



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

O (INTROITO DO) EVANGELHO SEGUNDO SÃO JOÃO SEGUNDO JOÃO CLÍMACUS

ALEX RIBOLLI¹

RESUMO

Este artigo pretende correlacionar o prólogo do Evangelho segundo São João com as categorias e concepções kierkegaardianas expostas na obra pseudonímica Migalhas Filosóficas, ou, inversamente, aplicá-las ao referido excerto bíblico, marcadamente filosófico. Longe de buscar uma teologia cristológica na obra do dinamarquês, e tampouco defendendo uma antecipação dos conceitos de João Clímacus no Novo Testamento, esse artigo busca, modestamente, explicitar uma adequação entre ambos os textos, respondendo ao problema que pode ser expresso na seguinte pergunta: é possível uma interpretação filosófica e “kierkegaardiana” do Prólogo do Evangelho de São João? A resposta a essas perguntas será articulada sobre duas seções, ora, em um primeiro momento, abordando diretamente o Prólogo, ora, em um segundo, correlacionando-o propriamente com o título pseudonímico.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard. Migalhas Filosóficas. João Clímacus. Evangelho.

1 Universidade do Vale do Rio dos Sinos

“NO PRINCÍPIO ERA O VERBO...”: O LUGAR E O SIGNIFICADO DO PRÓLOGO JOANINO

Prólogo. No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. (...) Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. (...) a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome, eles, que não foram gerados nem de sangue, nem de uma vontade da carne, nem do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto do Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade. (...) Este é aquele de quem eu disse: o que vem depois de mim, passou adiante de mim, porque existia antes de mim. Pois de sua plenitude todos nós recebemos graça por graça; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer. (Bíblia, 2022, pp. 1842-1844).

O Evangelho de Jesus Cristo segundo São João é, na disposição do cânon novo testamentário, o quarto evangelho canônico, sucedendo os Evangelhos sinópticos de Mateus, Marcos e Lucas, cujos *summarius* e ordem foram estabelecidos por volta do ano 393 no Concílio de Hipona. Assemelha-se a eles, assim, por registrar substanciais episódios acerca da vida pública de Jesus Cristo, contendo relatos desde as palavras de São João Batista até sua paixão e morte. Diferencia-se deles, não obstante, por alguns motivos, em razão dos quais não é exegeticamente considerado como evangelho sinóptico. Quanto à sua estrutura interna, para começar, os relatos joaninos se subdividem em quatro grandes blocos: além do Prólogo, também abrangem os Livros dos Sinais e da Glória, a que se segue um Epílogo a partir do capítulo 21. Quanto ao seu conteúdo expositivo, há aí também alguns acréscimos no comparativo com os demais evangelhos canônicos, entre outras coisas: (a) a narrativa de testemunhos e milagres naqueles não contemplados, de que são exemplos notáveis a transformação da água em vinho em Caná e a ressurreição de Lázaro; (b) a inclusão de passagens às quais não se faz referência em outros livros, como o discurso sequencial à multiplicação dos pães; (c) uma abordagem teológica distinta, com foco na divindade da figura de Cristo; (d) sua confecção e seu endereçamento em um contexto helênico, por volta do final do primeiro século, tanto do ponto de vista conceitual como topográfico; e, enfim, (e) a apropriação de um simbolismo característico que se expressa numericamente, seja, por exemplo, na consideração do algarismo 7 como índice de totalidade e perfeição (e daí o aparecimento do vocábulo “curado” em sete vezes no relato de cura do paraplético, a cura do filho do funcionário à hora sétima e a menção à Páscoa de Cristo em sete ocasiões), seja na consideração do algarismo 6 como sinal de deformidade e incompletude (a

condenação de Jesus à morte se dá à hora sexta, bem como em seis oportunidades se faz alusão às festividades judaicas e aos ritos correspondentes, cujas talhas de purificação também são seis, os quais foram “atualizados” e perfectibilizados em Cristo). (Bíblia, 2022, pp. 1835-1841).

Se essas são as circunstâncias de espaço e tempo de que brotam e em que se inserem os registros joaninos, podemos agora focalizar em seu prólogo, com o qual inauguramos o artigo. As características mencionadas do Evangelho segundo São João são antecipadas e sumariadas no proêmio, seja na forma, seja no conteúdo. Em relação à forma, nota-se no introito não apenas uma linguagem simbólica, para além de um relato proto-jornalístico, mas também o desenvolvimento de uma teologia cristológica plenamente desenvolvida do e em contato com o mundo grego além de Éfeso. Pode-se compará-lo, sob esse aspecto, com um hino exordial, com a *overture* de uma ópera. De fato, a exposição quase poética do Prólogo se deixa evidenciar mesmo na sua estrutura sintática e morfológica, em que os sintagmas curtos se conectam pela identidade da última letra grega de uma sentença com a primeira da sentença subsequente. (Senior; Collins; Getty, 2016, pp. 1486-1487).

