suposta inspiração dos Evangelhos? Pelo menos Orígenes, ao que tudo parece indicar, teria sido coerentemente positivo em ambas as alternativas, a saber: sustentava sua versão doutrinária da reencarnação ou transmigração das almas, pelo menos segundo Butterworth (ORIGEN, 1973, p. xxxvii, p. 73-74, p. 145, p. 325), Reale e Antiseri (REALE & ANTISERI, 2003, v. 2, p. 46), no Cristianismo, e também sustentava que nem sempre a Bíblia devia ser interpretada literalmente, mas antes alegoricamente, afirmando que a Escritura tinha 'corpo, alma e espírito', como foi visto e desenvolvido

(vide p. 91 *et seq.*). Cabe lembrar que não se trata de uma citação isolada, mas há diversas citações bíblicas sobre esse tema, como segue: “E seus discípulos o interrogaram, dizendo: Por que dizem então os escribas que é mister que Elias venha primeiro? E Jesus, respondendo, disse-lhes: Em verdade Elias virá primeiro e restaurará todas as coisas; mas digo-vos que já veio e não o conheceram, mas fizeram-lhe tudo o que quiseram. Assim farão eles também padecer o Filho do Homem. Então entenderam os discípulos que lhes falara de João Batista.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 27-28. [Mateus XVII: 10-13]) “E, chegando Jesus às partes de Cesareia de Filipo, interrogou os seus discípulos, dizendo: Quem dizem os homens ser o Filho do homem? E eles disseram: Uns João Batista, outros Elias, e outros Jeremias ou um dos profetas.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 26. [Mateus XVI: 13-14]) “Apareceu-lhe, então, o Anjo do Senhor [...] Disse-lhe, porém, o Anjo: ‘Não temas, Zacarias, porque a tua súplica foi ouvida, e Isabel, tua mulher, vai te dar um filho, ao qual porás o nome de João. Terás alegria e regozijo, e muitos se alegrarão com o seu nascimento. Pois ele será grande diante do Senhor; não beberá vinho, nem bebida embriagante; ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe e converterá muitos dos filhos de Israel ao Senhor, seu Deus. Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de Elias, a fim de converter os corações dos pais aos filhos e os rebeldes à prudência dos justos, para preparar ao Senhor um povo bem disposto.’ [...] Respondeu-lhe o Anjo: ‘Eu sou Gabriel; assisto diante de Deus e fui enviado para anunciar-te essa boa nova.’” (BÍBLIA, 1995, p. 1926-1927. [Lucas I: 11-19]) “E, naqueles dias, apareceu João Batista pregando no deserto da Judeia. E dizendo: Arrependei-vos, porque é chegado o reino dos céus. Porque este é o anunciado pelo profeta Isaías, que disse: Voz do que clama no deserto: preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 7. [Mateus III: 1-3]) “‘Eis que vos enviarei Elias, o profeta, antes que chegue o dia de Iahweh, grande e terrível.’” (BÍBLIA, 1995, p. 1824. [Malaquias III: 23]) “Uma voz clama: ‘No deserto, abri um caminho para Iahweh; na estepe, aplainai uma vereda para o nosso Deus.’” (BÍBLIA, 1995, p. 1421. [Isaias XL: 3]) Vide também *Marcos* I: 2-3; *Lucas* III: 4; *Malaquias* IV: 5; *Isaias* XLV: 2; *Sabedoria* VIII: 19-20; etc.

Continuação da nota 495: Conforme Zimmer cita o *Katha Upanishad*: “O Eu (*atman*) é o dono da carruagem; o corpo (*sharira*) é a carruagem; a consciência e o discernimento intuitivo (*buddhi*) é o cocheiro; a função pensante (*manas*) são as rédeas; as forças sensoriais (*indriya*) são os cavalos; e os objetos ou esferas da percepção dos sentidos (*visaya*) são o campo de pastagem (*gocara* [as trilhas e o pasto do animal]). O indivíduo no qual o Eu, as forças sensoriais e a mente se encontram unidos, é chamado de ‘aquele que come’ ou ‘aquele que desfruta’ (*bhoktri*). (*Katha-Upanishad* 3. 5-9. Compare com a descrição que Platão faz da carruagem no *Fedro*.)” (ZIMMER, 2012, p. 263 [Cfe. LINDEMANN & OLIVEIRA, 2011, p. 16-20]) O homem é, assim, comparado com um complexo conjunto de elementos constituintes da carruagem, e o corpo físico é comparado com a carruagem propriamente dita, ou seja, um mero meio de transporte ou instrumento de experiência que evidentemente não sabe o motivo da jornada, assunto que na alegoria deveria ser do conhecimento do passageiro ou dono da carruagem.

