

Tempo e eternidade sob a perspectiva do uno em Melisso de Samos e do devir kierkegaardiano no Interlúdio de Migalhas Filosóficas

Time and eternity under the perspective of Melissus of Samos' one and the kierkegaardian concept of becoming in Philosophical Fragments' Interlude

Humberto Araújo Quaglio de Souza
UFJF
hquaglio@terra.com.br

Resumo: No pensamento dos filósofos pré-socráticos da escola eleata, mais especificamente nos fragmentos da obra de Melisso de Samos, é possível constatar a importância da ideia do Uno, corolário da negação do devir nos argumentos que o referido pensador grego expõe. Em sua obra Migalhas filosóficas, e mais especificamente no Interlúdio, Søren Kierkegaard, sob o pseudônimo Johannes Climacus, questiona a ideia de necessidade do passado e expõe argumentos sobre o devir que podem ser lidos como antítese do pensamento do supracitado pensador grego. Tais ideias conduzem a concepções distintas de tempo e eternidade.

Palavras-chave: Uno; devir; movimento; eternidade; tempo.

Abstract: In the thought of the Pre-Socratic philosophers of the Eleatic School, particularly in the fragments of Melissus of Samos' texts, it is possible to notice the importance of the idea of One, a consequence of the denial of the idea of becoming in the arguments of the aforesaid Greek philosopher. In his book Philosophical fragments, especially in its Interlude, Søren Kierkegaard, under his pseudonym Johannes Climacus, disputes on the idea of the necessity of the past and exposes arguments on the concept of becoming that can be read as an antithesis to Melissus of Samos doctrines. Such ideas lead to distinct notions of time and eternity.

Keywords: One; becoming; motion; time; eternity.

Introdução

A chamada escola de Eléia, na qual são tradicionalmente incluídos os filósofos Xenófanes de Colofão, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia e Melisso de Samos, tem

início no século VI a.C. quando Xenófanés estabeleceu-se em Eléia (BERGSON, 2005, p. 205), colônia grega no sul da península itálica.

Há no pensamento dos eleatas um princípio fundamental, do qual grande parte de suas idéias é deduzida. Este princípio é a negação de um meio-termo entre o ser e o não-ser (BERGSON, 2005, p. 207). Se não há um meio termo entre o ser e o não-ser, algo é ou não é, e não pode passar de uma categoria à outra. Deste princípio, os eleatas deduzem a ideia de impossibilidade da mudança que, levada às últimas conseqüências, conduz à ideia de impossibilidade do movimento e à noção de que toda mudança, movimento ou multiplicidade percebidos são mera aparência, sendo o ser uno, absolutamente indivisível (BERGSON, 2005, p. 207-208). Esta ideia, identificável nos fragmentos de textos dos referidos filósofos, é exposta de forma particularmente clara e direta em um texto de Melisso de Samos, que viveu no século V a.C., e cujo pensamento foi preservado em fragmentos expostos na obra de autores posteriores a ele.

Søren Kierkegaard publicou em 1844, sob o pseudônimo Johannes Climacus, seu livro *Migalhas Filosóficas*. Entre os capítulos IV e V, Kierkegaard inseriu na referida obra um texto espiritualmente classificado como um interlúdio, uma pausa que o autor compara a uma sinfonia executada entre os dois atos de uma comédia “para com isso encurtar o tempo, preenchendo-o” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 103). O argumento central construído no interlúdio desenvolve-se em torno da questão sobre a necessidade do passado. A pergunta “O passado é mais necessário que o futuro?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 103) é o próprio título do interlúdio. Um dos pontos fundamentais da argumentação de Climacus neste interlúdio é a afirmação do devir, e conseqüentemente do movimento, partindo da premissa, radicalmente oposta ao pensamento dos eleatas, de que o não-ser pode vir a ser, admitindo-se a existência do não-ser como possibilidade, em contraposição à condição de realidade do ser (KIERKEGAARD, 2008a, p. 106).

O presente texto propõe a possibilidade de se fazer uma leitura do Interlúdio de Migalhas Filosóficas como contestação ou refutação do pensamento dos eleatas, e mais especificamente do texto de Melisso de Samos, se ambos os textos forem tomados como base para reflexão sobre as idéias de tempo e eternidade. Mas, antes de tudo, deve ser ressaltado que a pretensão deste texto não é sugerir que o propósito de Kierkegaard ao escrever o Interlúdio tenha sido refutar o pensamento de Melisso. É certo que Kierkegaard conhecia bem o pensamento dos eleatas, mas é também evidente a pertinência do Interlúdio dentro da estrutura da obra Migalhas Filosóficas, de modo que não faz sentido pensar que esta parte do livro foi escrita com o propósito primeiro de refutar Melisso. Entretanto, os argumentos relevantes para a idéia de eternidade contidos no Interlúdio são em tantos aspectos opostos ao pensamento eleata, e particularmente ao pensamento materialista de Melisso, que é possível se propor uma leitura do mencionado texto kierkegaardiano como se ele fosse uma resposta ao pensamento do filósofo de Samos, se ambos forem lidos no contexto de uma discussão sobre a noção de eterno e temporal. É esta oposição que se pretende ressaltar no presente trabalho.