Ainda em respeito à sua forma, o Prólogo tanto afirma seus principais temas e motivos – a vida, a luz, a verdade, a preexistência do *Logos* e a revelação de Deus no *Logos* encarnado – como também explicita o recurso à simbologia com o fim de introduzir os sinais salvíficos e hieráticos da passagem terrena do Cristo. O evangelista ali apresenta o significado escatológico dos relatos que se seguirão nos capítulos seguintes. Ao se proclamar no preâmbulo Jesus Cristo como o *Logos* de Deus Pai em razão do qual tudo foi feito, e sem o qual nada seria feito, antecipa-se o relato glorioso da obra conciliadora, reformadora e redentora do Filho: o milagre da transformação da água em vinho como simbolizando o aperfeiçoamento, ou mesmo a superação, do rito judaico e a obra transformadora de Cristo; a cura do filho do oficial vocalizada por Jesus como símbolo de sua palavra vivificante; a cura do paraplégico na água, a representar a renovação pela purificação da vida; a multiplicação dos pães, a Eucaristia e o andar sobre a água, simbolismo do novo êxodo e do retorno ao Pai; a cura do cego, como representação da vitória da luz sobre as trevas e do Cristo como luz do mundo; e a ressurreição de Lázaro, sinal da salvação e da vitória sobre a morte – todos esses relatos salvíficos são simbolicamente antecipados e estão simbolicamente contidos no Prólogo. (Senior; Collins; Getty, 2016, p. 1486). E aqui podemos avançar sobre seu conteúdo.

O introito joanino é inaugurado com um paralelismo com o início do Livro de Gênesis: “no princípio” é a expressão inaugural do Antigo Testamento. Trata-se tanto de localizar no tempo a origem da história humana, sobre a qual paira a eternidade, identificada com um atributo de Deus, como de ressaltar a própria atemporalidade enquanto predicado divino. O momento ou a circunstância, o

que Kierkegaard chamará de “instante”, da relação bilateral entre “eternidade” e “temporalidade” se dá através do *Logos*, cuja ação se expressa pelo verbo “ser”, conjugado no pretérito perfeito pelo fato de o evangelista referir-se a um evento que, embora tenha efeitos futuros, consumou-se na perspectiva histórica. O verbo “ser”, a propósito, indica os três significados da primeira frase: relação, predicação e existência. O “Verbo”, uma das traduções indicadas para *Logos*, representa, em termos gerais, o próprio Cristo, a personificação e a atividade criativa de Deus, a “realidade última”, cuja vinda/passagem real e carnal se traduz no novo modo de presença do Criador entre as criaturas; traduz-se, mais ainda, na materialização do tabernáculo tal qual se noticiava no Êxodo (25: 8-9), em torno do qual o povo de Deus se reúne. Voltaremos ao sentido da palavra *Logos*, mas, para além de “Verbo”, ela também significa “Razão”, ou seja, “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito”. (Senior; Collins; Getty, 2016, pp. 1487-1488).

Santo Tomás de Aquino, citando pensadores da patrística tais como Santo Agostinho e São João Crisóstomo, declara que a frase “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” é uma decorrência natural do texto, porque, uma vez exposta a natureza do Verbo (o Deus Filho) Criador, volta-se agora à criação em sua totalidade – e numa dupla acepção. Se aquele por quem tudo foi feito é infinito, também ele é o princípio do tempo; se aquele por quem tudo foi feito é também carne, ele é também o princípio das coisas no espaço e na dimensão supraespacial. Aí estão inclusas não apenas as coisas materiais e visíveis, como se conta no Livro do Gênesis em alusão ao firmamento, ao céu e às espécies, mas também, e sobretudo, as imateriais e meramente inteligíveis. Em qualquer dos casos, o evangelista nos transporta à obra de Deus através de seu *Logos*. Ele nos conduz a um olhar, ainda que panorâmico, de todos os sinais da ação de Deus no tempo, de que constituem exemplos eloquentes os milagres operados ao longo da narrativa. O prólogo, assim, transita entre o Criador e a criação e em um duplo sentido ou direção: por um lado, aproximando-se do Antigo Testamento e do relato de Moisés no Gênesis, ao apontar precisamente para Deus e suas obras; por outro, no entanto, distanciando-se do relato moiseístico por não detalhar o ato da criação e a criação ela mesma, mas por sintetizá-los no *Logos* criador. (Aquino, 2021, pp. 41-44).

Em continuidade com essa exposição, as sentenças sequenciais “nele estava a vida e a vida era a luz dos homens, e a luz resplandece nas trevas, mas as trevas não o receberam” exprimem uma parte da criação, que são os bens espirituais. Os bens espirituais, no entanto, como o dom da vida e a luz da inteligência e da verdade, só alcançam aqueles que se dispõem a entender e a viver. Veremos na próxima seção como isso repercute na análise kierkegaardiana do “discípulo”. Por ora, basta dizer que luz e vida são correlatos na mesma proporção em que são antônimos de trevas e morte. Em outras palavras, quem vive nas trevas, longe da luz, da verdade e da vida, está em realidade morto espiritualmente, ainda que vivo biologicamente; a recíproca é verdadeira, porquanto a criatura que deseja Cristo viverá mesmo que morra, como o próprio Cristo, aquele em que “estava a vida”, lembra em outro

trecho do evangelho. Esse trecho do prólogo é replicado, em outras palavras, na sequência “o Verbo era a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem ao mundo; ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não conheceu”. (Aquino, 2021, pp. 44-55).