Continuação da nota 505: Esse objetivo evolutivo da vida, ou seja, da relação do espírito com a matéria, também está há milênios resumido nos *Yoga-Sutras* de Patañjali: “O propósito da união de *purusha* [espírito] e *prakriti* [matéria] é a conscientização, pelo *purusha* [espírito], se sua verdadeira natureza e do desenvolvimento dos poderes inerentes a ele e a *prakriti* [matéria].” (TAIMNI, 1996, p. 156. [st. II: 23])

Continuação da nota 523: Sobre a diferença na lembrança, conforme consta na *Bhagavad-Gita*, no diálogo entre Krishna e Arjuna: “Muitos nascimentos foram deixados para trás por Mim e por ti, Oh Arjuna. Eu os conheço todos, mas tu não conheces os teus, Oh Parantapa.” (BHAGAVAD-GITA, 2010, p. 94, IV: 5). Segundo a Filosofia do Yoga, o desenvolvimento dos poderes psíquicos (*siddhis*) é mais seguro (TAIMNI, 1996, p. 289 *et seq.* [st. IV: 1]) pelo êxtase (*samadhi*), e torna possível a lembrança das reencarnações anteriores: “Pela percepção direta [por *samadhi*] das impressões (é obtido) o conhecimento do nascimento anterior.” (TAIMNI, 1996, p. 247. [st. III: 18]) Tudo parece indicar que João Batista não tinha esses poderes psíquicos porque ainda não conhecera o êxtase ou ‘não era renascido no céu’: “Em verdade vos digo que, entre os que de mulher tem nascido, não apareceu alguém maior do que João Batista; mas aquele que é o menor no reino dos céus é maior do que ele.” (BÍBLIA, 1969, NT p. 18. [Mateus XI: 11]) “Porque todos os profetas bem como a lei profetizaram até João. E, se quiserdes dar crédito, ele é o Elias que havia de vir. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça.” (BÍBLIA, 1995, p. 1858. [Mateus XI: 13-15]).

Referências Bibliográficas Primárias

ARISTOTLE. *Great Books of the Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1984. 26th printing. v. 8 & v. 9.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011. 567 p.

BETTENSON, Henry. *The Early Christian Fathers*. London: Oxford University Press, 1969.

BLUCK, R.S. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961. 484 p.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas – SP: Unicamp, 1992.

EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: the religious philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ, USA: Humanities Press, 1983.

_____. *Passionate Reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington, IN, USA: Indiana University Press, 1992.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GARELICK, Herbert M. *The Anti-Christianity of Kierkegaard*. The Hauge; Martinus Nijhoff, 1965.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A Palavra e o Silêncio*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. *Paixão pelo Paradoxo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GUTHRIE, W.K.C. *Orfeo y la Religión Griega*. Madrid: Siruela, 2003.

HANNAY, Alastair. *Kierkegaard*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

_____. *Kierkegaard: a biography*. New York: Cambridge University Press, 2001.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Attack Upon "Christendom"*. Trad. Walter Lowrie. Boston: The Beacon Press, 1957.

_____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Trad. Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton, NJ, USA: Princeton University Press, 1992. v. 1.

_____. *Desespero a Doença Mortal*. Trad. Ana Keil. Porto, Portugal: Rés, s.d. [1989]

_____. *Migalhas Filosóficas*. Trad. Ernani Reichmann & Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008. 2. ed.

_____. *O Conceito de Angústia*. Trad. Alvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010. 2. ed.

_____. *O Conceito de Ironia; constantemente referido a Sócrates*. Trad. Alvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Philosophical Fragments*. Trad. Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton, NJ, USA: Princeton, 1985.

_____. *Repetition and Philosophical Crumbs*. Trad. M.G. Piety. New York: Oxford University Press, 2009. [a]

_____. *Temor e Tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009. [b]

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MARTENS, Paul. Origen: Kierkegaard's Equivocal Appropriation of Origen of Alexandria. In: STEWART, Jon, comp. *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. Aldershot, U.K.: Ashgate, 2008. [xviii+330pp.] v. 4, p. 111-21.