A negação do devir em Melisso de Samos

Segundo Barnes (1997, p. 165), Melisso era um seguidor de Parmênides, e seu nome entrou para a história de forma pouco comum para um filósofo, ao ter derrotado uma frota ateniense em uma batalha naval. Os sâmios possuíam poucas naus e comandantes inexperientes, mas Melisso os incentivou a investir contra o inimigo e comandou o ataque vitorioso. Entretanto, mesmo sendo Melisso discípulo de Parmênides, Bergson (2005, p. 215) ressalta que o pensamento do sâmio é um desenvolvimento da doutrina eleata em termos materialistas, e nisto diverge de seu mestre. Mas importa aqui expor o pensamento do filósofo de Samos. Climacus afirma que o “devir é uma mudança” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 106). Um dos pontos

característicos do pensamento dos eleatas é a negação do movimento e da mudança. Em Melisso, a negação da mudança é afirmada expressamente, como consequência da unicidade daquilo que existe (BARNES, 1997, p.167).

Uma boa síntese do pensamento de Melisso é dada por Henri Bergson. Em seus Cursos sobre a filosofia grega, o pensador francês afirma que a doutrina de Melisso pode talvez ser reduzida a quatro teses principais: o ser é eterno, o ser é infinito, o ser é uno e o ser é imutável (BERGSON, 2005, p.216).

Como visto acima, para os eleatas não pode haver meio termo entre o ser e o não-ser, e um não pode tornar-se o outro, ou seja, o ser não pode deixar de existir e o não ser não pode vir a ser. A eternidade do ser, portanto, é consequência inevitável desta doutrina, já que, se for aceita a hipótese de que o ser teve um início, então o ser teria, em um dado momento, sido não-ser, o que contradiz o princípio estabelecido pelos pensadores de Eléia.

A infinitude do ser, para Melisso, é afirmada pelo argumento de que, se o ser fosse limitado, estaria cercado pelo vazio, que é não-ser. Como o não-ser não pode existir, o vazio não pode existir, e portanto o ser não pode ter limites. Neste ponto, como mencionado acima, Bergson nota que Melisso se afasta de Parmênides (BERSON, 2005, p. 216), apesar da afirmação de Barnes (1997, p. 165-166) de que a obra do pensador de Samos é nada mais do que uma versão em prosa simples do pensamento que Parmênides expôs em versos. A unicidade do ser em melisso é derivada de sua infinitude. Segundo o filósofo, “se houvesse duas coisas, essas não poderiam ser infinitas, mas teriam limites que colidiriam uns contra os outros” (BARNES, 1997, p. 166).

Por fim, a imutabilidade do ser, para Melisso, decorre de sua homogeneidade, que é um atributo da unicidade. Segundo Melisso, se algo passa por qualquer tipo de mudança, necessariamente move-se de um estado a outro. Porém, o movimento só é concebível no vazio, que não é nada e que, portanto, não existe. Desta forma, não havendo possibilidade de movimento a não ser no vazio, e se o vazio não existe, então

não há possibilidade de movimento e, se não há possibilidade de movimento, então não há possibilidade de mudança (BERGSON, 2005, p. 216; BARNES, 1997, p. 167). Bergson vê neste ponto uma doutrina materialista, na qual o ser é identificado com a matéria, e na qual o não-ser é ininteligível. A interpretação de Bergson parece encontrar apoio também na exposição bastante sucinta que Diógenes Laércio faz do pensamento do eleata: “Em sua opinião, o universo é infinito, imutável, imóvel, uma unidade igual a si mesmo e absolutamente cheio de matéria. Não existe movimento real, mas apenas aparente” (LAÉRTIOS, 1987, p. 257).