O seguimento do prólogo, que se estende do relato que o Verbo “estava no mundo...” até “deu poder de se tornarem filhos de Deus (por vontade de Deus)”, antecede o trecho que, talvez, mais nos interessa para fins desse artigo. Esse trecho do Evangelho que acabamos de citar, para além de ilustrar as “trevas” com o mundo e aqueles que não receberam e creram no Cristo, acentua uma vez mais a misericórdia divina. Etimologicamente, “misericórdia” é a junção de duas palavras, “miserere” e “corde”, ou seja, um “coração que sofre”. A interpretação com a qual boa parcela dos exegetas concorda tem esse sentido: ainda que parte da criação e das criaturas não tenham aceitado Jesus Cristo, ele assumiu a mesma condição, a nossa condição humana, para também sofrer conosco, cujo ápice, obviamente, será relatado na narrativa da paixão, desde o suor cruento à morte cruenta na cruz. A todos, no entanto, foi dada a condição, ou o “poder”, de serem filhos de Deus e irmãos em Cristo. A todos, portanto, foram ensejados os bens, espirituais e materiais, de que o evangelista já falara. A apenas alguns, no entanto, esses bens foram de fato entregues, porque apenas alguns aceitaram e creram no Cristo e se tornaram, assim, filhos de Deus. (Aquino, 2021, pp. 56-57).

Quando acima mencionávamos o trecho que mais interessava aos propósitos do artigo, fazíamos alusão ao excerto “e o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. Essa é a instância do prólogo em que mais se evidencia, tanto na perspectiva do evangelista como na nossa enquanto leitores, que o Verbo, a quem se atribui natureza e todos os predicados divinos, assumiu a condição humana em circunstâncias específicas de espaço e tempo – históricas e contingentes, portanto. Na hermenêutica patrística, a encarnação do Verbo divino, a vinda material de Deus ao mundo, é uma via dupla, porque, na fórmula de São João Crisóstomo, o Filho de Deus não apenas se tornou Filho do Homem: tornou-se-o, também, para que o homem se tornasse filho de Deus. Santo Agostinho, por outro lado, estabelece o paralelo da vinda de Deus com uma característica intersubjetiva do homem: assim como nossas palavras se corporificam pela nossa voz para manifestar a outros o nosso pensamento, também o Verbo de Deus se corporificou e se manifestou na carne humana (apud Aquino, 2021, p. 58). Essa manifestação, chamada pelo mesmo João Crisóstomo de “advento” ou “presença”, também é, na opinião dos exegetas do primeiro milênio, a aproximação e mesmo a união do divino ao humano. Se o próprio Deus habitou entre nós, homens, então todos os seus predicados absolutos, plasmados no Filho, foram introduzidos na contingência histórica. A perfeição se juntou à imperfeição, a vida tangeu a morte, a eternidade tocou o tempo, o infinito entrou na história.

Essas categorias, cuja compreensão transcende o entendimento humano, são *ipso facto* delegadas à fé. Não há epistemologia que dê conta de problemas desse caráter. A essa declaração, podemos antecipar, Kierkegaard se filiará em concordância. A propósito de Kierkegaard, volvemo-nos agora a suas *Migalhas Filosóficas*. O que foi até agora aduzido representa as opiniões de exegetas cristãos, sobretudo do primeiro milênio, a respeito da literalidade do prólogo do Evangelho segundo João. O nosso propósito, agora, é submeter o mesmo texto evangélico à análise do pseudônimo eutrapélico João Clímacus. Uma vez que é sabida a inclinação de Soren Kierkegaard ao cristianismo e de suas diversas alusões a passagens bíblicas, bem como considerando a influência luterana sobre a obra do filósofo, a nossa tentativa de cotejo de ambos os textos é, em última análise, uma tentativa de resposta ao seguinte problema: é possível uma interpretação filosófica e “kierkegaardiana” do Prólogo do Evangelho de São João?