ORIGEN. *On The First Principles*. [Koetschau's text of *De Principiis*] 1st Introduction by Henry de Lubac. 2nd Introduction and Translation by G.W. Butterworth [Former Edition: New York, Harper & Row, 1966] Gloucester, MA, USA: Peter Smith Pub. Inc., 1973. [ISBN: 0-8446-2685-6]

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística; 20)

_____. *Tratado sobre os Princípios*. Introd. Bento Silva Santos. Trad. João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Patrística; 30)

_____. *Contra Celso*. Trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Editorial Católica, 1967.

PAINE, S.R. *Exclusivismo, Inclusivismo e Pluralismo Religioso*. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá – PR: UEM, (Ano I, nº 1), mai./2008. p. 100-110.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2009.

PEREIRA, M.H. da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

PLATÓN. *Dialogos*. Trad. Francisco Seguí. Bogota: Colombia, Ediciones Universales, 1984. 4. v.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010. 12. ed.

_____. *A República [de]*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva: 2012. 1. ed. 2. reimp.

_____. *Diálogos: A República*. Trad. Leonel Vallandro. [Direitos cedidos por Editora Globo S.A.] Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. 24. ed.

_____. *Górgias [de]*. Trad. Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. [Texto grego estabelecido por John Burnet.] Rio de Janeiro: PUC-Rio / Loyola, 2001.

PLATO. *Great Books of the Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1984. 26th printing. v. 7.

PLOTINUS. *Great Books of the Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1984. 26th printing. v. 17.

POJMAN, Louis. *The Logic of Subjectivity*. University, Ala.; University of Alabama Press, 1984.

PORTUGAL, Agnaldo C. & COSTA, Abraão L.F. O Ateísmo Francês Contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p.127-144, jul./set. 2010.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1995. [obra completa] 5v.

_____. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

REDYSON, D. & ALMEIDA, J. M. Ludwig Feuerbach e Soren Kierkegaard; Sobre a Religião, a Natureza e o Homem. IN: *Numen*, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, 2011. p. 73-87.

ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*, 2007. 247 p. Tese de Doutorado – [São Leopoldo – RS] Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, 2007.

SANTOS, Bento Silva (O.S.B.). *A Imortalidade da Alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102 a– 107b)*. Porto Alegre: EIPUCRS, 1999.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012.

Referências Bibliográficas Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 2. ed.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984. 11.ed.

BHAGAVAD-GITA. Trad. Annie Besant & Ricardo Lindemann. Brasília: Ed. Teosófica, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém, A. São Paulo: Paulus, 1995. 7. ed.

BÍBLIA Pastoral, Nova. São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA Sagrada, A. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. [Revista e Atualizada no Brasil] Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. 2. ed.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The Stromata or Miscellanies*. Whitefish, MT, USA: Kessinger Publishing, 1997.

CROUZUEL, H. & SIMONETTI, M. *Origène; Traité des Principes*. Paris: Cerf, 1978.

DAVIS, Leo Donald. S.J. *The First Seven Ecumenical Councils (325 - 787); Their History and Theology*. Collegeville, USA: The Liturgical Press, 1990.

DICIONÁRIO de Filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2011. 2. ed.

DICIONÁRIO Patrístico e de Antigüidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUFFY, Eamon. *Santos e Pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GIORDANI, Mário C. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1967.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LINDEMANN, Ricardo & OLIVEIRA, Pedro. *A Tradição-Sabedoria: uma introdução ao estudo comparado de filosofia oriental e ocidental*. Brasília: Teosófica, 2011. 5. ed.

MEAD, G.R.S. *Plotinus*. Mokolumne Hill, CA, USA: Health Research Unusual Books, 1966. [Republishing TAYLOR, Thomas. *Select Works of Plotinus*. 1895]

MONIER MONIER-WILLIAMS, Sir. (M.A., K.C.I.E.) *A Sanskrit – English Dictionary*. [First Edition: Oxford University Press, 1899] Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

SANKARACHARYA. *Viveka-Chudamani: a joia suprema da sabedoria*. Trad. Mohini M. Chatterji & Murillo Nunes de Azevedo. Brasília: Teosófica, 1992.

TAIMNI, I.K., PhD. *A Ciência do Yoga*. [Tradução e comentário dos *Yoga-Sutras* de Patañjali] Revisão Técnica e Notas Alcyr A. Ferreira & Ricardo Lindemann. Brasília: Ed. Teosófica, 1996.

THE DHAMMAPADA. Trad. S. Radhakrishnan. Madras: Oxford University Press, 1984. 8. ed.

THE HOLY Bible. King James Version [1611]. Reference Edition [Translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised] New York: American Bible Society, 1980.

UNESCO's Constitution. Adopted 16th Nov. 1945. Disponível em: <
[http://portal.unesco.org/en/ev.php-
URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) > Acesso em
18.04.2014

ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. [Compilado por Joseph Campbell] São Paulo: Palas Athena, 2012. 5. ed.