Dentre os fragmentos da obra de Melisso, preservados em grande parte na obra do filósofo Simplicio (BERGSON, 2005, p. 215; BARNES, 1997, p. 166), é pertinente transcrever aqui um texto da lavra do próprio filósofo grego que exemplifica bem e no qual se pode identificar boa parte desta doutrina exposta acima:

Se não é nada, o que poderia ser dito a seu respeito como se fosse algo? Se é algo, ou bem passou a existir ou sempre existiu. Mas se passou a existir, fê-lo a partir do existente ou a partir do não existente. Todavia, não é possível a coisa alguma passar a existir, quer a partir do não-existente (nem mesmo algo diverso que não é coisa alguma, o que dirá algo efetivamente existente) quer a partir do existente (pois neste caso teria existido sempre e nunca passado a existir). O que existe, por conseguinte, não passou a existir. Por conseguinte, sempre existiu. Tampouco o que existe será destruído. Pois o que existe não pode transformar-se seja no não-existente (no que concordam as ciências naturais), seja no existente (pois que neste caso ainda perduraria e não seria destruído). Portanto, sempre existiu e existirá sempre.

Uma vez que aquilo que vem à existência tem um início, o que não vem à existência não tem um início. Porém o que existe não veio à existência. Portanto não tem um início. Por outro lado, o que é destruído tem um fim, e se algo é indestrutível não tem um fim. Por conseguinte, aquilo que existe, sendo indestrutível, não tem um fim. Mas aquilo que não tem início nem fim é, na verdade, infinito. Portanto, aquilo que existe é infinito.

Se algo é infinito também será único. Pois que se houvesse duas coisas, essas não poderiam ser infinitas, mas teriam limites que colidiriam ns contra os outros. Contudo, aquilo que existe é infinito. Portanto, não existe uma pluralidade das coisas existentes. Portanto, aquilo que existe é único.

Sendo único, é também imutável. Porquanto o que é único é sempre homogêneo em si mesmo, e o que é homogêneo não pode quer perecer, quer crescer, quer modificar seu arranjo, quer sofrer dor ou aflição. Pois caso se submetesse a qualquer um desses fatores deixaria de ser homogêneo. Pois qualquer coisa que atravessa qualquer mudança, seja de que natureza for, move-se de um determinado estado para um estado diverso. Nada, porém, é diferente daquilo que existe. Por conseguinte, não se modificará. Outrossim, nada quanto existe é vazio; pois o que é vazio é nada, e o que é nada não pode existir. Portanto, aquilo que existe não se move – pois que não tem parte alguma onde se mover se nada é vazio. Tampouco pode contrair-se em si mesmo. Pois que nesse caso seria a um só tempo mais sutil e mais denso do que si próprio, o que é impossível. Antes, o que é sutil é, por essa razão, mais vazio do que o que é denso – mas o que é vazio não existe. Deveríamos julgar se aquilo que existe é pleno ou não observando se o mesmo acomoda ou não outro algo: caso tal não se verifique, é pleno; do contrário, não é pleno. Ora, não sendo vazio, necessariamente será pleno; e sendo assim, não poderá mover-se – não porque seja impossível mover-se através daquilo que é pleno, como afirmamos no caso dos corpos, mas porque a totalidade do existente não pode mover-se quer em direção ao existente (pois que nada existe à parte este), quer em direção ao não-existente (pois o não-existente não existe) (BARNES, 1997, p. 166-167).

Ressalte-se novamente o que o grego afirma quanto ao que existe: “não passou a existir” (BARNES, 1997, p. 166). Assim, disto e do materialismo de Melisso exposto acima, decorre a imutabilidade da condição de existente daquilo que existe. Isto pode ser compreendido como negação do devir. Não há como afirmar o devir em uma doutrina na qual se afirma o a imutabilidade do existente. Esta imutabilidade é tratada como algo absoluto, estendendo-se ao passado e ao futuro, abarcando a existência em

qualquer tempo. Isto é importante ressaltar, pois a necessidade do passado é justamente o que será posto em questão por Climacus no Interlúdio de Migalhas Filosóficas, onde também tem papel fundamental a afirmação do devir.

É sobre esta imutabilidade absoluta do ser que se pode começar a reflexão sobre as conseqüências que a doutrina do eleata teria sobre a idéia de eternidade. A imutabilidade e infinitude são em geral vistas como atributos da idéia de eterno, mas em Melisso são atributos de toda a realidade, reduzida a seus limites materialistas, em uma espécie de sistema fechado que não concede espaço para nenhuma idéia de transcendência do eterno. Entretanto, a doutrina de Melisso enfrenta uma dificuldade óbvia: a percepção que os seres humanos têm do movimento, do tempo, ou seja, de mudança e de fluxo. Mesmo que tais percepções sejam tratadas no sistema de Melisso como mera aparência, a dificuldade em se explicar a causa destas aparências faz persistir este problema na doutrina do grego.