“E O VERBO DIVINO SE FEZ CARNE...”: UMA APROXIMAÇÃO COM O PARADOXO KIERKEGAARDIANO DO ABSOLUTO

Ainda que não seja óbvio, sabe-se que o *corpus* da obra de Soren Kierkegaard se insere em um contexto pós-hegeliano, apresentando-se, com efeito, como tentativa de resposta a vários problemas caros e característicos de um século XIX embebido, por um lado, de um longitudinal distanciamento de uma concepção sistemática de filosofia tal como propugnava Hegel e, por outro, e por isso mesmo, de uma influência cada vez mais crescente das *Naturwissenschaften*. O título mesmo da obra, na tradução do professor Álvaro Valls “Migalhas Filosóficas, ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus”, bem como as alusões panegíricas a outro contemporâneo também crítico de Hegel, Adolf Trendelenburg, são um bom indicativo desse afastamento do idealismo alemão. (Silva, 2015, pp. 33-34). Ademais, uma nota distintiva do contexto mais amplo do XIX – e também de parcela da filosofia contemporânea posterior – dessa rejeição ao idealismo, que também se apresenta como uma de suas causas, são as mencionadas “ciências da natureza”, em virtude das quais problemas clássicos da filosofia – como, por exemplo, a configuração da subjetividade e sua relação com o mundo, a natureza do conhecimento e da ciência e sua relação com o conceito de verdade e a constituição do dever em um mundo *desencantado*² – foram retrabalhados e colocados em uma nova perspectiva. As recém-empiricizadas ciências, somadas a fatores e movimentos intrincados em um mosaico secularizado (materialismo, ateísmo, historicismo etc.), engendram vida e obra de pensadores como, entre outros, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, David Strauss e G. E. Lessing.

2 Referência, obviamente, ao conceito weberiano de Entzauberung der Welt.

As *Migalhas Filosóficas* são um produto deste cenário. De fato, não só a esquerda hegeliana constitui um estrato de autores com os quais Kierkegaard polemiza como o feixe de problemas a que se aludiu acima delineia o horizonte de referência das teses do dinamarquês. A título de exemplo, as interpretações “materialistas” dos Evangelhos Sinópticos, considerados por Bauer e Strauss como relatos poéticos sem instância transcendente, e do próprio Cristianismo, cuja sacralidade foi reduzida a aspirações humanas por Feuerbach, são elementos desse composto, a que se acrescenta a crítica de Lessing centrada na dualidade *Beweis des Geistes* e *Beweis der Kraft*, a saber, na diferença entre verdades necessárias e verdades contingentes. Segundo Lessing, conquanto o Cristianismo propugne verdades absolutas, elas, em última análise, repousam sobre a contingência de eventos históricos narrados no Novo Testamento. Fortemente influenciado pelo materialismo de sua época, palco do *Atheismusstreit* e do *Materialismusstreit* (Israel, 2019, pp. 616-623), Lessing conclui que o Cristianismo consiste em um “salto”, na incomensurabilidade entre as verdades que advoga e as verdades sobre que se sustenta. (Kierkegaard, 2011, pp. 13-14). A pergunta, assim, pela verdade do Cristianismo é um desdobramento da pergunta pelo que é a verdade *lato sensu*. Pode-se afirmar que são esses os problemas mais gerais – o que é a verdade e como ela é apreendida ou ensinada ao indivíduo – que balizam as *Migalhas*. (Silva, 2011, pp. 113-122; Silva, 2012, pp. 13-24).

A resposta a tais perguntas, evidentemente, não é articulada apenas nas *Migalhas*, mas encontra um tratamento aprofundado ao longo da obra kierkegaardiana. Não é nosso propósito avançar sobre esse caminho, mas brevemente recordar o percurso da obra em comento, as *Migalhas*, para compreendermos seus conceitos e então correlacioná-los ao prólogo joanino. Em nossa obra de enfoque, portanto, João Clímacus se propõe a apresentar dois projetos teóricos antagônicos de resposta ao problema acima – um primeiro projeto de origem “socrática” e um segundo que, por falta de terminologia mais apropriada, chamaremos de “a-socrático”. Segundo Clímacus, a resposta à questão “como se pode apreender a verdade?” não é possível na concepção socrática, porque, como lembra o diálogo Menon, não se pode buscar o que se sabe porque já se sabe, da mesma forma que, inversamente, não se pode buscar o que não se sabe, porque nem mesmo se sabe o que se procurar. A “procura” e a “apreensão” da verdade são, em verdade, uma mera “lembrança”, uma “excogitação” daquilo que o homem já possui gravado em sua alma e em sua natureza, de tal modo que os problemas afetos à verdade, especialmente numa perspectiva histórica, são esvaziados.³ (Kierkegaard, 2011, pp. 27-31).

Antepõe-se ao socrático um projeto em que a perspectiva histórica, por outro lado, importa. Esse segundo empreendimento teórico introduzido por João Clímacus apresenta o homem como que apartado da verdade: o homem não apenas

3 Os problemas que fixamos são assim expressos no frontispício da obra: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?”, “Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?”, e “Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”.

está distanciado por sua própria miséria da verdade, por força de um fenômeno a que ele dá o nome de “pecado”, como também não tem as condições de, por si só, alcançá-la. Nesse sentido, é necessário que a verdade seja conduzida até o homem por um “mestre” – não qualquer mestre, mas um “mestre divino”. Ora, como o homem decaído está *originalmente* na não-verdade, e esta prefigura uma escravidão de cujo jugo o homem não pode se libertar, o mestre divino é também redentor, libertador e conciliador: ao resgatar o homem da não-verdade, ensejando-lhe as condições para apreendê-la e assim libertar-se, o homem tem a possibilidade de ser redimido. A história importa, sob esse aspecto, porque o *instante* quando há o encontro do discípulo com o mestre, ou a ascensão da não-verdade à verdade, da escravidão à liberdade, também importa. A esse “instante”, locupletado de eternidade, João Clímacus dá o nome de “plenitude dos tempos”. (Kierkegaard, 2011, pp. 31-41). Em breve voltaremos a esse conceito.