Portanto, uma “eternidade imanente”, tal como a proposta por Melisso, é posta em questão diante da experiência. O movimento percebido não é explicado. A partir desta exposição do pensamento de Melisso se pode iniciar a comparação com o argumento kierkegaardiano.

O Devir e a Eternidade no Interlúdio de Migalhas Filosóficas

Diógenes de Sinope, também chamado de Diógenes o Cínico, uma vez ouviu alguém sustentar a doutrina dos eleatas, de negação do movimento. Diógenes, então, após ouvir a exposição do argumento, simplesmente levantou-se e começou a caminhar para frente e para trás, revelando a objeção mais óbvia que se pode fazer ao pensamento de Melisso, conforme mencionado acima. Esta história, entre tantas histórias pitorescas sobre o famoso Cínico, é contada por Diógenes Laércio (LAËRTIOS, 1987, p. 162). Entretanto, é interessante notar que esta narração é também feita por Constantin Constantius no livro *A Repetição* (KIERKEGAARD, 2008b, p. 11).

Considerando que o referido Constantius é mais um dos pseudônimos de Kierkegaard, e considerando a sua extensa cultura filosófica, fica evidente que o pensador dinamarquês estava familiarizado com o pensamento dos eleatas.

Conforme afirmado na introdução, não é possível afirmar que Kierkegaard tenha escrito o Interlúdio de Migalhas Filosóficas com o propósito de refutar a doutrina dos eleatas. Como já foi dito, o texto do Interlúdio se adequa com clareza à estrutura da obra, e seu argumento é necessário para a discussão sobre o discípulo contemporâneo e o discípulo de segunda mão do capítulo V de Migalhas Filosóficas, que não são objeto de análise no presente trabalho.

Entretanto, o tema da eternidade, importante em toda a obra Migalhas Filosóficas, é especialmente relevante no Interlúdio. O texto do Interlúdio permite uma afirmação e uma conjectura. A afirmação é que seu argumento, ao estabelecer o devir como princípio, faz com que o conteúdo do texto do Interlúdio seja oposto, em seu fundamento, em suas premissas, ao pensamento de Melisso, o que permite uma leitura dele em contraposição ao pensamento do sâmio. A conjectura, perfeitamente plausível, é a de que, levando-se em conta o conhecimento de Kierkegaard sobre a filosofia grega, é possível que o filósofo de Copenhague tenha ao menos pensado nos eleatas quando escrevia o Interlúdio, ainda mais se for levado em conta o fato de que Migalhas Filosóficas foi publicado apenas um ano depois do mencionado livro A Repetição.

Contudo, deixando de lado a supracitada conjectura, antes de se contrapor o texto kierkegaardiano ao pensamento de Melisso, é preciso deixar claro qual o problema que Climacus enfrenta ao desenvolver seus argumentos no Interlúdio de Migalhas Filosóficas. Tal problema é bem evidente desde o início do Interlúdio. Kierkegaard coloca em questão a ideia de necessidade do passado. Não é, portanto, por uma via direta que as ideias dos eleatas são refutadas no Interlúdio, mas sim de forma indireta, à medida que Climacus vai expondo seu argumento que culmina na negação da necessidade do passado. Nestas reflexões, as conseqüências de ambos os

textos sobre a noção de eternidade serão necessariamente diferentes, visto que partem de premissas diferentes.

Como já foi mencionado, Climacus admite a passagem do não-ser ao ser, e afirma mesmo a existência do não-ser como possibilidade. O devir, portanto, pressupõe uma mudança, a passagem da possibilidade à realidade. Conforme exposto acima, no pensamento de Melisso a imutabilidade e a negação do movimento estão relacionadas de forma indissolúvel. Quando Climacus indaga pela mudança do devir, ele chega a mencionar a palavra *kinesis* (KIERKEGAARD, 2008a, p. 105), ou seja, movimento. Tanto Kierkegaard quanto Melisso associam mudança a movimento, embora o grego negue sua possibilidade e o dinamarquês a afirme.

Pela voz de Johannes Climacus, Kierkegaard parece estar confrontando Melisso explicitamente. Se a doutrina de Melisso pode implicar uma “eternidade imanente”, materialista, Kierkegaard, como se fosse um Sócrates dinamarquês sob a máscara de Climacus, ao questionar a ideia de necessidade do passado, parece estar mostrando ao leitor que esta “eternidade imanente” é uma ilusão.