As diferenças, ou mesmo o antagonismo, entre os dois projetos teóricos se deixam explicitar por uma correspondente diferença na perspectiva de história e temporalidade. Enquanto para os gregos história e temporalidade em regra obedecem a uma dinâmica cíclica, elas são, na acepção cristã, lineares, de tal modo que *origem* e *fim*, conceitos indeterminados numa concepção circular, determinam e marcam o percurso em uma perspectiva de escala. Em verdade, é o advento do cristianismo que torna hegemônica uma noção linear de história, cujo significado se esvazia em uma compreensão meramente cíclica sem início e fim, da qual o próprio Kierkegaard se aproxima. E aqui podemos nós também nos aproximarmos de seus conceitos fundamentais nas *Migalhas*.

Sabe-se que boa parcela das obras de Soren Kierkegaard trabalha sobre e com conceitos ou passagens bíblicas ou, ainda, lança mão de personagens ali retratados, cuja trajetória é recapitulada com propósitos específicos. *Enten – Elle, Temor e Tremor, Discursos Edificantes, O Conceito de Angústia* e o *Desespero Humano* são, a título de exemplo, obras kierkegaardianas que envolvem esses elementos carregados de sacralidade. O interesse pelos relatos e personagens bíblicos, bem como pelo seu valor de verdade, torna-se ainda mais explícito nos escritos do *Anti-Clímacus Prática do Cristianismo*, em que o dinamarquês, ao estabelecer as diferenças entre Cristianismo e Críandade, também diferencia duas facetas em Nosso Senhor Jesus Cristo, ora como figura redentora, ora como figura de protótipo. (HONG, H; HONG, E; 2000, p. 373). Não avançaremos por aí. Nosso intento, nesse caso, é ressaltar o interesse de Kierkegaard pelo assunto. Trata-se, em verdade, de nosso primeiro argumento em favor da aproximação⁴ entre o prólogo joanino e as

4 O nosso problema – o de apontar uma aproximação entre o autor, sua obra *Migalhas* e a introdução do Evangelho Segundo São João – estaria esvaziado se não houvesse, de princípio e de um ponto de vista biográfico, o interesse de Kierkegaard pela fé cristã. Esse interesse é muito bem documentado e glosado pela literatura especializada, à qual não faz sentido, aqui, recorrer. A bibliografia utilizada neste artigo, não obstante, serve de bom parâmetro para estabelecer esse liame entre a filosofia do dinamarquês e a fé lato sensu cristã.

Migalhas Filosóficas, obra que também contém, portanto, o mesmo interesse e os mesmos elementos bíblicos e cristãos.⁵ (Sousa, 2016, pp. 559-582).

Já vimos que as *Migalhas* consistem, do ponto de vista de sua forma, em um projeto antagônico ao modelo socrático (que também podemos entender por “modelo platônico”), com base no qual a verdade e o problema de sua relação com o homem recebem novo tratamento. João Clímacus afirma que o homem está na não-verdade, cujo contrário – a verdade, portanto – precisa ser conduzida até ele por um Mestre de natureza divina. Vimos também que a condição do homem enquanto não-verdade é o pecado. Podemos compreender o pecado como o contrário da graça, aqui entendida preliminarmente como a condição de possibilidade de se chegar, ou de ser aproximado, à verdade e assim ser salvo. O pecado, na perspectiva de Kierkegaard, está na contramão do entendimento teológico majoritário, segundo o qual se trata de uma mera ofensa a Deus e em decorrência de uma causa original ocorrida em jardins edênicos. O pecado, portanto, não é a mera concupiscência derivada do pecado adônico original, o que nos remeteria ao fatalismo e determinismo e assim afastaria a possibilidade da gratuidade e liberalidade da graça, mas é também e sobretudo uma escolha, “um salto decisivo”, tanto livre quanto deliberado, de fazer a própria vontade e de fazer a própria vontade em oposição à vontade do Mestre, do deus. (Valls, 2023, p. 133). A verdade, assim, tem por correlato a luz, cuja resplandecência no coração do homem depende da sua escolha, de seu assentimento. E aqui podemos constatar o primeiro paralelo entre o projeto teórico de Clímacus e o prólogo: o Mestre é a luz verdadeira que ilumina todo homem e brilha nas trevas. Essa luz, no entanto, só perpassa o coração daquele que aceita a condição, não atingindo o homem que se aferra ao pecado. É justamente essa relação dialética que se constata ao menos três vezes no introito: a luz verdadeira brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam; a luz verdadeira ilumina todo homem e esteve no mundo, mas o mundo não a reconheceu; e essa luz resplandeceu da eternidade para os seus, mas os seus não a receberam.