A primeira pergunta do referido interlúdio é seu próprio subtítulo: “O passado é mais necessário do que o futuro?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 103). A simples leitura do referido subtítulo já confronta o núcleo do pensamento de Melisso. Por sua vez, a pergunta imediatamente seguinte também parece questionar o pensamento do filósofo de Samos: “O possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 103). Esta pergunta já revela seu caráter inquietante, pois ela pode provocar no leitor a impressão de que alguém quer levantar dúvidas sobre a imutabilidade do passado. É pertinente analisar de forma mais detida esta pergunta. Algo acontecido, portanto real, é algo que passou da simples possibilidade e aconteceu. Pode chover amanhã ou pode não chover, mas não há possibilidade de não ter chovido ontem, se choveu. Nem mesmo nossa língua admite que se elabore frases do tipo “poderá choveu ontem”. Não faz sentido. É possível dizer algo como “pode ter chovido ontem ou não” quando não se sabe se choveu ou não,

mas o desconhecimento de quem diz esta frase não é capaz de mudar o fato de ter ou não chovido. É por isso que, em uma primeira leitura, pode-se ter a impressão de que Climacus estava sugerindo que o passado é, de alguma forma, mutável.

Entretanto, prosseguindo na leitura do interlúdio, é possível perceber que a argumentação de Climacus não é absurda, e que sua ideia de que o passado não é necessário não significa que ele estivesse afirmando que o passado pode ser mudado. Ou seja, necessidade e imutabilidade, no interlúdio de Migalhas Filosóficas, não são a mesma coisa, ao contrário do que a doutrina de Melisso que acaba por levar a essa identificação entre o imutável e o necessário. Neste ponto, é pertinente uma reflexão sobre a distinção feita por Kierkegaard entre tempo e eternidade, importante para a compreensão da distinção entre imutabilidade e necessidade. Tal distinção entre tempo e eternidade é essencial para a compreensão da distinção entre imutabilidade e necessidade, e é possível afirmar que o argumento de Climacus nesta questão encontra raízes no pensamento cristão mais antigo.

Feuerbach, em sua obra *A essência do cristianismo*, cita uma frase de Lutero que pode ser considerada emblemática sobre o pensamento cristão acerca da eternidade: “como é possível uma comparação do temporal com o eterno?” (FEUERBACH, 2009, p. 309). Esta indagação, feita aliás por um ex-agostiniano, reflete a importância da distinção nítida entre tempo e eternidade para o pensamento cristão. Louis Dupré, comentarista da obra de Kierkegaard, também chama atenção para este fato, ao afirmar que “em contraste com os gregos e os ‘modernos’, o cristianismo apresenta o eterno como distinto do tempo” (DUPRÉ, 1985, p. 125). Feuerbach, no capítulo XI da mencionada obra, destaca a ideia cristã da *creatio ex nihilo*, a criação a partir do nada. No pensamento cristão, Deus criou o cosmos a partir do nada, como um ato de sua vontade. É então a partir desta premissa que Santo Agostinho, em suas Confissões, deduz a ideia de que eternidade e tempo são coisas bem distintas. Agostinho escreveu: “Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca antes criara, como pode haver verdadeira eternidade,

se n'Ele aparece uma vontade que antes não existia? A vontade de Deus não é uma criatura" (AGOSTINHO, 1973, p. 241). Logo em seguida, na mesma página da referida obra, uma nota do tradutor sintetiza a ideia que Agostinho professava. A vontade de Deus é eterna, e as coisas existem como ideia na mente de Deus, mas só passam a existir quando Deus quer.

Prosseguindo em seu argumento, Agostinho deixa mais claro ainda a distinção forte entre tempo e eternidade. Ao falar sobre quem faz indagações do tipo "o que Deus fazia antes da criação?" Agostinho afirma que "seu pensamento ainda volita ao redor das ideias de sucessão dos tempos passados e futuros" (AGOSTINHO, 1973, p. 242). É interessante notar que Agostinho também expõe a noção de tempo como sucessão. Um evento sucede o outro, o tempo é um fluxo, "o passado é impelido pelo futuro" (AGOSTINHO, 1973, p. 242) e "todo futuro está precedido dum passado" (AGOSTINHO, 1973, p. 242). Em oposição a este fluxo, Agostinho imagina a "eternidade imóvel" (AGOSTINHO, 1973, p. 242) como um presente permanente. Ela não é passado nem futuro. Sendo imóvel, não pode ser fluxo. É uma espécie de "hoje" sem ontem ou amanhã (AGOSTINHO, 1973, p. 243).

"Não é concebível um tempo em que possa dizer-se que não havia tempo", afirma Agostinho. A eternidade, onde existe Deus, não pode estar no tempo, pois, segundo o bispo de Hipona, "não é no tempo que Vós precedeis o tempo, pois, doutro modo, não seríeis anterior a todos os tempos" (AGOSTINHO, 1973, p. 243).

Tendo deixado claro que há uma tradição cristã que concebe a eternidade como algo radicalmente diferente do tempo, e não simplesmente como outro tipo de tempo, é razoável concluir que, diante desta tradição, a noção materialista de Uno na doutrina de Melisso é com ela incompatível, mas a distinção kierkegaardiana entre o âmbito do possível e do real e o âmbito do necessário se adéqua à referida tradição cristã.

Assim, é possível afirmar que, no interlúdio, é identificável na argumentação de Climacus um eco do pensamento cristão, de absoluta diferença entre tempo e

eternidade, e que isto decorre da forma como Climacus procura afastar de tudo o que é temporal a ideia de necessidade, mas não a de imutabilidade. Na verdade, pode-se dizer que há na argumentação de Climacus um eco de Agostinho.

O tratamento dado por Climacus ao devir se desenvolve de forma oposta ao argumento de Melisso. O raciocínio do referido filósofo de Samos converge para a ideia de imutabilidade do que existe, e para a ideia de que o que existe sempre existiu, ou seja, o raciocínio de Melisso nega o próprio devir. Já o raciocínio de Kierkegaard, em Climacus, afirma o devir, pois o devir é a premissa para seu questionamento principal, qual seja, a análise da necessidade do passado. Climacus identifica o devir com a própria mudança, e chega a falar em *kinesis* (KIERKEGAARD, 2008a, p. 105), sugerindo a ideia de movimento.

Em Melisso, citado acima, vê-se claramente que seu raciocínio leva a uma negação do próprio movimento. Como escreveu o grego, “a totalidade do existente não pode mover-se quer em direção ao existente (pois que nada existe à parte este), quer em direção ao não-existente (pois o não-existente não existe)” (BARNES, 1997, p. 167). Climacus, ao contrário, parte do fato perceptível que as coisas mudam. Se as coisas mudam, pode-se então indagar, como faz Climacus, “qual é a mudança (*kinesis*) própria do devir?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 105). A diferença, conforme percebe Climacus, está no fato de que a mudança das coisas existentes ocorre enquanto elas existem, mas a mudança do devir é justamente uma mudança da condição de não-existente para existente, algo que Melisso vê como impossível. Climacus, ao contrário, enxerga na mudança do devir uma mudança que não é de essência. Aquilo que deveio sempre foi, em essência, a mesma coisa, mas mudou de sua condição de não-ser para a de ser, o que Climacus identifica com a mudança de possibilidade (não-ser) para realidade (ser). O não-ser é tratado por Climacus, talvez com ironia, como um tipo de ser, pois como ele mesmo afirma, “qualquer mudança tem algo de pressuposto” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 106), e “um tal ser, que contudo é não-ser, é a possibilidade;

e um ser que é ser é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 106).

A partir deste ponto, Climacus já estabeleceu o devir, e pode então se aproximar da questão da necessidade ou não do passado, formulando a pergunta: “o necessário pode devir?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 106). Climacus, ainda no mesmo parágrafo em que faz a pergunta, pôde responder que não, pois o necessário não pode mudar-se. Como o necessário “é” desde sempre (ou não seria necessário), ele não pode “vir-a-ser”, portanto, não pode mudar. Se devir pressupõe mudança, o necessário não pode devir.

Neste ponto, pode-se conjecturar que, enquanto Melisso trata tudo o que existe como necessário, Kierkegaard, distingue entre o que é necessário (e que, portanto, existe) e o que existe, mas não é necessário.

Kierkegaard prossegue na argumentação de Climacus, alertando ainda que necessidade não pode ser a unidade de possibilidade e realidade, pois, se ambas as coisas não são diferentes em essência, elas são diferentes no ser, e algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. O necessário é. Assim, dizer que necessidade é a unidade entre possibilidade e realidade seria o mesmo que dizer que o necessário é e não é. Portanto, considerando que o real e o possível não são necessários, pode-se concluir que o passado, que se tornou real, não é mais necessário que o futuro, que ainda encontra-se no campo da possibilidade.