Ora, a contraparte do pecado e da atitude humana que a ele corresponde são justamente a graça e o ato liberal de fé. A fé não é um juízo de caráter epistemológico, ela não se desdobra de raciocínios ou de leis da lógica. Ao contrário, como se verá, a fé é o correlato necessário do paradoxo, dirá João Clímacus. Não obstante sua natureza de contradição e de absurdo, a fé é o elemento passional em razão do qual o discípulo aceita e recebe a condição do Mestre. Pela fé do discípulo, uma paixão que espelha a paixão do Mestre que quer ser conhecido, aquele recebe deste então

5 Segundo estudos do professor Álvaro Valls, o cristianismo é um problema central da obra que focalizamos e também das que lhe são subsequentes: “A problemática do Cristianismo (como, de antemão, podemos nomear) tem muitos aspectos. O aspecto existencial se formula da seguinte maneira: como pode um indivíduo tornar-se cristão? O tornar-se cristão é uma decisão, não uma decisão teórica, mas uma decisão prática: um pró ou contra no terreno da prática. Supondo-se que as condições já estejam dadas, o indivíduo se torna cristão através desta decisão. Realizar a tarefa histórica significa, nesta dimensão: tornar-se cristão”. (VALLS, 2023, p. 138).

a condição de perceber a verdade através da luz que lhe dissipa as trevas. A fé, em palavras joaninas, é “o poder de se tornarem (os discípulos) filhos de Deus, aos que creem em seu nome”. Mais do que isso, é através da fé que a condição de possibilidade da verdade, a graça, torna-se efetiva, efetua-se na vida do discípulo, de tal modo que ele consegue ver “a glória que ele tem junto do Pai”, porquanto “a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo”. (Kierkegaard, 2011, p. 83).

Segundo o pseudônimo autor de *Migalhas*, a recepção da verdade luminar e da graça divina não se efetua por um ato de conhecimento, tanto porque o conhecimento do que é eterno e absoluto exclui o movimento histórico quanto porque conhecimento nenhum pode ter por objeto um absurdo paradoxal consistente em um eterno histórico. Mais do que isso, não é o conhecimento de episódios históricos, ainda que pelo testemunho ocular imediato, e tampouco a adesão a alguma doutrina que garante a graça e “o poder de se tornar filho de Deus”. A fé, assim, está centrada, ou ao menos deve estar centrada, na própria figura do Mestre que vem ao discípulo. Se, segundo o prólogo de São João, Deus veio para os seus, mas os seus não o receberam, isso se deve precisamente à falta do elemento dotado de fé. Se, por outro lado, os discípulos aceitam o Mestre que veio até eles, isso se deve ao ato de fé: “fixar-se no mestre é o que a fé tem de fazer. Mas, para que o mestre possa dar a condição, ele tem que ser o deus. Esta contradição é, por sua vez, o objeto da fé”. E ele continua: “o discípulo, ao contrário, ao crer, ele se relaciona com aquele mestre, de tal maneira que ele se ocupa eternamente com a sua existência histórica”. (Kierkegaard, 2011, p. 87).

João Clímacus, porém, arremata o capítulo IV, acerca da situação do discípulo, em sintonia com o prólogo joanino: a fé é corolário da condição, não seu pressuposto. O inverso é verdade: a condição dada pelo mestre não é corolário, mas pressuposto da fé. Para que o discípulo pudesse e possa crer, para que o discípulo portanto tenha fé no mestre que veio, é preciso justamente que o mestre, antes, venha com a condição da fé. Esse movimento dialético bilateral, do mestre que descende para que o discípulo possa ascender à verdade, é constatado tanto na introdução do último dos evangelhos canônicos quanto nas *Migalhas Filosóficas*: o mestre, a luz verdadeira de todo homem, veio ao mundo e veio para os seus, e, em que pese o mundo e alguns dos seus não o tenham recebido, aqueles que o receberam se tornaram filhos de Deus, discípulos verdadeiros, pelo ato de fé. Como sintetizará Clímacus, “Vê-se que a fé não é um ato de vontade, pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição. Mas, se não estou de posse da condição, todo meu querer não serve, em suma, para nada”. E Kierkegaard conclui, também em síntese, pela pena de seu pseudônimo: “De que maneira aquele que busca aprender torna-se crente ou discípulo? Quando a inteligência é despedida e ele recebe a condição. Quando a recebe? No instante. O que ela condiciona? Que

ele compreenda o eterno, mas uma tal condição só pode ser uma condição eterna”. (Kierkegaard, 2011. pp. 87-89).

E aqui chegamos a um conceito kierkegaardiano fundamental – o do instante. O instante, que nos conduzirá ao paradoxo do absoluto e chamado por Kierkegaard de “plenitude do tempo” (Kierkegaard, 2011, p. 37), pode ser conceituado como a síntese entre a temporalidade e a eternidade, entre “o presente que passa” e “o presente que não passa”. Esse instante, consubstanciado no encontro definitivo entre mestre e discípulo, é o referencial histórico do eterno, que reverbera do pretérito ao futuro passando pelo presente – a vinda do mestre, encarnado em um fato histórico absoluto que por definição é pretérito, diz respeito a uma promessa futura para cuja materialização cabe a anuência presente do fiel, daquele que aí deposita a fé. O instante, assim, embora seja um fato histórico delimitado no tempo, é também um fato absoluto porque transcende a história. (Valls, 2023, pp. 99-100). O instante é o conceito que nos permite passar da relação particular entre o Mestre e o discípulo, entre Cristo e um homem concreto, para a relação mais geral entre a história e o tempo com a eternidade. Dito de outro modo, o instante é o que reaproxima o Criador da criação, em referência e deferência ao relato de Gênesis lembrado no proêmio de João.