Ainda com relação à questão da distinção entre tempo e eternidade, revela-se importante a seguinte afirmação de Climacus: “a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e contudo absolutamente não possui história” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 109-110). Como Climacus também afirma, o “histórico é o passado” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 109). Observando toda esta argumentação que Kierkegaard apresenta através de Climacus, percebe-se que é um raciocínio compatível com a doutrina de Agostinho. Se o histórico é o passado, o histórico está no tempo. Se a eternidade não tem história, e se o histórico se identifica

com o passado, então não existe tempo na eternidade. Mesmo sendo Climacus um hipotético não cristão, seu pensamento parece revelar a mente cristã de Kierkegaard, o criador da personagem, pois é então possível vislumbrar a completa compatibilidade entre o argumento do interlúdio e a distinção clara entre tempo e eternidade no pensamento cristão.

Há ainda uma argumentação kierkegaardiana digna de nota sob este aspecto, dada por Haufniensis no Conceito de Angústia. Afirma Heufniensis:

O presente não é, entretanto, um conceito do tempo, a não ser justamente como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde ao desaparecer infinito. Se não atentarmos para isto, teremos posto o presente, mesmo que o deixemos desaparecer rapidamente e, depois de tê-lo posto, ele novamente se apresentará nas determinações: o passado e o futuro.

O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação, ele é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como a sucessão abolida (KIERKEGAARD, 2010. p. 93-94).

É notável a compatibilidade deste argumento de Haufniensis com o pensamento de Agostinho, de identificação da eternidade com um presente sem fluxo (a sucessão abolida, sem separação entre passado e futuro).

Mas Kierkegaard vai além. Ele não deixa de lado a dúvida que o leitor pode ter acerca da imutabilidade do passado, e faz Climacus abordar este ponto. Nas palavras de Climacus, Kierkegaard reconhece a imutabilidade do passado: “o que aconteceu, aconteceu, não pode ser refeito; não pode, deste modo, ser mudado” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 110). Contudo, Climacus faz a importante indagação: “Esta imutabilidade do passado é a da necessidade?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 110). De acordo com o raciocínio que Climacus já havia exposto antes, e que prossegue após a indagação, a

resposta é não, uma vez que “a imutabilidade do passado foi obtida por uma mudança” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 110-111), ou seja, deveio e, como já foi dito, o que devém não pode ser necessário. Assim, Kierkegaard expõe uma ideia interessante, de que algo pode ser imutável, mas mesmo assim não ser necessário. Ou seja, ele consegue estabelecer logicamente uma distinção entre imutabilidade e necessidade. Imutabilidade, portanto, pode ser atributo do tempo, mas necessidade somente pode ser atributo da eternidade.

É curioso neste ponto notar que, se há no pensamento de Kierkegaard uma clara distinção entre eternidade e tempo, e se a necessidade é associada ao eterno, então a idéia de eternidade em Kierkegaard, já claramente distinta do tempo, guardará algumas semelhanças com o Uno de Melisso. É importante reiterar que a concepção de Uno em Melisso é materialista, algo que a eternidade kierkegaardiana não é. Mas, como afirma Climacus, “a necessidade não devém” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 107). Se devir pressupõe movimento, a necessidade é imóvel, e se mudança pressupõe movimento, a necessidade é imutável. Nestes atributos de imutabilidade e imobilidade pelo menos, a eternidade em Kierkegaard se assemelha ao Uno de Melisso e dos eleatas.

Considerando toda esta argumentação do interlúdio de Migalhas Filosóficas, e considerando a compatibilidade deste argumento com a noção cristã de diferença essencial entre eternidade e tempo, é pertinente fazer uma observação sobre a questão do Paradoxo Absoluto, também desenvolvida no texto de Climacus. Se tempo e eternidade são essencialmente diferentes, e se Deus está fora do tempo, na eternidade, então Deus é necessário, enquanto o tempo, o histórico, é devir, e portanto não necessário. Entretanto, se o mestre é um homem, Jesus, mas é também “o deus, que dá a condição e que dá a verdade” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 35), então o mestre é ao mesmo tempo devir, histórico, possibilidade que se tornou realidade, e, paradoxalmente, necessário, eterno.

Mesmo que Agostinho ou Kierkegaard deduzam a eternidade por meio de argumentos que a estabelecem em oposição ao tempo, à temporalidade, eles mesmo assim não são capazes de descrever tal eternidade em termos que permitam ao leitor se imaginar vivendo, existindo, nesta eternidade. Nossa existência acontece no tempo. Existimos no tempo. Como é possível para um homem, alguém que deveio, imaginar uma vida sem o fluxo, sem a sucessão de eventos que deixam constantemente de ser futuro para se tornar passado?