Como antecipado em epígrafe, o paradoxo do absoluto representa a encarnação divina na pessoa do Cristo, precisamente no instante em que o eterno entra no tempo. A encarnação se torna um paradoxo pelo absurdo e pelo escândalo que ocasiona ao coração do homem, cuja superação só é possível justamente pelo prêmio da fé. Se, por um lado, a fé constrói a ponte para a apreensão do paradoxo, o escândalo, por outro, é o que impede essa construção. Do ponto de vista do homem concreto, portanto, só há duas opções diante do paradoxo: ou seguir pela via do entendimento e escandalizar-se, ou seguir pela via da fé e crer, a saber, aceitá-lo, porque a absurdidade só é possível nos limites mais largos da crença, nunca nos limites mais estreitos do entendimento. Em verdade, o conceito kierkegaardiano de absurdo paradoxal impõe um limite apenas ao entendimento, sendo deste uma característica de modo similar a uma antinomia kantiana, mas não à fé. Dito de outro modo, o absurdo é uma característica que reflete nossa finitude, não propriamente a encarnação e a infinitude de Deus. (Sousa, 2016, pp. 563-566).

O Verbo divino se fazer carne é a epítome do paradoxo pelos motivos aduzidos, mas representa também, para Clímacus, a ação eterna do deus – não uma ação qualquer, mas uma ação com um *páthos* característico, uma ação cujos meios e cujo fim são ao mesmo tempo o amor. Essa ação de um amor autotélico se evidencia na vinda do mestre com o fim de resgatar da não-verdade o seu discípulo; essa ação, mais ainda, é aquela no interior da qual “o diferente se iguala”, dirá Clímacus, porque o amor é “triumfante quando iguala os desiguais”. Essa equalização da

encarnação do deus se expressa não apenas pela diferença logicamente irreduzível entre o histórico e a eternidade, mas também entre a verdade, que é o mestre, e a não-verdade, que é o discípulo. A diferença inexorável entre a verdade e o pecado, entre a luz e as trevas, pode, se superada pela fé, ser reconduzida dialeticamente ao que Kierkegaard chamará de “unidade”: a assunção da condição histórica e humana pelo deus, rebaixando-se ao mais humilde dos discípulos, como princípio de sua elevação à glória eterna.⁶ (Kierkegaard, 2011, pp. 49-53).

O paradoxo absoluto como resposta e chave explicativa da encarnação do Verbo divino surge, enfim, da seguinte pergunta levantada por Clímacus: “Mas o que se passa quando o deus se implanta na fraqueza de um homem?”. (Kierkegaard, 2011, p. 56). A essa pergunta, a que Clímacus também usará como resposta o “prodígio poético do milagre”, só cabe como réplica um “capricho metafísico”, nunca uma resposta lógica. O paradoxo, por definição, é justamente uma afronta às leis lógicas, é o “páthos do pensamento, é querer descobrir algo que ele próprio não pode pensar”. O paradoxo é o limite contra o qual a inteligência se choca, para além do qual se situa o desconhecido que a inteligência não é capaz de conhecer. O desconhecido, por sua vez, é o deus infinito cuja finitude histórica não alcança. (Kierkegaard, 2011, pp. 59-62). De fato, se o deus é absolutamente diferente do homem, e se portanto o discípulo é totalmente diferente do mestre, a inteligência não pode compreendê-la, e a unidade só é, repetimos, alcançada pela fé. O paradoxo da encarnação, assim, tem uma dupla natureza – “negativa, ao colocar em descoberto a diferença absoluta do pecado, e positiva, ao querer abolir esta diferença absoluta na igualdade absoluta” (Kierkegaard, 2011, pp. 70-71), à qual corresponde ou o escândalo “daqueles e dos seus que não o receberam” ou a fé dos que se igualaram como “filhos de Deus”. O Verbo divino se fazer carne e habitar entre nós, a “presença do deus sob a forma humana para viver como um servo que não se distinguia da multidão dos homens, constitui o “fato absoluto” do instante, “o começo e a decisão da eternidade”. (Kierkegaard, 2011, pp. 80-82). Se o discípulo e a não-verdade não poderiam elevar-se ao mestre e à verdade, o paradoxo afirma o contrário: que o mestre veio resgatar o discípulo e ofertá-lo à verdade. O paradoxo, em suma, é a afirmação de que a eternidade divina tocou a história humana. Na terminologia poética e sintética de João Clímacus, “o paradoxo une justamente a contradição, é a eternização do histórico e a historização da eternidade”. (Kierkegaard, 2011, p. 86).