Agostinho, de certa forma, aborda tal questão, quando trata da indagação que se fazia comumente em sua época: “O que fazia Deus antes da criação do mundo?” (AGOSTINHO, 1973, p. 242). Agostinho honestamente declara que prefere dizer: “não sei”, do que dar a resposta espirituosa e sarcástica que se costumava dar na época, qual seja, a de que Deus preparava o inferno para aqueles que fazem esta pergunta (AGOSTINHO, 1973, p. 242). Mas a pergunta sobre as atividades de Deus antes da criação pode remeter à pergunta sobre o que farão as pessoas após o final dos tempos, quando estiverem na eternidade? Se Agostinho não pode responder a pergunta sobre o que Deus fazia antes da criação, parte da dificuldade da resposta está na própria concepção de eternidade como um eterno hoje. A mesma dificuldade então estará presente quando alguém indagar sobre como será a vida eterna, a vida fora da temporalidade. Por maior que seja o rigor lógico de Kierkegaard ou de Agostinho ao demonstrar a distinção entre tempo e eternidade, esta continua em grande parte imperscrutável à mente humana. Dupré faz uma interessante alusão a este tema ao mencionar a angústia presente naquele que se abre para a eternidade, ao contrário de quem leva uma “existência trancada em uma temporalidade fechada” (DUPRÉ, 1985, p. 129). Se nada se pode imaginar acerca da vida na eternidade, e se a angústia no pensamento kierkegaardiano tem por objeto o nada, a existência de quem se volta para a eternidade é naturalmente acompanhada pela angústia.

Os rigorosos e inteligentes argumentos de Kierkegaard e Agostinho demonstram que, em certa medida, a eternidade pode ser um objeto de consideração

do intelecto e da razão. Mas, nesse sentido, os raciocínios de Agostinho e Kierkegaard guardam uma semelhança com alguns objetos de estudo da matemática. Se, por um lado, qualquer ser humano pode ter experiência de conceitos matemáticos como números inteiros, por outro lado existem conceitos matemáticos que, a despeito do rigor lógico com que são tratados, não encontram correspondência na experiência, como, por exemplo, a raiz quadrada de um número negativo, que é chamado pelo curioso nome de número imaginário. A eternidade, neste aspecto, seria semelhante a estes números imaginários, pois não encontra correspondência na experiência. Na vida que se vive, com as experiências que se tem, ninguém é capaz de imaginar a existência em uma eternidade totalmente distinta do tempo. Ela pode ser um objeto de especulação, como Kierkegaard e Agostinho demonstraram, mas a possibilidade de existência neste objeto de especulação não pode ser experimentada na imanência. O mesmo se aplica ao Uno de Melisso. Apesar de o pensador sâmio propor descrever a realidade nos termos em que faz, a própria vida humana, a existência, interpõe uma dificuldade insanável à doutrina materialista de Melisso. A existência está plena de movimento, de mudança, de devir, e tudo isto é percebido ininterruptamente pelos seres vivos.

Conclusão

Pelo que foi exposto, os argumentos presentes no Interlúdio de Migalhas Filosóficas podem se contrapor à doutrina de Melisso quando se reflete sobre a idéia de eternidade. Se há a intenção de se imaginar algo que, em relação ao tempo, lhe seja diferente, então é bastante razoável pensar em algo que não “flui”, como o tempo tal como percebido pelos nossos sentidos. Entretanto, é muito difícil imaginar como seria este não-tempo. Sobre este argumento, constrói-se a ideia de eternidade, presente sem passado ou futuro. Levando-se a idéia de Uno em Melisso às suas últimas

conseqüências, ele seria uma espécie de “eternidade materialista” que, contudo, enfrenta a evidente dificuldade da percepção constante de fluxo na existência.

Assim, uma última observação sobre o contraste entre as idéias de Melisso de Samos e de Kierkegaard poderia ser feita sobre aquilo que, em cada pensador, é explicado e aquilo que é percebido. Em Melisso, o que é percebido não é explicado. O fluxo é percebido, a mudança é percebida, o devir é percebido, e sua doutrina do Uno não é capaz de explicar a percepção do movimento. Em Kierkegaard, ao contrário, o que é explicado não é percebido, pelo menos no plano da pura imanência, da materialidade. A eternidade, identificada com o necessário, é de certa maneira “explicada”, é deduzida a partir de um argumento, a “sucessão abolida”, o “presente infinitamente pleno de conteúdo”. Entretanto, esta eternidade é algo que não pode ser percebido pelos sentidos, não pode ser experimentado de forma plena na existência terrena, temporal.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUPRÉ, Louis. *Of time and eternity*. In PERKINS, Robert L. (Ed.). *International Kierkegaard commentary: The concept of anxiety*. Macon: Mercer University Press, 1985.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *La ripetizione*. 3. ed. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2008b.

_____. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.