CONCLUSÃO

É reconhecido o interesse de Soren Kierkegaard pela temática cristã ou, mais precisamente, pelo cristianismo como fenômeno tanto religioso como filosófico. As

6 No mesmo trecho vê-se Clímacus dizendo: “Se não foi possível obter a unidade através de uma subida, é preciso experimentar por uma descida. (...) ele quer mostrar-se igual ao menor de todos e, por conseguinte, o deus deve mostrar-se sob a figura do servo”.

inúmeras citações de passagens bíblicas ao longo de sua obra, bem como a alusão a personagens retratados nos Evangelhos, são um bom indicativo dessa predileção. Nas *Migalhas Filosóficas*, obra do pseudônimo João Clímacus que nos serviu de base, encontramos esparsamente referências aos textos sagrados. O Evangelho Segundo João é rememorado, expressa ou tacitamente, em três ocasiões no livro, ainda que todas essas lembranças sejam registradas a caminho da conclusão no último capítulo.⁷ Com base, preliminarmente, nesses elementos, o presente artigo buscou responder, positivamente, ao seguinte problema: é possível uma interpretação filosófica e “kierkegaardiana” do Prólogo do Evangelho de São João com base no texto das *Migalhas Filosóficas*? Não só porque as *Migalhas* têm por problemas mais gerais a questão pela compreensão da verdade e, atrelada a isso, a questão de como tornar-se cristão, mas também porque elas contêm elementos temáticos passíveis de serem aplicados sobre o Prólogo, tivemos condições de encontrar uma substancial correspondência entre os textos. O conceito de pecado como estado de não-verdade, a encarnação do Verbo como ilustração do paradoxo do absoluto, o instante como o encontro do Verbo com os seus e a fé como via não-socrática para receber a graça e as condições de verdade são exemplares dessa correspondência. Este artigo, em suma, foi um projeto similar ao de João Clímacus: apresentar uma proposta alternativa de interpretação filosófica do Prólogo joanino. E, assim como Clímacus, salientamos que, se essa interpretação alternativa é a mais verdadeira, e mais verdadeira que a interpretação socrática, é uma questão completamente diferente.⁸

BIBLIOGRAFIA

AQUINO, S. T. *Catena Aurea*: exposição contínua sobre os evangelhos. Vol. 4: Evangelho de São João. Campinas: Ecclesiae, 2021.

BÍBLIA, N. T. *Evangelho Segundo São João*. In: Bíblia. Bíblia de Jerusalém. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2022.

7 No capítulo V, “O discípulo de segunda mão”, João Clímacus, nosso exegeta, afirma tacitamente que o deus de seu projeto assumiu a forma humana, viveu humilde e apaixonadamente e então morreu, para, na página seguinte, admitir que seu breve relato encontra correspondência no Novo Testamento, mais especificamente no Evangelho de João. (KIERKEGAARD, 2011, pp. 138-141). Logo adiante, à página 143 do mesmo capítulo, Clímacus faz ora uma referência tácita a João 20, 25, ora referencia expressamente João 19, 30.

8 A última página das *Migalhas Filosóficas* apresenta uma “moral da história”, que citamos na íntegra: “Este projeto ultrapassa, indiscutivelmente, o socrático, coisa que se mostra a cada ponto. Que seja ou não, por isso, mais verdadeiro do que o socrático, é uma questão completamente diferente, que não se deixa decidir no mesmo alento, dado que aqui admitiu-se um novo órgão: a fé, e uma nova pressuposição: a consciência do pecado, uma nova decisão: o instante, e um novo mestre: deus no tempo, sem os quais verdadeiramente eu não teria ousado apresentar-me ante a inspeção do grande mestre da ironia, admirado através de milênios, de quem me aproximo com o coração saltando de entusiasmo como diante de mais ninguém. Mas ultrapassar Sócrates, quando se diz essencialmente o mesmo que ele, só que apenas não tão bem, isso pelo menos não é socrático”.

HONG, H. W.; HONG, E. *The Essential Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

ISRAEL, J. I. *The Enlightenment that failed*. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KIERKEGAARD, S. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho da filosofia de João Clímacus*. Tradução de Álvaro Valls. 3.^a edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

SENIOR, D; COLLINS, J. J; GETTY, M. A. *The Catholic Study Bible*. Third Edition. New York: Oxford University Press, 2016.

SILVA, G. F. *Algumas Considerações acerca do Conceito de Verdade no Postscriptum de S. A. Kierkegaard*. Revista Filosofia Capital, Brasília, vol. 6, Edição Especial, pp. 112-124, 2011.

SILVA, G. F. *Em Busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

SILVA, G. F. *Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva a partir de Kierkegaard*. Revista Guairacá, Guarapuava, Número 28, pp. 9-25, 2012.

SOUSA, D. S. *O paradoxo da encarnação: crítica de Kierkegaard à teologia especulativa de seu tempo*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, vol. 48, n.º 3, pp. 559-582, 2016.

VALLS, A. L. M. *O Conceito de História nos Escritos de Kierkegaard: Análise dos primeiros escritos de Søren Kierkegaard, investigando diferentes concepções de história*. Porto Alegre, 2023.